تاریخ و عقاید اسماعیلیه

دکتر فرهاد دفتری

ترجمهٔ دکتر فریدون بدره ای



تاریخ و عقاید

اسماعیلیه

دکتر فرهاد دفتری

ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای



چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶

This is a Persian translation of

The Ismaī'ilīs: their history and doctrines

by Farhad Daftary

Published by Cambridge University Press 1990

Tehran 1998



تاریخ و عقاید اسماعیلیه

نویسنده: دکتر فرهاد دفتری

ترجمه: دکتر فریدون بدره‌ای

چاپ اوّل : ۱۳۷۵

چاپ دوّم : ۱۳۷۶؛ تیراژ : ۳۳۰۰ نسخه

حروفچینی : گوهر؛ لیتوگرافی: ارغوان

چاپ : سهند

ولنجک، خیابان هیجدهم، اولین بن‌بست، شماره ۱۶، تهران ۱۹۸۵۷

تلفن : ۲۴۰۴۱۴۶ ؛ فاکس : ۲۴۰۷۲۸۷

صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: farzan @ www.dci. co. ir.

ISBN 964-6138-41-1 شابک ۱-۴۱-۶۱۳۸-۹۶۴

فهرست مطالب

فهرست تصاویر

باسمه تعالی

یادداشت ناشر

یکی از مباحث مهمی که در فرهنگ پرشکوه اسلامی کتابها و رسالات بسیار دربارهٔ آن نوشته شده و همواره محل بحث و فحص علما و دانشمندان مسلمان بوده، موضوع «ملل و نحل» یا شناخت آراء و عقاید فرقه‌های مختلف است که امروزه نیز تحت عنوان دین پژوهی و فرقه‌شناسی تطبیقی مطرح است. اکثر این کتابها صرفاً جنبه توصیفی داشته و به روایت و گزارش آراء و اهواءِ فرق بسنده می‌کرده‌اند و مؤلفان آنها وارد بحث در درستی و نادرستی و رد و اثبات عقاید مطرح شده نمی‌شده‌اند و حق هم همین بوده است. چه جای این گونه مسائل در کتابهای کلامی بوده و علم کلام با استدلالهای عقلی و نقلی متکفّل ردّ باطل و اثبات حق می‌شده است.

فرقهٔ اسماعیلیه که سیر تاریخ و شرح عقاید پیروان آن در این کتاب آمده است همانند بسیاری از فِرَقِ اسلامی، در اصل به سبب اختلاف در مسألهٔ جانشینی امام پیدا شد. این فرقه که خود را در میان فِرَق و مذاهب متعدد دیگر فرقهٔ ناجیه و رستگار شده می‌خواند، از همان آغاز از طرف تمام فِرَق و مذاهب اسلام فرقه‌ای ضالّه شناخته شد و مورد نقض و ردّ و طعن قرار گرفت و بویژه علمای عامّه، با دیدگاه خاصّ خود نسبت به مذاهب امامیّه انتقادهای بسیار و ردّیه‌های فراوان بر اصول عقاید و بدعتهای این فرقه وارد ساختند و رساله‌ها و کتابهای بسیار در این زمینه نگاشتند که می‌توان از جمله آنها از کتاب فضایح الباطنیه تألیف ابو حامد غزّالی نام برد. اما از دیدگاه شیعهٔ امامیّه اثناعشریّه، انتقادات و ردّ بر فرقهٔ اسماعیلیه بر دو محور اساسی دور می‌زند: اول، از لحاظ کیفیت و جریان واقعی تاریخی و لزوم تسلسل و توالی نقل امامت و ولایت بالنّص از پدر به پسر، که اصل مُتّبع و سیره‌ای معقول و منقول و مورد اعتماد و تأکید و توثیقِ تمام فِرَق امامیّه و حتّی خودِ اسماعیلیه است. دوم، از لحاظ اصول عقاید التقاطی آنان و انحراف از قرآن در

خصوص بی‌توجهی به احکام الهی و انجام فرایض و واجبات فروع دین و مآلاً گرایش به نوعی اباحیگری که در تاریخ اسلام و ایران به نام این فرقه رقم خورده است.

در مورد اول باید گفت که به روایت تمام کتب رجال و ملل و نحل، اسماعیل پسر بزرگ حضرت ابی عبدالله جعفر الصّادق علیه السلام، مردی پارسا و مورد محبت پدر بزرگوار خویش بود. به نقل غالب مورخان و علمای رجال و ملل و نحل، اسماعیل پنج سال پیش از رحلت پدر بزرگوار خود، در سال ۱۴۵ هـ در مدینه درگذشته و در مقبرهٔ بقیع به خاک سپرده شد. اما با آنکه گروهی شاهد مرگ و تدفین اسماعیل بودند، طرفداران وی مدعی شدند که تا پنج سال پس از رحلت امام صادق علیه السلام، اسماعیل را ـ که آن حضرت خود جنازهٔ او را تشییع و بارها از آن کشف ستار فرموده و بر صورت و گلوی پیکر بیجان او بوسه داده بود ـ در بازار بصره مشاهده کرده‌اند؛ اما گروهی دیگر از اسماعیلیان، که در صدد یافتن راهی عقل پسند بودند، گفتند: اسماعیل بی‌گمان قبل از پدر بزرگوار خویش وفات یافته، ولی پسر او، محمد بن اسماعیل، نوادهٔ امام صادق علیه السلام، جانشین وی و در نتیجه، جانشین صادق الائمه علیه السلام است، نه پسر بلافصل آن حضرت، امام موسی کاظم علیه السلام که در زمان رحلت پدر بزرگوار خود حیّ و حاضر و امام منصوص از جانب امام صادق علیه السلام بوده و به عنوان وصیِّ مطلقِ وی بر جنازهٔ آن بزرگوار نماز گزارده است.[1] البته این توجیه نیز از ادعای گروه اول ناموجه‌تر می‌نماید، زیرا با هیچ یک از موازین توارث عرفی و شرعی ـ حتی مقبولِ خود اسماعیلیه ـ هم تطبیق نمی‌کند، چه رسد به قضیهٔ امامت که به عقیدهٔ عموم اهل تشیع، و از جمله اسماعیلیه، حتماً و قطعاً باید به صورت نصب امام لاحق از جانب امام حاضر، منصوص له و مشارٌالیه باشد.

در مورد دوم که مربوط به اصول عقاید اسماعیلیان و بویژه تأویل قرآن می‌شود. باید گفت که سران این فرقه اجرای احکام عبادی و انجام فرایض دینی و مذهبی از قبیل نماز و روزه و دیگر طاعات و عبادات را مخصوص عوام می‌شمارند و تمام این تکالیف شرعی را، به اصطلاح خود، از گردنِ واصلان و عارفان به حقایق ساقط می‌دانند. نتیجه عمل بدین نظر، حذف و اسقاط تمام فرایض و احکام از اسلام است که از آنها به فروع دین تعبیر شده است.

---

۱) مجلسی، بحارالانوار، در شرح حال فیض بن مختار، چاپ کمپانی، مجلد ۱۱، و نیز ص ۱۷۹ همان مجلد، نقل از اِکمال الدّین، شیخ صدوق (ره).

فرقهٔ اسماعیلیه از فرقه‌های بحث‌انگیزی است که هم به واسطهٔ فعالیتهای سیاسی خویش و هم از آن جهت که عقیده‌ای التقاطی با فلسفهٔ یونان داشت. در تاریخ اسلام و بالاخصّ ایران دارای اهمیت است. این اهمیت البته صرفاً جنبهٔ تاریخی دارد و این کتاب نیز با همین دیدگاه نوشته شده و مؤلف کوشای آن، با تکیه بر منابع و مآخذ اصیل، اثری تحقیقی و تخصّصی فراهم آورده و گوشه‌هایی از تاریخ گذشتهٔ اسلام و ایران را باز نموده است. تاریخ گذشته، آئینهٔ عبرت است که در چشم‌انداز آن خواننده پند می‌گیرد و تجربه می‌اندوزد و به آگاهی می‌رسد.

در پایان به اطلاع خوانندگان گرامی می‌رسد که مقدمات انتشار این کتاب در سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی فراهم شد و بعد از آنکه آن سازمان و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در یکدیگر ادغام شدند، بدین لحاظ که در برنامهٔ انتشاراتی شرکت جدید تغییراتی حاصل شد، ادامهٔ کار و انتشار این کتاب، طی قرارداد، به مؤسسهٔ نشر و پژوهش فرزان واگذار شد که از این بابت از مسئولان شرکت علمی و فرهنگی سپاسگزاریم، و امیدواریم که حاصل کار مقبول طبع خوانندگان نکته‌سنج قرار گیرد.

سخنی از مترجم

بر کتابی که مؤلف آن خود گفتاری به زبان فارسی به عنوان مقدّمهٔ چاپ فارسی آن نوشته است، پیشگفتار مترجم نه لازم است نه شایسته. بویژه که آقای دکتر دفتری خود در مقدمهٔ فارسی سنگ تمام گذاشته و سیمایی شایان تحسین از کل کتاب ترسیم کرده‌اند. تألیف آقای دکتر دفتری دربارهٔ اسماعیلیان، بی‌تردید، هم از جهت دامنهٔ تحقیق و هم از جهت محتوا بهترین کتابی است که در این زمینه نوشته شده، و در آن از تاریخ اسماعیلیان از بدو پیدایش این فرقه تا روزگار ما به تفصیل، و از تحولات عقیدتی اسماعیلیان بیش از هر کتاب دیگری سخن رفته است. در باب عقاید این فرقهٔ واقعاً شگفت‌انگیز هنوز سخنهای ناگفته بسیار است، و یقین دارم که مؤلف محترم با شناختی که من از ایشان پیدا کرده‌ام و تبحّر و مطالعه‌ای که دارند، و پشتکاری که از ایشان مشاهده می‌شود، حتماً، چند سالی پس از این، کتابی با همین حجم در سیر تحولات عقیدتی فرقهٔ اسماعیلیه خواهند پرداخت. تا آنجا که من اطلاع دارم ایشان هم‌اکنون، به عنوان گردآورنده و ویراستار، در کار تدوین کتابی در این زمینه هستند که مجموعه‌ای از مقالات متخصصان بزرگ این رشته در سراسر جهان خواهد بود، و نیز کتاب دیگری از ایشان تحت عنوان افسانه‌های فداییان هم‌اکنون زیر چاپ است و عنقریب انتشار خواهد یافت.

در اینجا من به یک نکته باید اشاره کنم و آن این است که آقای دکتر دفتری گاهی بیش از حد لزوم خویشتن را در ارجاع به کتابها و منابع مورد استفاده‌شان به زحمت انداخته‌اند و، به قول علمای بدیع فن بیان، به اعنات و لزوم مالایلزم پرداخته‌اند. مثلاً اگر کتابی به زبان عربی یا فارسی بوده و ویرایشهای متعدد از آن در دست بوده، و احیاناً کتاب مزبور به انگلیسی، فرانسه، و آلمانی هم ترجمه شده است، ایشان در یادداشتهای ارجاعی خود به همهٔ این ویرایشها و ترجمه‌ها ارجاع داده‌اند، و حال آنکه علی‌القاعده ایشان می‌بایست به یک ویرایش، آنکه بهتر بوده و بدان مراجعه کرده‌اند، ارجاع می‌دادند یا اگر از ترجمه استفاده کرده بوده‌اند، به همان یک ترجمه که مورد استفاده‌شان بوده کفایت می‌کردند و لزومی به ارجاع به همهٔ آنها نبوده است. امّا ایشان می‌خواسته‌اند همهٔ اطلاعات مربوط به چاپهای متعدد و ترجمه‌های مختلف یک کتاب را در برابر نام همان کتاب در کتابشناسی بیاورند تا خوانندگان نیز در دانش و اطلاعاتی که ایشان به

زحمت اندوخته و به دست آورده‌اند شریک شوند. البته کاری که آقای دکتر دفتری کرده‌اند عیب نیست، هنر است، و چه بسا ایشان می‌خواسته‌اند خوانندگان خارجی کتاب هم اگر خواستند به مطالب مورد استنادِ ایشان رجوع کنند، از طریق مراجعه به ترجمه‌ها این امر برایشان امکانپذیر باشد. مع‌هذا، همهٔ اینها از مقولهٔ لزوم مالایلزم بوده، و حجم یادداشتهای ارجاعی را بسی افزون ساخته است.

در پایان باید بگویم ترجمهٔ این کتاب یکی از لذت‌بخش‌ترین کارها برای من بود. نخست آنکه کتابی ارجمند را از هم‌میهنی ارجمند و دانشور ترجمه می‌کردم، و در هر صفحه از نثر استوار انگلیسی، و دانش و فضل نویسندهٔ آن، و دقت و وسواس او در ذکر مآخذ و منابع و تحلیل و توصیف آنها و سپردن درست راه تحقیق احساس شادمانی می‌کردم. دوّم آنکه آقای دکتر دفتری در تمام طول ترجمه با من در تماس کامل بودند، و با استفسار از پیشروی کار ترجمه به من دلگرمی می‌دادند، و با گشاده‌رویی و گشاده‌دستی از مآخذی که مورد نیاز من بود زیراکس تهیه می‌کردند و برای من می‌فرستادند. متأسفانه با همهٔ کوششی که آقای دکتر دفتری و من به سهم خویش به خرج دادیم که ترجمهٔ فارسی همزمان با انتشار متن انگلیسی به وسیلهٔ دانشگاه کیمبریج بیرون آید ــ چیزی که مطلوب و خواست آقای دکتر دفتری بود ــ این امر میسر نگردید. و گفتنی است که متن انگلیسی کتاب تاکنون در دو چاپ منتشر گردیده است و امید می‌رود که ترجمهٔ فارسی نیز بالاخره تا پایان سال جاری انتشار یابد.

و بالاخره آشنایی و پیداکردن روابط دوستانه با مؤلف محترم کتاب از نعمتهایی است که در نتیجهٔ قبول ترجمهٔ این کتاب نصیب من گردید، که آن را خوار نباید پنداشت.

آخرین کلام آنکه آقای دکتر دفتری در مروری که بر ترجمه داشته‌اند، گویا مطالبی را که برای خارجیان (که مخاطبان اصلی کتاب بوده‌اند) ضروری و برای ایرانیان، بویژه مسلمانان شیعهٔ مذهب، ضروری نبوده است تا حدی تقلیل یا تخفیف داده‌اند، و این نکته از آن بابت به قلم آمد که اگر کسی متن انگلیسی کتاب را با ترجمهٔ فارسی برابر کرد بداند که احیاناً حذف و تغییرات از خود مؤلف است. در خاتمه جای آن است که از دوست دانشمندِ گرامی، آقای دکتر هرمز همایون‌پور، سرپرست بخش فرهنگی مؤسسه انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، که این کار سترگ به همّت و پایمردی ایشان انجام پذیرفت، تشکر کنم.

والسلام علی من اتبع الهدی

فریدون بدره‌ای

تهران، آذرماه ۱۳۷۲

دیباچهٔ مؤلف بر ترجمهٔ فارسی

اسماعیلیّه یکی از فرق مهم شیعه است که پس از اثنی عشریه بیشترین تعداد پیروان را در میان شیعیان جهان دارد. اسماعیلیان، که در طول تاریخ دوازده قرنی خود به شاخه‌های متعدد منقسم شده و اغلب به صورت مخفیانه و جماعتهای پراکنده با زبانها و نژادهای متفاوت خود در پهنای دنیای اسلام زیسته‌اند، اکنون در بیش از بیست و پنج کشور در آسیا و افریقا و اروپا و امریکای شمالی پراکنده هستند. اسماعیلیان تاریخ بسیار پرحادثه‌ای داشته‌اند. آنها دوبار در قرون وسطا، طی دوره‌های خلافت فاطمیان و دولت نزاریان، موفق به تأسیس حکومتهای مستقل خود شدند و از قدرت سیاسی قابل توجهی بهره‌مند گشتند. مضافاً، از آغاز ظهور خود در اواسط قرن دوم هجری / هشتم میلادی، اسماعیلیان در زمینه‌های اصول عقاید مذهبی و تفکر فلسفی نیز فعالیتهای چشمگیری داشته؛ به طوری که بسیاری از داعیان و علمای آنها در زمرهٔ دانشمندترین متفکران اسلامی قرار داشته‌اند. این کتاب مروری است بر تاریخ و عقاید اسماعیلیّه از ظهور این فرقه و دورهٔ اسماعیلیان نخستین تا عصر حاضر.

اسماعیلیان که از اختلاف بر سر جانشینی امام جعفر صادق (ع) در ۷۶۵/۱۴۸ از دیگر شیعیان امامی در کوفه جدا گشتند، در مدتی نسبتاً کوتاه نهضت انقلابی مهمی را بنیان نهادند که هدف اصلی سیاسی ـ مذهبی آن براندازی حکومت عباسیان غاصب بود که مانند امویان همچنان خاندان علی ابن ابی‌طالب (ع) را از رهبری جامعهٔ مسلمانان محروم نگهداشته بودند و شیعیان و امامان آنها را مورد ظلم و ستم قرار می‌دادند. دعوت اسماعیلیّه، که در آغاز گسترش عدل را تحت حکومت قریب‌الوقوع امامی از اعقاب اسماعیل، فرزند ارشد امام صادق (ع)، نوید می‌داد و مسلمانان را به حمایت از آن امام فرامی‌خواند، بسرعت پیروان زیادی، در ایران و عراق و شام و یمن و عربستان شرقی (بحرین) و شمال افریقا به دست آورد و بالاخره توفیق یافت که در ۹۰۹/۲۹۷ خلافت

فاطمیان را به رهبری امام اسماعیلی در افریقیه پایه‌گذاری کند. دورهٔ فاطمی درواقع «عصر طلایی» تفکر و ادبیات اسماعیلی بود که طی آن داعیان و متکلمان اسماعیلی کتب و رسائل زیادی در علوم مختلف اسلامی تألیف کردند؛ جنبه‌های بارز تفکر باطنی اسماعیلیّه در مباحث گوناگون، از جمله جهانشناسی و تعبیر ادواری تاریخ و تأویل، در این آثار به تفصیل تجلی یافته است. در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی نیز فاطمیان تا مدتی رقبای عمدهٔ خلفای عباسی محسوب می‌شدند، ولی به علل مختلف، بخصوص خصومت علنی قرمطیان بحرین که قبلاً از نهضت اسماعیلیّه جدا شده بودند، هرگز نتوانستند اقتدار سیاسی خود را رسماً به سرزمینهای واقع در شرق شام گسترش دهند؛ اگرچه در آن مناطق دوردست نیز همواره گروههای کثیری به مذهب اسماعیلی می‌گرویدند.

نهضت اسماعیلیّه در ۱۰۹۴/۴۸۷ با مهمترین بحران داخلی خود مواجه گشت که بار دیگر مربوط بود به اختلاف در مسئله جانشینی امام؛ در آن سال، اسماعیلیان به دو شاخهٔ مستعلویّه و نزاریّه منقسم شدند. خصومت بین این دو جناح اصلی اسماعیلیّه که مدتها ادامه داشت به تضعیف موقعیت کلی نهضت اسماعیلیّه در برابر دنیای اهل سنت انجامید. اسماعیلیان مستعلوی، که ابتدا از حمایت رسمی دولت فاطمی برخوردار بودند و وارث سازمان و تشکیلات مرکزی دعوت اسماعیلیان فاطمی در قاهره شدند، بعداً گرفتار انشعابات اصلی و فرعی خود گردیدند. در هر صورت، پس از انقراض سلسلهٔ فاطمی در ۱۱۷۱/۵۶۷ مستعلویان هرگز نتوانستند قدرت سیاسی مستقلی کسب کنند. در همان حال، دعوت اسماعیلیان طیّبی، که شامل اکثریت مستعلویان می‌شد، در یمن استقرار یافت.

اسماعیلیان طیّبی از سال ۱۱۳۲/۵۲۶ در انتظار ظهور امامان مکتوم خود بوده و در غیبت آنها تحت رهبری داعیان مطلق قرار داشته‌اند. دعوت طیّبی تدریجاً به شبه قاره هندوستان گسترش یافت و بالاخره هند پایگاه اصلی مستعلویان طیّبی شد که در آنجا به نام بُهره شهرت یافتند. در زمینه‌های تفکر و ادبیات نیز داعیان مستعلوی ـ طیّبی سنتهای دورهٔ فاطمی را ادامه دادند و، در نتیجه، تعداد زیادی از متونِ اسماعیلیان فاطمی و طیّبی در گنجینه‌های کتب خطی اسماعیلی در یمن و هند محفوظ مانده است.

نزاریان، که اکثریت قاطع جامعهٔ اسماعیلیان معاصر را تشکیل می‌دهند، سرنوشتی کاملاً متفاوت داشته‌اند. تاریخ اسماعیلیان نزاری در قرون وسطا عمدتاً مرتبط بوده است با ایران. درواقع، در میان کلیهٔ مناطق جهان اسلام، سرزمین ایران و نواحی اطراف آن طولانیترین پیوندهای ممتد تاریخی را با نهضت اسماعیلیّه داشته

است. مرکز رهبری اسماعیلیان نخستین در آغاز برای چندین دهه در خوزستان قرار داشت و از همانجا بود که اولین داعیان اسماعیلی به اطراف گسیل شدند. در اواسط قرن سوم/نهم، که نهضت اسماعیلیّه به صورت یک جنبش متمرکز و انقلابی پدیدار گشت، منطقهٔ جبال در شمال و مرکز ایران بلافاصله یکی از مهمترین پایگاههای دعوت شد و چند دهه بعد دعوت به خراسان و ماوراءالنهر نیز گسترش یافت. داعیان ایرانی، که در آن دوره‌های آغازین مراکز فعالیتشان در شهرهای بزرگ ری و نیشابور قرار داشت. تدریجاً دعوت اسماعیلیّه را به دیگر نواحی ایران اشاعه دادند. اولین متون تفصیلی اسماعیلی نیز توسط داعیان ایرانی مانند ابوحاتم رازی و محمد بن احمد نسفی، که به ترتیب ریاست دعوت را در جبال و خراسان به عهده داشتند، تدوین یافت و باز همین داعیان دانشمند ایرانی بودند که برای اولین بار نوعی تفکر نوافلاطونی را با کلام اسماعیلی درهم آمیختند و مکتب ویژهٔ فلسفهٔ اسماعیلی ـ نوافلاطونی را بنیانگذاری کردند. تعدادی دیگر از داعیان برجستهٔ ایرانی مانند ابویعقوب سجستانی (سیستانی)، حمیدالدین کرمانی، المؤید فی‌الدین شیرازی، و ناصرخسرو سهم بسزایی در تکوین و اشاعهٔ تفکر اسماعیلیه در دوره‌های بعد ایفا کردند؛ و بالاخره در ایران بود که نهضت نزاریّه به رهبری حسن صبّاح تشکل یافت و سپس کیابزرگ امید و دیگران در آنجا آن را حراست و هدایت کردند.

حسن صبّاح که در شهر قم زاده شده بود در جوانی در ری به کیش اسماعیلی درآمد و دیری نپایید که مقام مهمی در سازمان دعوت اسماعیلیّه در ایران به دست آورد. در آن زمان، در اواخر قرن پنجم / یازدهم، اسماعیلیان ایران، که عمدتاً به امامت خلفای فاطمی قائل شده بودند، تحت رهبری داعی عبدالملک بن عطّاش قرار داشتند که مقرش در اصفهان بود. به نظر می‌رسد که حسن صبّاح از مدتها قبل از انشقاق نزاری ـ مستعلوی مشغول برنامه‌ریزی جهت ایجاد یک نهضت انقلابی برای مبارزه با سلجوقیان ترک و سنی‌مذهب بود که سلطهٔ خود را بر ایران و نواحی مجاور گسترده بودند. در هر صورت، تسخیر قلعهٔ الموت در سلسله جبال البرز، در ۱۰۹۰/۴۸۳، توسط حس صبّاح سرآغاز شورش مسلحانهٔ اسماعیلیان ایران علیه سلجوقیان اجنبی بود؛ شورشی که با طراحی حسن مبتنی بود بر حملات گسترده و هماهنگ شده از پایگاههای متعدد کوهستانی و قتل دشمنان بانفوذ نهضت اسماعیلیّه در مناطق خاص. حسن صبّاح در ۱۰۹۴/۴۸۷، که تا آن زمان به رهبری مرکزی اسماعیلیان ایران رسیده بود، روابط خود را با قاهره، مرکز دعوت اسماعیلیان، فاطمی بکلی قطع کرد. وی اکنون دعوت مستقل نزاریّه را تأسیس کرده بود که مقرش در قلعهٔ الموت بود و بزودی به «دعوت جدید» اشتهار پیدا کرد. حسن

دعوت نزاریّه را به شام نیز اشاعه داد و اسماعیلیان نزاری آن را به سرپرستی داعیان ایرانی تشکل داد و تحت رهبری الموت درآورد. با این اقدامات، حسن درواقع شالودهٔ دولت مستقل نزاری را نیز بنیان نهاد که سرزمینهای پراکندهٔ قلمرو آن در رودبار و قومس و خراسان و شام قرار داشت.

ریشه‌های آرمانهای سیاسی و پایگاههای اجتماعی نهضت انقلابی نزاریّه را می‌توان تا حدودی در جنبشهای سپیدجامگان و خرّمدینان و دیگر گروههای متقدم ایرانی‌الاصل، که در خراسان و مازندران و آذربایجان با دولت عباسیان عرب به ستیز برخاسته بودند و کلاً به خرمیّه معروفیت یافته‌اند، جست و جو کرد. نظام‌الملک، وزیر دانشمند و مقتدر سلجوقیان که در ۱۰۹۲/۴۸۵ اولین قربانی فدائیان اسماعیلی شد، در حملات جدلی‌اش با اسماعیلیّه در کتاب *سیاست‌نامهٔ* خود زیرکانه، ولی به گونه‌ای مغلوط، به وجود این نوع پیوندها و تشابهات میان مزدکیّه و خرمیّه و نزاریّه (باطنیّه) اشاره کرده است. نزاریان ایران همچنین از اولین گروههای مهم مسلمان در ایران اسلامی بودند که زبان فارسی را به عنوان زبان ادبیات مذهبی خود برگزیدند. حسن صبّاح شخصاً آثار مهمی در زمینه‌های کلام و فلسفه به زبان فارسی تألیف کرد که از آن میان می‌توان از کتاب *چهارفصل* او نام برد که بجا نمانده است. در هر صورت، دولت نزاریّه قریب ۱۶۶ سال دوام یافت و طی آن مدت، که به دورهٔ الموت در تاریخ نزاریان معروف شده است، نزاریان ایران و شام اغلب با سلجوقیان و دیگر سلسله‌های اسلامی در سرزمینهای شرقی خلافت و نیز با صلیبیون مسیحی در جنگ و جدال بودند. صلیبیون و مورخان اروپایی آنها، که از اوایل قرن ششم / دوازدهم با نزاریان در شام تماسهایی پیوسته پیدا کرده بودند، تدریجاً، افسانه‌های متعددی دربارهٔ فدائیان نزاری و تعالیم مخفیانه آنها ساختند و به جریان انداختند. این افسانه‌ها، که بر محور استفاده از «حشیش» و «باغ بهشت» و دیگر حیله‌های رهبر فرقه برای مطیع ساختن پیروان خود دور می‌زد و در اصل به منظور کشف ریشه‌های ایثار خارق‌العادهٔ فدائیان نزاری در شام ساخته و پرداخته شده بود و بعداً توسط مارکوپولو و دیگر سیاحان اروپایی به نزاریان ایران نیز تعمیم داده شد، رفته رفته به عنوان مطالب درست و قابل اعتماد مورد استفادهٔ محققان غربی، که دربارهٔ نزاریان پژوهش می‌کردند، قرار گرفت. انعکاس این افسانه‌ها هنوز در ادبیات عامیانهٔ مشرق زمین دربارهٔ نزاریه دیده می‌شود.

پس از حسن صبّاح، دعوت و دولت نزاریّه به دست هفت تن از جانشینان وی رهبری شد. اما همان طور که قیام نزاریان علیه حکومت سلاجقه نافرجام ماند، دشمنان متعدد نزاریان نیز هرگز نتوانستند پایگاههای مستحکم کوهستانی آنها را تسخیر کنند.

درنتیجه، تدریجاً نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز بین نزاریان و دیگر مسلمانان پدیدار گشت. نزاریان ایران تنها در برابر تهاجم بی‌امان مغولان ویرانگر عاجز ماندند و با تسلیم شدن الموت در ۱۲۵۶/۶۵۴ روزگار دولت نزاریه به پایان رسید.

پس از سقوط الموت، مرحلهٔ جدیدی در تاریخ اسماعیلیان که اکنون برای همیشه فاقد قدرت سیاسی شده بودند آغاز شد. بسیاری از نزاریان ایران، که از قتل عامهای مغولان جان سالم به در برده بودند، به افغانستان و بدخشان و هند مهاجرت کردند. آنهایی که در ایران باقی ماندند عمدتاً در گروههای کوچک و پراکنده به نوعی زندگی مخفیانه در پوشش خرقهٔ تصوف روآوردند که تا دورهٔ صفویّه همچنان ادامه یافت. طی این دورهٔ مبهم، امام نزاری به عنوان پیر و مرشد طریقه‌ای از طرائق صوفیّه، که آن زمان تعدادشان در ایران زیاد بود، محسوب می‌گردید و پیروانش نیز به منزلهٔ مریدان صوفی مسلکش بودند. از اوایل دورهٔ صفویّه، که امامان نزاری در انجدان در نزدیکی قم مستقر شدند، در دعوت نزاریه تحولات اساسی رخ داد که به تجدید حیات در فعالیتهای مذهبی و ادبی فرقه منجر شد. در همان حال یکی از بزرگترین جماعتهای نزاری در هند پدیدار شد که به خوجه شهرت یافتند؛ مقر امامان نزاری و مرکز دعوتشان نیز سرانجام در اواسط قرن نوزدهم میلادی از ایران به هند انتقال یافت. جماعتهای کوچکتر نزاری همچنان در ایران، بخصوص در خراسان و کرمان، باقی مانده‌اند و مانند همکیشان خود در افغانستان و پاکستان و تاجیکستان گزیده‌هایی از میراث ادبی نزاریّه را که در این مناطق همواره به زبان فارسی نوشته شده است حفظ کرده‌اند.

اسماعیلیان در طول تاریخشان اغلب مورد آزار دیگر گروههای مسلمان قرار داشته‌اند. در چنین شرایطی، آنها از ابتدا دربارهٔ عقاید و تعالیم دینی خود تقیّه کرده و نیز ادبیات خود را مخفیانه در مجموعه‌های خصوصی و دور از دسترس غیراسماعیلیان نگهداری کرده‌اند. در نتیجه، تا چند دههٔ قبل اسماعیلیان عمدتاً براساس نوشته‌های دشمنانشان و همچنین افسانه‌های پرداخته شده توسط صلیبیون و وقایع‌نگاران اروپایی آنها مورد مطالعه و قضاوت قرار می‌گرفتند. اما از دهه ۱۹۳۰ میلادی به بعد، با دسترسی منظم و مستمر محققان به تعداد زیادی از متون اصیل اسماعیلی، تغییرات بنیادی در این رشته از مطالعات اسلامی پدیدار گشته است. در نتیجه این تحولات، اسماعیلیان دوره‌های مختلف اکنون مورد ارزیابی مجدد قرار گرفته‌اند و تدریجاً تصویر صحیحتری از تاریخ و عقاید آنها به دست می‌آید، گرچه هنوز جنبه‌ای مختلفی از تاریخ و تعالیم اسماعیلیّه در پردهٔ ابهام باقی مانده است. کتاب حاضر براساس منابع اولیهٔ اسماعیلی، از جمله نسخ خطی مجموعه‌های مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن، و نیز نتایج

تحقیقات استادانی که پیشگامان مطالعات جدید اسماعیلی بوده‌اند نوشته شده است.

آغاز تحقیقات من دربارهٔ اسماعیلیّه به دههٔ ۱۳۴۰ برمی‌گردد. در آن دوره در شهر برکلی در دانشگاه کالیفرنیا تحصیل می‌کردم و در همانجا با آثار ولادیمیر ایوانوف، بنیانگذار مطالعات جدید نزاری، آشنا شدم. تحقیقات اسماعیلی را در سالهای بعد نیز پیوسته ادامه دادم و بالاخره این کتاب را بین سالهای ۱۳۵۸ و ۱۳۶۷ در تهران نوشتم. متن اصلی کتاب که به زبان انگلیسی بود در ۱۹۹۰ توسط انتشارات دانشگاه کیمبریج در انگلستان به طبع رسید و سپس در ۱۹۹۲ با اصلاحاتی تجدید چاپ شد. ترجمهٔ فارسی کتاب، که اکنون از نظر خوانندگان فارسی زبان می‌گذرد و براساس چاپ دوم متن انگلیسی تهیه شده است، شامل اصلاحات جدید و نیز برخی از منابع جدیدالانتشار است که به قسمت یادداشتها اضافه شده‌اند. در اینجا لازم می‌دانم از دانشمند گرامی دکتر فریدون بدره‌ای، که به تاریخ اسماعیلیّه تسلط کامل دارند و این کتاب را با دقت و تبحر خاصی از انگلیسی به فارسی ترجمه کرده‌اند، سپاسگزاری کنم. در این زمینه همچنین وظیفهٔ خود می‌دانم از زحمات دکتر هرمز همایون‌پور، که ترجمه و انتشار متن فارسی این کتاب را امکانپذیر ساختند، قدردانی کنم و نیز از خانم شکوه ذاکری که نسخه‌پردازی کتاب را با مهارت انجام دادند تشکر می‌کنم.

در مدت بیست سالی که صرف تحقیق و نوشتن متن اصلی این کتاب کردم از کمک کتابداران و اشخاص دیگری بهره بردم که در اینجا مجدداً از همگی تشکر می‌کنم. پرفسور ویلفرد مادلونگ، استاد دانشگاه آکسفرد و یکی از برجسته‌ترین محققان معاصر در باب اسماعیلیّه و دیگر فرق شیعه، با دقت معروف خودشان متن انگلیسی این کتاب را مرور کرده و مرا از راهنماییها و تذکرات سودمندشان بهره‌مند ساختند؛ از ایشان بار دیگر تشکر می‌کنم. از دوستانی که در سفرهای متعدد به الموت و لَمَسر و دیگر قلاع و اماکن تاریخی اسماعیلیّه در ایران مرا همراهی کردند بسی سپاسگزارم. قبل، در هنگام، و بعد از نوشتن این کتاب همواره مرهون محبتهای مادرم بوده‌ام؛ خود را همیشه مدیون او می‌دانم که در همه حال یار و یاورم بوده است. از کمکهای صادقانهٔ عزیزالله ابراهیمی، که در سالهای دشوار زندگیم رفاه بخشید، امتنان دارم. در بازپسین سخن از همسرم، فرشته، سپاسگزارم که نه تنها مشوق من در نوشتن این کتاب بود، بلکه به انحای مختلف انجام این کار را نیز میسر ساخت؛ اهدای این کتاب به او تنها بخشی از محبتها و یاریهایش را قدر می‌گذارد.

فرهاد دفتری

مرداد ۱۳۷۲

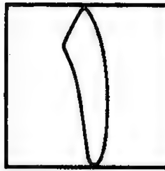
پیشگفتار

بررسی تاریخ کیش اسماعیلی که برای مدتی مدید کلاً مبتنی بر شرحها و روایات جدلی و اغلب کژومژ مخالفان و معاندان آن بود، از جنگ جهانی اوّل به این طرف، بر اثر کشف مجموعه‌های خصوصی از آثار مستند اسماعیلی در اتحاد جماهیر شوری [سابق] و هند، تغییر کرده است. بسیاری از متون اصلی که جامعهٔ اسماعیلی قبلاً آنها را از دید و دسترس خارجیان پنهان می‌داشت، اینک یا چاپ و منتشر شده یا دستنویسهای آنها برای تحقیقات علمی در دسترس پژوهندگان قرار گرفته است. با آنکه تعداد کمی از محققان، چه در غرب و چه در شرق، به طور فعّال به چنین بررسیهایی اشتغال دارند، پیشرفت در برداشتن حجاب از چهرهٔ داستانِ نهضت اسماعیلی در شاخه‌های مختلف آن و تکامل اندیشه‌های دینی اسماعیلی سیری مستدام داشته است. وجوه عمده و اختصاصات اندیشهٔ اسماعیلی و تغییر شکل آن در طی رویدادها و حوادثی که اکثراً مصیبت‌آمیز بوده و بر جوامع پراکندهٔ اسماعیلی اثر گذاشته اکنون روشن و آشکار گشته است. شک نیست که هنوز جاهای خالی زیادی در اطلاعات ما نسبت به این تحولات وجود دارد که پر کردن بعضی از آنها ممکن است به علت نبودن مآخذ و منابع دشوار باشد. گذشته از این، دربارهٔ برخی از مسائل اساسی، بویژه آنها که مربوط به مراحل اولیّه نهضت اسماعیلیه است، هنوز در میان محققان و پژوهندگان اجماع حاصل نشده است. با وجود این، این مشکلات نباید پیشرفت چشمیگری را که در بررسی نهضت اسماعیلیه حاصل شده است از دیدهٔ ما پنهان دارد؛ اکنون، در نتیجهٔ این پیشرفت، عملیات تاریخ یکی از بزرگترین شاخه‌های اسلام شیعی، و شالودهٔ درست و محکمی برای تحقیقات تفصیلی بعدی، فراهم آمده است.

در کتاب حاضر، دکتر فرهاد دفتری نخستین ترکیب جامع و مفصل از تاریخ پیچیدهٔ اسماعیلیه را عرضه می‌دارد. شرحی که وی عرضه می‌کند پیشرفت تحقیقات جدیدی را که در متون ویراستهٔ مختلف، تکنگاشتها، و مقالات، به صورت فوق‌العاده پراکنده وجود دارد به‌خوبی منعکس می‌سازد، و آنها را در هم تلفیق کرده و به صورت داستانی خواندنی بیرون می‌آورد. در بعضی زمینه‌ها، بویژه در زمینهٔ تحولات جدید، کتاب او مطالب کاملاً تازه‌ای را در بر دارد. بی‌هیچ

شکل این کتاب را دانشجویان و طلاب و دیگر کسانی که به جنبه‌های مختلف تاریخ اسماعیلی از نظرگاه تحقیقی علاقه‌مند هستند، به عنوان یک مرجع کلی قدر فراوان خواهند نهاد.

ویلفرد مادلونگ
استاد کرسی عربی لادیین
دانشگاه آکسفرد



پیشرفت غربیان در مطالعات اسماعیلی

فرقهٔ اسماعیلیه یکی از فرقه‌های عمدهٔ اسلام شیعی را تشکیل می‌دهد. اصل و سرچشمهٔ تقسیم دین اسلام به دو بخش اساسی، یعنی مذهب اهل سنّت و شیعه، به بحرانی که بر سر جانشینی پیامبر [ص] در گرفت باز می‌گردد. اختلاف نظرهایی که در جامعهٔ اسلامی نوپای آن روزگار بر سر مسئله مهم جانشین وجود داشت، نتیجتاً به صورت دو گزارش و تعبیر مختلف از پیامی واحد، که همانا اسلام باشد، تبلّور یافت. اکثریت مسلمانان آن وجهه نظری را که متعاقباً به صورت مذهب سنت در اسلام شکل یافت تحوّل بخشیدند و پشتیبانی کردند، و حال آنکه اقلیتی تعبیر شیعیانه اسلام را پرداختند که مشخصه‌های عقیدتی متمایز خود را داشت. با گذشت زمان، شیعیان که خود مفاهیم و معتقدات خاصی در باب رهبری و اقتدار دینی در جامعه داشتند به فرقه‌های متعددی تقسیم شدند؛ و این تنها به خاطر اختلاف نظر دربارهٔ اینکه امام بر حق کیست یا کدام یک از اعضای خاندان پیامبر باید پیشوای جامعه باشد نبود، بلکه گرایشهای متفاوت فکری و اختلاف در خط‌مشی‌ها نیز در آن دخالت داشت. اسماعیلیان یا، اگر درست‌تر بگوییم، پیش اسماعیلیان یکی از چنین فرق شیعی بودند که در اواسط قرن دوم / هشتم به وجود آمدند. نهضت اسماعیلیه که نامش را با نگرشی قهقرایی از نام اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق [ص] (فت ۱۴۸ / ۷۶۵)، امام شیعیان، گرفته است، از همان آغاز نمایندهٔ انقلابیترین جناح در مذهب شیعه گشت. و از این جهت، اسماعیلیان از جناح معتدل شیعه، که بدنهٔ اصلی آن سرانجام به عنوان شیعهٔ دوازده امامی یا اثنی عشری شهرت یافت، جدا گشتند.

نخستین قرن تاریخ اسماعیلیان تا حدود زیادی تاریک باقی مانده است. امّا از

نیمهٔ دوم قرن سوم هجری / نهم میلادی، متعاقب بیرون آمدن نهضت اسماعیلیه به صورت یک جنبش سازمان یافتهٔ متمرکز و پویا، اسماعیلیان بسرعت تفوق پیدا کردند، و از همهٔ نهضتهای شیعی سده‌های میانه درگذشتند. بنابراین، اسماعیلیان برای مدت چند قرن نقش عمده‌ای در حوادث تاریخ دنیای اسلام بازی کردند، و نیز ارمغانهای ارزنده‌ای به فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی ارزانی داشتند.

در دهه‌های آغازین قرن چهارم / دهم، نهضت اسماعیلیه را می‌بینم که به تأسیس دولتی نیرومند، یعنی خلافت فاطمیان، توفیق یافته است؛ دولتی که نزدیک به دو قرن موقعیّت سلسله‌های متعددی را در جهان اسلام به خطر افکند. در طی این «عصر طلایی» نهضت اسماعیلی، در آن هنگام که دعوت اسماعیلی با سازمان مخفی مبتنی بر سلسله مراتبش با موفقیّت تمام از شمال افریقا تا سند را زیر بال تبلیغات خود گرفت، اندیشه و ادبیات اسماعیلی نیز به کاملترین صورت خود درآمد. مؤلفان و نویسندگان و داعیان نامبردار اسماعیلی این عهد رسالات و کتابهایی متعددی در علم کلام و حکمت و فلسفه نوشتند، که در عین حال نشانگر کوششهای چشمگیر آنان در جهت تلفیق و التقاط گرایشهای فکری اسلامی و هلنی مآبی است. بویژه، کیهانشناختی اسماعیلی دورهٔ فاطمیان عناصری را در بر دارد که از فلسفهٔ نو افلاطونی اخذ و گرفته شده است. در واقع، اسماعیلیان از قدیمیترین دورهٔ تاریخ خود، با تفسیر و تعبیرهای باطنگرا و تمثیلی متمایز خویش، بر آن بودند که نظریه‌ای جامع در باب عالم و نیز تعبیر دوری تاریخ دینی عرضه دارند. این کوششها در دورهٔ فاطمیان در یک نظام پیچیدهٔ نازک اندیشانهٔ گنوسی مجال ظهور و بروز کامل یافت؛ که اصطلاحاً بدان حقایق می‌گفتند. این نظام همهٔ حقایق تغییرناپذیر و ثابت دینی را متضمن بود. همزمان، قاهره، شهری که فاطمیان به عنوان پایتخت خویش تأسیس کرده بودند، به صورت یک مرکز معروف فعالیتهای عقلانی در جهان اسلام برآمد.

پس از آن، در پایان قرن پنجم / یازدهم، در آن هنگام که دولت فاطمی تقریباً روی به اضمحلال نهاده بود، نهضت اسماعیلی با بزرگترین کشمکش درونی خود روبه‌رو شد. در نتیجه این کشمکش نهضت به دو شاخهٔ عمده تقسیم شد: نزاریّه و مستعلویّه. مستعلویان، یا اسماعیلیان غربی، سنت‌های اسماعیلیهٔ فاطمی را ادامه دادند، و دیگر هرگز تفوق سیاسی چشمگیری به دست نیاوردند. امّا نزاریان، یا اسماعیلیان شرقی، که بعدها در نزد اروپاییان سده‌های میانه به نام اساسین شهرت یافتند، به رهبری داهیانهٔ

حسن صباح (فـ ۵۱۸ / ۱۱۲۴) دولتی مقتدر در ایران تشکیل دادند. این دولت، که سرزمینهای تحت سلطه‌اش پراکنده بود و تختگاهش بر قلعهٔ کوهستانی الموت قرار داشت، رقیبی جدی برای امپراتوری سلجوقی که شدیداً بر مذهب اهل سنت متکی بود به شمار می‌آمد. در همان زمان، دولتی وابسته به نزاریان، در شام به مقابله با صلیبیون مسیحی برخاست. دولت نزاریان ایران که نقشی محسوس در زندگی فرهنگی آن روزگار ایفا کرده بود، در نیمهٔ قرن هفتم / قرن سیزدهم در زیر حملات مغولانِ فاتح در همه جا از پای درآمد؛ اندکی پس از آن، نزاریان شام نیز سرانجام تسلیم ممالیک ترک شدند.

پس از سقوط دولتهای فاطمی و نزاری، اسماعیلیان دیگر هرگز نتوانستند قدرت گذشتهٔ خویش را به دست آورند و به دور افتاده‌ترین گوشه‌های جهان اسلامی، خاصه یمن و شبه قارهٔ هند، پناه جستند. در حال حاضر، اسماعیلیان که پس از دوازده امامیان بزرگترین جامعهٔ شیعی را تشکیل می‌دهند، عمدتاً در هند و پاکستان و شرق افریقا ـ اسماعیلیان هند در قرن نوزدهم در اینجا سکنی گزیدند ـ پراکنده هستند؛ و تعداد کمتری از آنها در یمن و سوریه و ایران و افغانستان و تاجیکستان در آسیای مرکزیِ شوروی [سابق] و پامیرِ چین زندگی می‌کنند. از سال ۱۹۷۰ به این سو، شمار روز افزونی از اسماعیلیان به چند کشور غربی مهاجرت کرده‌اند؛ بویژه به کانادا، ایالات متحد امریکا، و انگلستان. اسماعیلیان نزاریِ امروزی، از جمله آنهایی که در هند هستند و بیشتر به نام خوجه شهرت دارند، تقریباً همگی کریم آقا خان چهارم را به عنوان چهل و نهمین امام خود می‌شناسند؛ و حال آنکه اسماعیلیان مستعلوی، که در هند بُهره خوانده می‌شوند، همچنان در انتظار ظهور امام غایب خویشند.

پژوهندگان و طلاب کیش اسماعیلی بخوبی از دوره‌های تاریک و مسائل مبهم مربوط به اصل و سرمنشأ، تاریخ، و معتقدات نهضت اسماعیلیه آگاه هستند. برخی از مسائل و دشواریهای پژوهش در این میدان درهم بافتهٔ تحقیقاتی ناشی و منبعث از طبیعت نهضت اسماعیلی است، و حال آنکه برخی دیگر از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که دست کم تا روزگاران اخیر منابع تحقیقاتی در باب اسماعیلیان منحصر به منابع و مآخذ ضد اسماعیلی بوده است. علمای مسلمان شیعه و سنی پیوسته اسماعیلیان را از جملهٔ ملاحده و اهل بدعت به حساب می‌آورند. در نتیجه، آنها در دنیای اسلامی از جمله اقلیتهایی بودند که به وحشیانه‌ترین وجه مورد تعقیب و آزار قرار داشتند، و چه بسیار که

قتل عام می‌شدند. در چنین محیط و اوضاع و احوال دشمنانه‌ای، اسماعیلیان از همان آغاز تاریخ خود راه گریزی نداشتند جز آنکه به اصل تقیه، که از معتقدات شیعه است، توسل جویند؛ یعنی من باب احتیاط عقیدهٔ واقعی خود را مخفی بدارند، و در مواجه با خطر به داشتن مذهبی دیگر تظاهر کنند. در نتیجه، نهضت اسماعیلی، بویژه سازمان تبلیغی و سلسله مراتب مهمّ دینی آن، در نهایت پنهانکاری و اختفا تحوّل پذیرفت. در واقع، می‌توان گفت که اسماعیلیان مجبور شدند به اصطلاح به زندگی زیرزمینی بپردازند؛ و مسلّم است که در چنین حالی به هیچ‌وجه معتقدات فرقهٔ خویش را در نزد کسانی که به کیش اسماعیلی تشرف نیافته بودند فاش نمی‌ساختند. پس باید به خاطر داشت که اوضاع و احوال نامساعدی که کیش اسماعیلی در آن تحوّل می‌یافت، چون دست به دست طبیعت باطنگرای تعالیم اسماعیلی داد، مانع از آن شد که تألیفات زیادی در زمینهٔ تاریخ و معتقدات این فرقه به وجود آید. دورهٔ به اصطلاح «کلاسیک» خلافت فاطمیان تنها استثنای عمده در این مورد است. مع هذا، چنانکه خواهیم دید، پیشرفت تحقیقات جدید در زمینهٔ مطالعات اسماعیلی تنها هنگامی صورت پذیرفت که پایهٔ کار و پژوهش بر همین مقدار ناچیز از میراث ادبیات فرقه‌ای قرار گرفت.

دیگر وجوه ممیّزهٔ کیش اسماعیلی نیز به دشواریهای پژوهش در این میدان کمک کرده است. اختفای اجباری جنبش اسماعیلی برای بقا، عمدتاً به صورت پراکندگی جماعتهای نسبتاً زیاد محلی در منطقه‌ای وسیع تحقق و ادامه یافته است. در نتیجه، تفاوتهای آشکار اجتماعی و اقتصادی و نیز اختلافات قومی و زبانی دست به دست هم داده و مایهٔ جدایی بیشتر جماعتهای اسماعیلی از یکدیگر شده است. همچنین در تاریخ بسیاری از جوامع اسماعیلی انقطاعی حاصل گشته، و برخی از گروهها، همچون دروزیان، حتی از دامن نهضت اسماعیلی جدا شدند. گذشته از این، نهضت اسماعیلی در طول تاریخ دراز خود، که به حدود دوازده قرن می‌رسد، دچار چندین انشقاق بزرگ و کوچک شده، و هر یک از این تحوّلات متضمن علل و اسبابی بوده که تفرق و تنوّع بیشتر در گرایشها و اندیشه‌های اسماعیلی پدیدآورده است. به طور خلاصه، باید گفت که جماعتهای اسماعیلی به شیوه یکسان و یکنواختی یا با تداوم تاریخی دقیقی تحوّل و تکامل نپذیرفته‌اند، بلکه عوامل متعددی دست اندر کار بوده که از تحکیم و ترکیب معتقدات اسماعیلی به شکلی که بتوان از آن به عنوان صورت ارتدوکس کیش اسماعیلی نام برد یا به شکلی که آن را بتوان نمایندهٔ کیش اسماعیلی در یک دورهٔ معین تاریخی دانست

جلوگیری کرده است. در حقیقت در هر پژوهش خاص اسماعیلی، توجه به عوامل زمانی و مکانی و خاصگیهای هر کدام بالاترین درجهٔ اهمیّت را دارد.

باری، تحت چنین شرایط و اوضاع احوالی بود که اسماعیلیان تا سالهای ۱۹۲۰ در قالب مدارک و شواهدی که تقریباً بتمامی توسط مخالفانشان گردآوری یا اغلب جعل شده بود، مورد بررسی و داوری قرار می‌گرفتند. بنابراین، شگفت‌انگیز نیست که مستشرقان قرن نوزدهم، همعنان با صلیبیون و نویسندگان غربی جنگهای صلیبی و اکثریت متکلّمان و فقها و مورخان و ملل و نحل نویسان مسلمان دوران میانه، به چنان تصویر کژومژ و نادرستی از اسماعیلیان پرداخته باشند. اینان، بویژه به اسماعیلیان نزاری ایران و شام به چشم گروهی جانی مطرود، مرموز، و توطئه‌گر می‌نگریستند، و شرح و توصیف و داستانهای بیشمار خصمانه و افسانه‌آمیزی در هاله‌ای از رمز و دژسگالی به هم می‌بافتند تا جنبه‌های مختلف زندگی آنها را تبیین و توصیف کنند. هر آینه، این تصویر کژومژ وناراست از اسماعیلیان، اکنون با آن روشنایی که تحقیقات جدید بر طبیعت و ماهیّت واقعی نهضت آنان افکنده، دستخوش بازنگری جدّی قرار گرفته است.

تحقیق در پیشرفتهای حاصل شده از مطالعات نهضت اسماعیلیه، خود، موضوع دلکشی است. در اینجا کافی است که نکات برجسته و عمدهٔ تحقیقات غربیان را در این زمینه، پیش از پرده دریهای اخیر، مورد بررسی قرار دهیم. این بررسی، برای ارجگذاری واقعی بر دستاوردهای تحقیقاتی جدید در مطالعات اسماعیلی امری گریزناپذیر است. در واقع، در نتیجهٔ همین دستاوردهاست که سرانجام عرضهٔ نظری جامع الاطراف از تحوّل کیش اسماعیلی میسّر گشته است.

غربیان برای نخستین بار، در دهه‌های آغازین قرن دوازدهم از وجود اسماعیلیان آگاه شدند و آن هنگامی بود که جنگجویان صلیبی برای رهانیدن سرزمین مقدّس از زیر سلطهٔ مسلمانان، یعنی ساراسن‌های بی‌دین مؤلفان غربی، عزم جهاد کردند، و با شاخهٔ نزاری فرقهٔ اسماعیلیه تماس یافتند. اما، این تنها در نیمهٔ دوّم قرن دوازدهم بود که مسافران و سیاحان غربی و وقایعنگاران اروپایی جنگهای صلیبی آغاز به گردآوری اطلاعات و نوشتن دربارهٔ اعضای عجیب این فرقه، که پیروان رئیسی مرموز به نام شیخ الجبل[1] بودند، کردند.[1] این اسماعیلیان، که اروپاییان ابتدا در شام با

1) Old Man of the Mountain (le Vieux de la Montagne)

آنها بر خود نهاده بودند، بالاخره در زبانهای اروپایی به اشکال مختلف کلمهٔ «اساسین» شهرت یافتند.

بنیامین تودلایی (تطیلی)،[2] ربّن و سیاح اسپانیایی، که در ۱۱۶۷ در شام به سر می‌برد، یکی از نخستین اروپاییانی است که دربارهٔ اسماعیلیان مطلبی نوشته است.[۲] وی آورده است که در شام گروهی از مردم زندگی می‌کنند که سخت به پیر و رئیس خویش، که او را پیامبر خود نیز می‌دانند، وفادارند. مقر اصلی این مردمان، که بنیامین آنها را حشیشین *(Hashishin)* می‌خواند، در قدموس است. وی همچنین می‌افزاید که همسایگانشان از آنها در وحشتند، زیرا آنها به بهای جان خود حتی پادشاهان را می‌کشند. نیز هموباز برای اولین بار به اسماعیلیان ایران اشاره می‌کند. به روایت او، اینان در ناحیهٔ مُلحت *(mulhet)*[۳] زندگی می‌کنند ـ کلمهٔ مُلحت ظاهراً تصحیفی است از مُلحد عربی (جمعش مَلاحده)، که اصطلاحی است دشنام‌وار که مسلمانان هر «جُددین»[3] و اهل بدعتی را بدان می‌خواندند، و رایجترین لقب برای نامیدن اسماعیلیان بود. باری، نکتهٔ جالب این است که بنیامین با آنکه به وجود رابطه‌ای میان شاخه‌هایی سامی و ایرانی فرقهٔ اسماعیلیه پی برده بود، نتوانسته بود دریابد که مردمان مورد توصیفش در واقع مسلمان بودند.

شرح قدیمی دیگری که از فرقهٔ اسماعیلیه در دست داریم، در یک گزارش سیاسی، مورّخ ۱۱۷۵، آمده است. این گزارش را سفیری که امپراتوری مقدس روم، فردیک اوّل ملقّب به بارباروسا (ریش قرمز)،[4] به مصر و شام گسیل داشته فرستاده است.[۴] این سفیر که بورخارد (Burchard) یا گرهارد (Gerhard) نام داشته است، چنین گزارش می‌دهد که «در محدودهٔ دمشق، انطاکیه، و حلب قومی از ساراسن‌ها در کوهستانها به سر می‌برند که به زبان محلی آنها را هیسیسینی *(Heyssessini)*، و به زبان لاتین اصحاب الجبل می‌نامند. این قوم بدون قانون زندگی می‌کنند... در کوهستانها سکنی دارند و به علت استحکام قلعه‌هایشان تقریباً تسخیرناپذیرند... در میان آنان رئیسی هست که ترسی عظیم در دل امیران و پادشاهان دور و نزدیک ساراسن و نیز مسیحیان

---

2) Benjamin of Tudela

۳) کسی که دارای دینی جدا از دیگران، بویژه دین همگان، است، بدعتگزار. در نوشته‌های دینی پهلوی هم جددین، و هم جدکیش در این معنا به کار رفته است. تمام پانوشتها از مترجم است.

4) Frederick I Barbarossa

مجاور انداخته است. زیرا وی به طور عجیبی عادت به کشتن آنها دارد.» در این گزارش، سپس، توضیح داده می‌شود که رئیس فرقه چگونه فرزندان رعایای خویش را پرورش می‌دهد و از کودکی آنها را در قلاع کوهستانی خویش بار می‌آورد که از فرمان او، بویژه در این مقصد خاص که انجام مأموریت در کشتن امیران و پادشاهان است، بی‌چون و چرا اطاعت کنند.

ویلیام، سر اسقف صور[5] [ویلیام صوری][6]، مورخ معروفی که بخش بزرگی از عمرش را در سرزمین شرقی لاتینی‌ها سپری کرده و در حدود سال ۱۱۸۶ در رم درگذشته است، نخستین وقایعنگار جنگهای صلیبی است که اسماعیلیان را توصیف کرده است. وی شرحی کلی از این فرقه در تاریخ فلسطین خویش، که ضمناً حوادث جنگهای صلیبی را نیز از همان آغاز، در سال ۱۰۹۵ تا ۱۱۸۴، در بردارد، آورده است. او می‌گوید که اعضای این فرقه در اسقف نشین تورتوسا[7] (طرطوشه) زندگی می‌کنند، نزدیک به ۶۰۰۰۰ نفرند، و ده قلعه را با دهکده‌ها و روستاهای اطرافش در تصاحب دارند. وی بر اطاعت محض این مردم از رئیسشان، که ریاستش موروثی نیست بلکه انتخابی است، تأکید می‌گذارد و، سپس، می‌افزاید که مسیحیان و مسلمانان اینها را اسیسینی *(Assissini)* می‌نامند؛ اسمی که اصل و منشاءِ آن به تصدیق خودش بر او مجهول مانده است.[۵]

در ۱۱۹۲، کونراد اهل مونفرا[8]، پادشاه اسمی مملکت لاتینی اورشلیم در صور، به زیر تیغ دو راهب مسیحی افتاد و کشته شد؛ ادعا می‌شد که آن دو از گماشتگان نزاری در جامهٔ مبدّل بودند که از سوی شیخ الجبل فرستاده شده بودند. این حادثه که درست اندکی پیش از مرگ راشدالدین سنان، شیخ الجبل اصلی‌که مدت سی سال بر نزاریان شام حکومت می‌راند، اتفاق افتاد، گروههای فرنگان[9] را سخت تحت تأثیر قرار داد. بیشتر تاریخنگاران اروپایی سومین جنگ صلیبی (۱۱۸۹ـ۱۱۹۲)، آن را مورد بحث قرار داده و، معمولاً، توضیحاتی نیز دربارهٔ فرقهٔ اسماعیلی درافزوده‌اند.[۶] روایت وقایعنگار ژرمنی، آرنلد لوبکی[10] (فت ۱۲۱۲)، بویژه در این میان جالب توجه است. زیرا به نظر می‌آید نخستین منبع غربی است که در آن به شربتی مستی‌آور، که از سوی شیخ الجبل به آنان

---

5) Tyre 6) William of Tyre 7) Tortosa 8) Conrad of Montferrat

۹) Franks، نامی که مسلمانان به اقوام ساکن قارهٔ اروپا داده‌اند.

10) Arnold of Lübeck

که از میان اعضای فرقه در شام می‌بایست به ماموریت قتل گسیل شوند خورانده می‌شد، اشاره‌ای شده است. آرنلد لوبکی می‌افزاید که این ساراسن‌ها به زبان محلیشان هیسسین *(Heissessin)* نامیده می‌شوند.[۷] از قرار معلوم اندک زمانی بعد، در ۱۱۹۴، ملاقاتی میان کنت هانری شامپانی،[۱۱] (فت ۱۱۹۷)، حکمران برجستهٔ مملکت اورشلیم بعد از کونراد، با شیخ الجبل، که در همان اوان جانشین سنان شده بود، در قلعهٔ کهف صورت گرفته است. گیراترین داستانی که پیگیرنده‌های وقایعنامهٔ ویلیام صوری نخست به نقل آن پرداخته، و سپس نویسندگان و مؤلفان متعدد اروپایی، از جمله تاریخنگار ونیزی، مارینو سانو دو تورسلو،[۱۲] و راهب دومینکی، فرانچسکو پی‌پینو، از مردم بولونا[۱۳]، آن را بازگو کرده‌اند و حکایت از آن می‌کند که چسان اسماعیلیان برای نشان دادن درجهٔ وفاداری خویش به رهبرشان از فراز برجهای بلند خویش را به زیر می‌افکنده و جان می‌سپرده‌اند، به زمان این ملاقات برمی‌گردد.[۸]

بتدریج صلیبیون و وقایعنگاران آنها اطلاعات بیشتری دربارهٔ اسماعیلیان کسب کردند. تماسهای رسمی میان فرنگان و پیروان این فرقه، از جمله تماسهایی که منبعث از پرداخت باج به وسیلهٔ اسماعیلیان شام به شهسواران معبد و شهسواران مهمان‌نواز بود، زیادتر شد. به هر حال، مورّخان نیمهٔ اول قرن سیزدهم اطلاعات اندکی دربارهٔ اسماعیلیان بر آنچه اروپاییان از پیش می‌دانستند افزودند. جیمز ویتریایی[۱۴] (فت ۱۲۴۰)، که در ۱۲۱۶ اسقف عکا شد و در پنجمین جنگ صلیبی (۱۲۱۷ ـ ۱۲۲۱) نیز شرکت داشت، هنگامی که از اسماعیلیان شام که تعداد آنها را حدود ۴۰۰۰۰ می‌شمارد، سخن می‌گوید تنها یادآور می‌شود که سر منشاءِ این فرقه در ایران است.[۹] به این ترتیب، وی، برخلاف بنیامین تودلائی، بدرستی وابستگی اسماعیلیان شام، را به شاخهٔ ایرانی فرقهٔ اسماعیلی دریافته است، امّا با این ادعا که اسماعیلیان از اعقاب یهودیان هستند، جیمز دچار اشتباهی خاص خود گشته است. این مطلب را سیاح ژرمنی، تیتمار،[۱۵] که در ربع اول همان قرن از ارض مقدس دیداری داشته، تکرار کرده است.[۱۰] اندکی پس از این، متیو پاریس[۱۶] (فت ۱۲۵۹)، راهب و مورّخ انگلیسی که به‌خاطر معلوماتش دربارهٔ حوادث اروپا میان سالهای ۱۲۳۵ و ۱۲۵۹ معروف و نامبردار بود؛ در نوشته‌های خود چندین بار به

11) Henry of Champagne
12) Marino Sanu do Torsello
13) Pipino of Bologna
14) James of Vitry
15) Thietmar
16) Matthew Paris

اسماعیلیان اشارت کرده است. از همهٔ این اشارات مهمتر شرحی است که وی دربارهٔ رسیدن هیئتی از جانب شیخ الجبل به اروپا، در ۱۲۳۸، برای کمک خواستن از لوئی نهم[17] و هنری سوّم،[18] پادشاهان فرانسه و انگلیس، برای مقابله با خطر قریب‌الوقوع تاتارها ـ نامی که مغولان برای مدتهای مدید بدان نامیده می‌شدند ـ نوشته است.[11]

هر آینه، در نیمهٔ قرن سیزدهم، عمدتاً درنتیجهٔ فعالیتها و طرحهای دیپلوماسی لوئی نهم، که به سن‌لوئی (فت ۱۲۷۰) معروفتر است، اطلاعات مستقیمتری از اسماعیلیان شام و ایران در دسترس قرار گرفت. سن‌لوئی همان پادشاهی است که قبلاً هیئتی اسماعیلی در اروپا به نزد وی گسیل شده بود. وی، اینک هفتمین جنگ صلیبی (۱۲۴۸ ـ ۱۲۵۴) را به سوی ارض مقدّس رهبری می‌کرد. امّا پس از شکست زودرسش در مصر به عکا رفت. و تقریباً برای مدت چهار سال (مه ۱۲۵۰ ـ آوریل ۱۲۵۴) در فلسطین ماند. در طی این دوره بود که پادشاه فرانسه با شیخ الجبل مبادلهٔ سفیر کرد، و روابط دوستانه‌ای را با اسماعیلیان برقرار کرد. ما شرحی ارزشمند از روابط او با نزاریان شام، که از زیر قلم روشن و زندهٔ وقایعنگار فرانسوی، ژان دو ژوئنویل[19] (فت ۱۳۱۷)، بیرون تراویده است، در دست داریم. ژان دو ژوئنویل، که پادشاه فرانسه را در جنگ صلیبی‌اش همراهی می‌کرد، در ارض مقدّس یار صمیمی وی شد.[12]

جالب اینکه ژوئنویل اسماعیلیان نزاری را هم اساسیس *(Assacis)* و هم بدویان (Bedouins) می‌خواند،[13] و حکایت می‌کند که در طی اقامت پادشاه درعکا همچنین سفیرانی از جانب امیر بدویان، که شیخ الجبل خوانده می‌شد، به نزد او آمدند و از وی درخواست تحف و هدایا کردند «به همان رسم که امپراتور ژرمن، پادشاه مجارستان، سلطان بابل، و امیران و شهریاران بسیار دیگر سالانه هدایایی می‌دادند، زیرا می‌دانند که آنان را مجال زیستن و حکم راندن نخواهد بود مگر زمانی که او از آنها رضایت خاطر داشته باشد.» البته فرستادگان بر پادشاه روشن ساختند که «اگر وی آنها را از پرداخت باج و خراج به سرداران شهسواران معبد و شهسواران مهمان‌نواز معاف بدارد رئیسشان به این نیز همان اندازه خشنود خواهد شد». فرستادگان نزاری، بر اثر مداخلهٔ سرداران نامبرده، توفیق نیافتند که نظر مساعد پادشاه را به هیچ یک از دو خواستهٔ خود جلب کنند، به‌رغم آنکه دو هفتهٔ بعد ملاقات دیگری صورت گرفت. سن لوئی که در جست و جوی متحدان جدیدی بود این تماسها را تشویق کرد، و متقابلاً سفرای خود را همراه

17) Louis IX 18) Henry III 19) Jean de Joinville

راهبی عربیدان، به نام ایو برتونی،[۲۰] به نزد رئیس نزاریان فرستاد. در طی این ملاقاتهایی که احتمال دارد در سال ۱۲۵۰ در قلعهٔ اصلی نزاریان، یعنی مصیاف، واقع در مرکز شام، صورت گرفته باشد، ایو با رئیس فرقه «در باب مسائل دینی» گفت و گو کرد. به روایت ژوئنویل ایو بعداً به‌تفصیل دربارهٔ معتقدات دینی نزاریان، آن گونه که خود دریافته بود، به پادشاه گزارش داد. وی گفت که «شیخ الجبل به محمّد [ص] معتقد نیست و از مذهب علی [ع] پیروی می‌کند.» ایو روایت می‌کند که آنان همچنین معتقدند که «وقتی کسی در اجرای فرمان شخصی بالاتر از خویش کشته می‌شود روح مقتول به بدن کسی که مقام و مرتبهٔ بالاتری دارد می‌رود، و لذا از آسایش بیشتری برخوردار می‌شود.» وی این اعتقاد به تناسخ را علّت عمدهٔ اشتیاق نزاریان به کشته شدن در راه اجرای فرمان رئیس خود می‌داند. ژوئنویل که خود نیز اطلاعاتی دربارهٔ اسماعیلیان گرد آورده بود یادآور می‌شود که «تعدادشان به شمار در نمی‌آید، زیرا آنها در ممالک اورشلیم، مصر، و در تمام سرزمینهای مسلمانان (ساراسن‌ها) و کافران زندگی می‌کنند.»[۱۴]

اما هدف عمدهٔ سیاسی لوئی نهم، پادشاه فرانسه، آن بود که به هر نحوی شده است بتواند با مغولان علیه مسلمانان متحد شود. پادشاه در تعقیب این هدف، و برانگیخته از خبر گرایش مغولان به مسیحیّت نسطوری، ویلیام روبروکی[۲۱] را، که یک راهب فرانسیسی در دربار او بود، در رأس یک هیئت غیررسمی به دربار خان بزرگ در مغولستان گسیل داشت. در شرحی که ویلیام از سفر خود، که در ۱۲۵۳ مبادرت به آن کرده[۱۵]، نوشته چندین بار از اسماعیلیان ایران ذکری به میان آمده است. وی مسیر شمالی را برای رفتن به مغولستان انتخاب کرد، از شمال دریای خزر گذشت، و چنانکه یادآور شده است «ارتفاعات خزر و ایران در جنوب، و کوههای مُلیحک *(Mulihec)*، یعنی کوههای اکساسین *(Axasins)*، در شرق [دریای خزر] قرار داشت.» کلمهٔ مُلیحک که وی آن را مُلیدت *(Mulidet)* هم می‌نویسد، و در بعضی تحریرها به‌صورت مُلیک *(Muliech)* و مُسیحت *(Musihet)* هم آمده است، ظاهراً تحریف و تصحیفی از واژهٔ عربی مُلحد یا ملاحده است. منظور ویلیام با مشخص کردن ناحیهٔ اسماعیلیان در شرق دریای خزر، در واقع بایستی اسماعیلیان گرد کوه، واقع در ناحیهٔ قومس، بوده‌باشد، یا دیگر قلاع اسماعیلی شرق ایران. نیز به نظر می‌رسد که وی از نخستین اروپاییانی است که اسماعیلیان ایران را اکساسین و هکساسین *(Hacsasins)* می‌خواند، و حال آنکه تا زمان وی این عنوان خاص

---

20) Yves le Breton   21) William of Rubruck

اسماعیلیان شام بود. بدون تردید، ویلیام این اصطلاحات را از صلیبیون شنیده بود، و خود وی نیز از روابط میان نزاریان ایران و شام آگاه بود.

ویلیام روبروکی نیمهٔ اول سال ۱۲۵۴ را در دربار خان بزرگ، منگوقاآن (فت ۱۲۵۹)، در نزدیکی تختگاه او، در قراقروم، به سر برد. در آنجا مشاهده کرد که اقدامات امنیتی شدیدی نسبت به بیگانگان اعمال می‌شود، و سبب آن بود که «به منگوقاآن خبر رسیده بوده چهل تن از هکساسین *(Hacsasins)* با لباسهایی مبدّل برای کشتن او وارد شهر شده‌اند.» و این امر، چنانکه ویلیام دریافته بود، می‌بایست به تلافی عمل خان بزرگ، که یکی از برادرانش را به «مملکت ملاحده» گسیل داشته و دستور داده بود تا همهٔ ملحدان را بکشد» انجام گرفته شده بوده باشد. خوب است به یاد آوریم برادری که در اینجا از وی سخن می‌رود، همان هولاکو است که در ۱۲۵۳ به سرداری سپاهی گران مغولستان را ترک گفت. در همان زمانی که هولاکوخان، آرام و با تأنی، به سمت مغرب پیش می‌رفت، ویلیام روبروکی نیز در ۱۲۵۴ سفر بازگشت به وطن را آغاز کرده بود. وی در اوت ۱۲۵۵ به عکا رسید، و در آنجا دریافت که سن‌لوئی سال قبل به فرانسه بازگشته بوده است.

سرانجام هولاکو در ژانویهٔ ۱۲۵۶ از جیحون گذشت و، در طی همان سال، ترتیب ویرانی مملکت نزاریان را در ایران داد. امّا کوششهای مغولان برای فتح شام در ۱۲۶۰، با وجود پیروزیهای اولیّه شان درحلب و دمشق، عقیم ماند. پس از سقوط دولت نزاری در ایران، نزاریان شام نخست استقلال خود را حفظ کردند و، برای دفع مهاجمان مغولی از شام، با دیگر مسلمانان همدست شدند. امّا قلاع نزاریان در شام، که از حملات مغولان مصون مانده بود، به دست ممالیک مصر گشوده شد. در ۱۲۷۰، بیبرس اول (۱۲۶۰ـ ۱۲۷۷)، سلطان قدرتمند مملوک که جلوِ مغولان را گرفته و موجب شکستهای سخت و قطعی جنگجویان صلیبی شده بود، با شیخ الجبل وارد مذاکره شد و او را به قبول پرداخت باج و خراج مجبور ساخت. بیبرس تا سال ۱۲۷۳ همهٔ قلاع نزاریان شام را تسخیر کرده بود، و از آن زمان به بعد نزاریان شام رعایای مطیع (البته به صورت یک جامعهٔ خود مختار) ممالیک شدند، و پس از آنها، یعنی بعد از سال ۱۵۱۷، منقاد ترکان عثمانی گشتند.

در این میان معروفترین سیاح اروپایی، یعنی مارکوپولوی[22] ونیزی (۱۲۵۴ـ ۱۳۲۴)، عازم سفر مشهور خود به چین شد. مارکوِی جوان، بنابر آنچه در سفرنامهٔ خویش آورده، پدر و عمویش را که به سفر دوّم خود به دربار قوبیلای (۱۲۶۰ـ ۱۲۹۴)،

---

22) Marco Polo

برادر منگوقاآن و جانشین او، می‌رفتند، همراهی می‌کرده است. پولوها سفر خود را در ۱۲۷۱ از عکا آغاز کردند، در بین راهشان در ۱۲۷۲ از ایران گذشتند؛ و این تقریباً پانزده سال پس از سقوط دولت نزاریان در این سرزمین بود. مارکوپولو که خاطرات سفر خود را در ۱۲۹۸، یعنی پس از آنکه هفده سال در چین به سر برده و، سرانجام، در ۱۲۹۵ به ونیز بازگشته بود، به وسیلهٔ یک منشی به دست کتابت سپرد،[۱۶] آنچه را در ایران از چند تن از بومیان دربارهٔ شیخ الجبل و اسماعیلیان ایران، که آنها را ملحت *(Mulehet)* یا ملست *(Mulcete)* و مانند اینها می‌نامد، شنیده بوده است چنین روایت می‌کند.[۱۷]

شیخ الجبل را به زبان عامه علاءالدین می‌گویند. وی دستور داده بود که درّهٔ میان دو کوه را محصور سازند، و آن را به صورت باغی درآورند؛ بزرگترین و زیباترین باغی که تا آن زمان دیده شده بود. باغی پر از درختان میوه از هر نوع. در آن کاخها و پاویون‌ها به دلکشترین صورتی که می‌توان تجسم کرد ساخته شده بود؛ همه زراندود و با رنگها و نقشهایی دل‌انگیز. و در آن آبراهه‌هایی بود که در آنها شراب و شیر و عسل و آب جریان داشت، و عده‌ای زن از زیباترین زنان جهان که می‌توانستند هر سازی را بنوازند، با صدایی شیرین آواز بخوانند، و به چشمنوازترین شیوه‌ای برقصند. چون شیخ الجبل می‌خواست پیروانش باور کنند که آنجا براستی بهشت برین است، آن را چنان آراسته بودند که حضرت محمّد [ص] بهشت را توصیف کرده بود؛ یعنی باغی زیبا با نهرهایی لبریز از شراب و شیر و عسل و آب و پر از زنان دوست داشتنی برای کامجویی همهٔ ساکنان آن. و به یقین همهٔ مسلمانان آن نواحی باور داشتند که آنجا بهشت است! امّا هیچ کس حق ورود به این باغ را جز آنانکه وی می‌خواست از زمره اشیشین *(Ashishin)* او باشند، نداشت. در وسط باغ قلعه‌ای سر برافراشته بود که چنان بنیاد محکمی داشت که می‌توانست در برابر حملات همهٔ جهانیان مقاومت آورد، و هیچ راه دیگری برای ورود به باغ وجود نداشت. وی عده‌ای از جوانان ولایت را، که سنشان میان ۱۲ تا ۲۰ سال بود و میلی به جانبازی و سربازی داشتند، در دربار خود نگه داشته بود، و مدام در گوششان داستانهایی از بهشت، آنچنانکه حضرت محمّد به پیروان خویش گفته بود، زمزمه می‌کرد. و این جوانان سخنان او را باور داشتند؛ همچنانکه مسلمانان سخنان حضرت محمّد [ص] را. آنگاه وی آنها را در گروههای چهارتایی، شش‌تایی، یا ده‌تایی، هر یک را در زمانی، به باغ بهشت خویش در می‌آورد. امّا قبلاً بدانها نوشابه‌ای می‌خوراند که آنان را به خوابی عمیق فرو می‌برد، آنگاه دستور می‌داد که آنهارا برگیرند و به درون باغ برند. لذا، چون بیدار می‌شدند و چشم می‌گشودند، خویشتن را در باغ می‌یافتند.

سپس، مارکوپولو دربارهٔ تعلیم و پرورش این اشیشین ــ این کلمه معادل انگلیسی کلمهٔ ایتالیایی *Asciscin* است که سرهنری یول[23] (۱۸۲۰ - ۱۸۸۹)،[۱۸] مترجم و مفسر

---

23) Sir Henry Yule

دانشمند سفرنامهٔ مارکوپولو، به کار برده است ـ چنین می‌آورد:

حال باید بگوییم این امیر، که ما او را پیر یا شیخ الجبل نامیدیم، دربار خود را بسیار معظم و باشکوه می‌آراست، و به آن کوه‌نشینان ساده دل پیرامونش باورانده بود که پیامبری بزرگ است. و وقتی که می‌خواست یکی از اشیشین خود را به مأموریتی گسیل دارد، از نوشابه‌ای که پیشتر از آن سخن گفتیم به یکی از جوانانی که در باغ بود می‌خوراند و آنگاه دستور می‌داد او را به درون کاخ وی آورند. بنابراین، وقتی جوان بیدار می‌شد خویشتن را در کاخ می‌دید، نه در باغ بهشت؛ و البته از این امر چندان خشنود نمی‌شد. در این هنگام او را به حضور شیخ الجبل راهنمایی می‌کردند، و وی در برابر او با احترام زیاد، چنانکه گویی در حضور پیامبری راستین قرار دارد، تعظیم می‌کرد. آنگاه امیر از او می‌پرسید از کجا آمده، و او پاسخ می‌داد که از باغ بهشت آمده است؛ و آنجا درست همچنان است که حضرت محمد [ص] در شریعت خود توصیف کرده است. و البته این سخنان در آنانکه حضور داشتند امّا هنوز اجازهٔ ورود به باغ را نیافته بودند، میلی شدید برای رفتن بدانجا برمی‌انگیخت.

به این ترتیب، وقتی که شیخ الجبل می‌خواست امیری را به قتل آورد، به چنین جوانی می‌گفت: «برو و فلان کس را بکش، و چون بازگشتی فرشتگان من ترا به باغ بهشت باز خواهند برد. و اگر کشته شدی، باز من فرشتگانم را گسیل خواهم داشت تا ترا به بهشت باز آورند.» اینچنین سخن خود را بدانها می‌باوراند؛ و چنین بود که او هر فرمانی می‌داد پیروانش به خاطر اشتیاق بازگشت به بهشت موعود او، در اجرای آن از هیچ خطری پروا نمی‌کردند. به این شیوه، شیخ متابعانش را به قتل هر آن کس که می‌خواست از شرش خلاص شود برمی‌انگیخت؛ و نیز به همین ترتیب بود که خوف و هراسی در دل همهٔ امیران افکنده بود و آنان را برای آنکه در صلح و دوستی با وی به سر برند، خراجگزار خویش ساخته بود.

مارکوپولو در پایان داستان خویش می‌گوید که شیخ الجبل نایبانی از جانب خویش در سرزمینهای دمشق و کردستان برگمارده بود، و آنان عیناً از راه و رسم او پیروی می‌کردند. و پایان کار شیخ الجبل وقتی فرا رسید که مغولان در پی سه سال محاصره او و همهٔ پیروانش را کشتند، و نیز قلعه و باغ بهشت او را ویران ساختند. در رابطه با داستان و روایت مارکوپولو، که در طی هفت صد سال گذشته مُدام غربیان آن را تکرار و بازگو کرده‌اند، چندین نکته در خور امعان نظر است.

ممکن است چنین به نظر آیدکه توصیف مارکوپولو ازقلعه شیخ‌الجبل‌راجع به یکی از قلعه های نزاریان در درّهٔ الموت باشد.[۱۹] اما همچنانکه هنری یول، که گویا نخستین کسی است که بدین امر توجه کرده، یادآور شده است «هیچ دلیلی وجود ندارد که تصوّر کنیم مارکوپولو الموت را، که بکلّی خارج از مسیر مسافرت او بوده است، دیده

باشد.»[۲۰] سیاح و جهانگرد ما، که در آن موقع هجده سال داشته است، امکان دارد تفصیلاتی دربارهٔ محل و موقع الموت شنیده باشد؛همچنانکه کل روایت او از اسماعیلیان ایران، به اقرار خود وی، مبتنی بر مشاهدات شخصی نیست. آنچه قطعیت دارد این است که وی ویرانه‌های یک قلعهٔ نزاری را جایی در ایران دیده،[۲۱] امّا تعیین محل این قلعه میسّر نگشته است. این در مشرق ایران، در نواحی اطراف طبس و تون، واقع در قهستان، و ناحیه خشک و بایر جنوب خراسان است که مارکوپولو شرح سفر خود را قطع می‌کند و به بحث دربارهٔ شیخ الجبل می‌پردازد، و محرک این انحراف از ادامهٔ نوشتن یادداشتهای سفرش، ممکن است مشاهدهٔ یک قلعهٔ نزاری بوده باشد.[۲۲] بنابراین، می‌توان چنین استنتاج کرد که قلعهٔ مورد بحث دژ کوهستانی گرد کوه، در نزدیکی دامغان، بوده باشد که بالاخره در ۱۲۷۰، یعنی دو سالی پیش از آنکه هیئت پولوها از خراسان بگذرد و به شمال افغانستان برود، به مغولان تسلیم شده بود؛ یا، به احتمال بیشتر، قلعه‌ای در شرق قهستان. باید به خاطر آورد که اسماعیلیان نزاری قبلاً چندین شهر عمده را در این منطقه زیر استیلای خود داشتند، و شبکهٔ درهم پیچیده‌ای از قلعه‌ها نیز در آنجا پدید آورده بودند.

مارکوپولو، مانند ویلیام روبروکی پیش از وی، در ضمن اشاره به اسماعیلیان ایران، گونه‌ها و شکلهای مختلفی از واژهٔ اساسین *(Assassin)* را به کار می‌برد.[۲۳] امّا وی این نام را تنها بر آن دسته از اسماعیلیان برای به قتلِ آوردن مخالفان گسیل می‌شدند اطلاق می‌کند و، در مقابل، از اسماعیلیانی که به طور کلی، در تمایز با گروه یاد شده، با گونه‌های تصحیف و تحریف شدهٔ کلمهٔ ملحد و ملاحده نام می‌برد. کلمهٔ اساسین در این معنای خاص دلالت بر آن گروه از پیروان فرقهٔ اسماعیلیه دارد که اسماعیلیان نزاری آنها را فدائیان یا فدویان می‌نامیدند. مارکوپولو را باید مسئول به جریان افگندن و اشاعهٔ پرورده‌ترین روایت قصهٔ باغ بهشت شیخ الجبل و ارتباط آن با تعلیم و پرورش فدائیان نزاری، یعنی آن کسانی که جان خویش را برای کشتن دشمنان فرقهٔ اسماعیلیه به خطر می‌افکندند، دانست. و بالاخره باید یادآور شد که مارکوپولو، شاید برای اولین بار در این مورد بخصوص، عنوانِ شیخ الجبل را که خاص رهبر اسماعیلیان شام بوده است، در اشاره به رئیس اسماعیلیان ایران، که بر تفوق آنها بر همدینان شامیشان صریحاً اقرار می‌ورزد، به کار برده است. البته نیازی به تذکر ندارد که علاءالدین محمّد (فت ۶۵۳ / ۱۲۵۵) ـ همان شیخ الجبل علاءالدینِ مارکوپولو ـ فرمانروایِ ما قبل آخر دولت نزاریان در ایران

بود. آخرین حکمران دولت نزاری، رکن‌الدین [خورشاه]، پسر او بود که در ۱۲۵۶ تسلیم مغولان شد، و اندکی پس از آن به فرمان منگو مقتول گشت.

چنانکه یادآور شدیم، استیلای سیاسی و تفوق نزاریان، سرانجام وقتی پایان گرفت که واپسین استحکامات و قلاع آنها در شام تسلیم ممالیک شد. فرنگان خاوری (خاور مدیترانه) نیز به دست بیبرس اوّل، که در ۱۲۷۷ قلمرو فرمانروایی صلیبیون را به باریکهٔ ساحلی کوچکی در شام محدود ساخت، همین سرنوشت را یافتند. پس از آن، در ۱۲۹۱، سپاهیان مملوک بر عکا، واپسین پایگاه مسیحیّت در ارض مقدس، هجوم بردند و آن را متصرف شدند. این تحولات به روابط میان صلیبیون و نزاریان شام نیز پایان داد. باری، تا این زمان نام اساسین به صورتهای مختلف آن و داستانهای راجع به آن گروه اسماعیلی که این نام بر آنها اطلاق می‌شد، به وسیله صلیبیون و سیاحان اروپایی که از ارض مقدّس باز می‌گشتند به اروپا برده شده بود.[۲۴] در واقع، در آغاز قرن سیزدهم، شاعران پرووونسال[24] میان ایثار و سرسپردگی عاشقانهٔ خویش، و وفاداری و جانسپاری اساسین به شیخ الجبل مقایسه به عمل می‌آوردند.[۲۵] اما، آنچه عاقبت الامر در مخیّلهٔ اروپاییان بیشتر مؤثر افتاد، روش آدمکشی نزاریان در ستیز علیه دشمنانشان بود نه فداکاری ایثارگرانهٔ آنها نسبت به رئیس و رهبرشان؛ و این امر، به واژهٔ اساسین معنای تازه‌ای بخشید. واژهٔ اساسین، چنانکه در نیمهٔ اول قرن چهاردهم می‌بینیم، به جای آنکه نام فرقه‌ای را در خاور نزدیک افاده کند، معنای آدمکش حرفه‌ای را به خود گرفته است. قدیمترین نمونه‌های این کاربرد را، که تا امروز نیز باقی مانده است، ظاهراً در نوشته‌های ایتالیاییها می‌توان یافت. شاعر بزرگ ایتالیایی، دانته[25] (۱۲۶۵ ـ ۱۳۲۱)، در کمدی الاهی[26] خویش از آدمکش خیانت پیشه‌ای[27] سخن می‌گوید. تاریخنگار فلورانسی، جوّوانی ویلانی[28] (فت ۱۳۴۸)، حکایت می‌کند که چگونه شهریار لوکا آدمکشان[29] خود را برای کشتن دشمنی به پیزا فرستاد.[۲۶] به این ترتیب، شاهدان نزاریان اسماعیلی در غرب، اسم عام جدیدی بر واژگان بیشتر زبانهای اروپای غربی در افزودند.

هنگامی که جنگجویان صلیبی از اساسین‌ها سخن می‌گفتند، مرادشان در اصل اسماعیلیان نزاری شام بود. بعدها، سیاحان و وقایعنامه‌نویسان اروپایی، این اصطلاح را، به طور عام، برای اسماعیلیان ایران نیز به کار بردند. به هر حال، در اینجا باید خاطر

---

24) Provençal 25) Dante 26) *La Divina Commedia*

27) Le perfido assassin 28) Giovanni Villani 29) i suoi assassini

نشان ساخت که عده‌ای از مخالفان معاصر و مسلمانِ اسماعیلیان، بویژه زیدیان نواحی دریای خزر، اسماعیلیهٔ ایران را نیز حشیشیان نامیده‌اند. عنوان شیخ الجبل نیز داستان مشابهی دارد. این نام در آغاز به وسیلهٔ صلیبیون فقط در ارتباط با رهبر فرقهٔ اسماعیلیه در شام به کار می‌رفت. برنارد لویس،[30] که عمیقتر و کاملتر از هر محقق جدیدی دربارهٔ این اصطلاحات و مطالب مربوط به آنها پژوهش کرده، دریافته است که بعید نمی‌نماید که اسماعیلیان اصطلاح احترام‌آمیز عام اسلامی شیخ را، که در لغت به معنای پیر و بزرگ نیز هست، برای پیشوای خودبه کار برده باشند.[۲۷] امّا صلیبیون معنای کلمهٔ شیخ را درست نفهمیدند، و آن را بر اساس معنای ثانویش در لاتین به *Vetus* یا *Vetulus* یا *Senex* ترجمه کردند نه به معادل دقیقتر آن که *Senior* یا *Dominus* باشد. به هر حال، معنای این عنوان با قلاع و دژهای کوهستانی، که رهبران و رؤسای نزاریان شام در آنها می‌زیستند، پیوند خورد، و از آن اصطلاح پیر یا پیرمرد کوهستان زاده شد. امّا باید دانست که اصطلاح شامی شیخ الجبل را ظاهراً فقط صلیبیون و دیگر منابع غربی و اروپایی به کار می‌برده‌اند، زیرا تاکنون در هیچ منبع و مأخذ فارسی و عربی، که همزمان با اسماعیلیان نزاری دورهٔ الموت بوده باشد، دیده نشده است. در نتیجه، معادل کامل عربی این عنوان، یعنی شیخ الجبل، را باید ترجمهٔ بعدی یکی از صورتهای لاتینی که وقایعنگاران غربی جنگهای صلیبی به کار برده‌اند، صورتی مانند پیر کوهستان، *Vetus de Montanis* دانست.[۲۸]

باری، علاقه‌مندی اروپاییان به فرقهٔ اسماعیلیه ادامه یافت. مارکوپولو، بویژه، آتش تخیلات معاصران خود را برافروخت، و داستان باغ بهشت او را چند تن از نویسندگان در آغاز قرن چهاردهم گرفتند و بازپردازی کردند. از آن جمله باید از رُمانِ بودوئن دو سبورک،[31][۲۹] و نوشتهٔ پی‌پینو راهب یاد کرد که ترجمه‌ای به لاتین از سفرنامهٔ مارکوپولو فراهم آورد و مرتکب این خطای بخشش‌ناپذیر شد که تصوّر کرد اسماعیلیان شام نیز مقهور مغولان شده بودند. در این ارتباط همچنین باید از یاکوپو د/اکوی،[32] یک راهب دومینیکی، یاد کرد که به نحو گیج‌کننده‌ای روایت مارکوپولو را با چند حادثهٔ غیر مرتبط دربارهٔ تاتارها درهم آمیخته است.[۳۰] هر آینه، مشهورتر از همهٔ اینها شرحی است که اُدوریک پوردِنونی[33] (فد ۱۳۳۱)، مبلّغ و سیاح فرانسیسی، از اهالی

30) Bernard Lewis
31) Bauduin de Sebourc
32) Jacopo d'Acqui
33) Odoric of Pordenone

شمال ایتالیا، که در طی سالهای ۱۳۲۳ ـ ۱۳۲۷ از چین دیدار کرده، در سفرنامهٔ خویش آورده است. اُدوریک در هنگام مراجعتش، حوالی سال ۱۳۲۸، ظاهراً از شمال ایران، در امتداد دریای خزر، عبور کرده و در آنجا سرزمین و ایالتی را دیده است که آن را ملیستورت *(melistorte* یا *millistorte)* (احتمالاً تحریف و تصحیف ملاحده) می‌نامیده‌اند.[۳۱] وی در شرح خود،[۳۲] که می‌تواند راجع به درّه الموت بوده باشد، روایت مارکوپولو را تقریباً بتمامی نقل و تکرار می‌کند.

و در این ایالت مرد سالخورده‌ای بود که پیر کوهستان یا شیخ الجبل نامیده می‌شد، و وی بر گرد دو کوه بارویی ساخته بود تا آن دو کوه را محصور سازد. در درون این بارو، ظریفترین و بلورینترین چشمه‌های جهان قرار داشت. و در پیرامون چشمه‌های یاد شده، زیباترین دوشیزگان و بهترین اسبها به تعداد زیاد وجود داشتند و، در یک کلمه، هر آنچه بتوان برای آرامش و آسایش و خوشی جسمانی ابداع کرد در آنجا آماده بود؛ و از این رو ساکنانش آن مکان را بهشت می‌نامیدند. پیرمرد یاد شده هر گاه جوان مناسب و دلیری را می‌دید، او را بـه درون بـهشت راه مـی‌داد. گذشته از این، در میان برخی از آبراهه‌ها شیر و شراب را به فراوانی به جریان می‌انداخت. این پیرمرد چون از مغزش خطور می‌کرد از کسی انتقام بستاند یا امیر و شهریاری را بکشد [از این گونه جوانان استفاده می‌کرد]... و لذا، همهٔ سلاطین مشرق زمین از وی در بیم و هراس بودند و باج و خراج گزافی بدو می‌پرداختند.

چند سالی بعد، یعنی در ۱۳۳۲، رساله‌ای به فیلیپ ششم، پادشاه فرانسه، آن هنگام که خویشتن را برای یک لشکرکشیِ تازه به ارض مقدس آماده می‌ساخت، تقدیم شد. این کتاب که در حکم یک راهنما بود، به پادشاه فرانسه توصیه‌هایی را به‌تفصیل عرضه می‌داشت که حاصل مدت توقف طولانی مؤلف آن در ارمنستان و دیگر نقاط خاور نزدیک بود. نویسنده رساله که به اختلاف او را بروکاردوس[۳۴] نامی یا راهب دومینیکن فرانسوی، ریمون اتین،[۳۵] یا شاید ویلیام ادم[۳۶] دومین اسقف اعظم سلطانیه در شمال غربی ایران در طی سالهای ۱۳۲۲ ـ ۱۳۲۴، دانسته‌اند، اساسین‌ها را از جملهٔ مردمان خطرناک منطقه شمرده است. از قرار معلوم، مؤلف نه هیچ گونه تماس و ارتباط مستقیمی با این گروه دینی که بیگناهان را به خاطر پول می‌کشته‌اند داشته، و نه آنها را در مکان معینی قرار داده است. به هر حال، وی پس از آنکه جنایات بیشمار آنها را باز می‌گوید، به پادشاه هشدار می‌دهد که خویشتن را با مطالبهٔ مدرک عدم سوء پیشینه از کارگزاران دستگاه و دربار شاهی خود از خطر آنها در امان نگه دارد.[۳۳] باری، این نصایح موردی

34) Brocardus   35) Raymond Étienne   36) William Adam

برای اجرا پیدا نکرد. زیرا آن جنگ صلیبی که نقشه‌اش کشیده شده بود هرگز وقوع نیافت.

در قرن شانزدهم، هنگامی که مراکز نهضت اسماعیلی به یمن و هند منتقل شد، نزاریان خاورمیانه، که اینک شمارشان بسیار کاهش پذیرفته بود، یا در اختفا و پنهانی زندگی می‌کردند، مانند اسماعیلیان ایران، یا به صورت رعایای مطیع امپراتوری عثمانی درآمده بودند. در نتیجه، مدارک اروپاییان دربارهٔ اسماعیلیان در دورهٔ رنسانس[۳۷] (تجدید حیات فرهنگی اروپا) معدود و فاصله‌مند است. اکنون، تنها مبلغ یا سیاحی که به ارض مقدس سفر کرده است، گاه و بیگاه بدانها اشاره می‌کند. اما، تحقیقات غربیان همچنان بر پایهٔ مشاهدات و برداشتهای قبلی صلیبیون ادامه داشت. مثلاً راهب دومینیکی، فلیکس فابری[۳۸]، که میان سالهای ۱۴۸۰ و ۱۴۸۴ دو بار از ارض مقدس دیدار کرده است، از اساسین‌ها در زمرهٔ مردم آن منطقه یاد می‌کند،[۳۴] و خیالپردازانه تکرار می‌کند که:

سرکردهٔ آنها جوانانشان را وامی‌دارد تا زبانهای مختلف را فراگیرند، و آنها را به دیگر کشورها و ممالک می‌فرستد تا در آنجا به خدمت پادشاهان درآیند؛ به این قصد که وقتی زمان اقتضاکند، خدمتگزار هر پادشاه بتواند او را با زهر یا وسیلهٔ دیگر از پای درآورد. اگر پس از کشتن سلطانی خدمتگزار بتواند جان سالم به در برد و به سرزمین خود باز گردد، افتخار و ثروت و مقام عالی، به پاداش، نصیبش می‌گردد. و اگر گرفتار آید و کشته شود، در موطنش به عنوان شهید از او ستایش می‌کنند.[۳۵]

دیری نگذشت که مشاهدات و روایات دست اول با تحقیقات علمی‌تری تکمیل گشت. به نظر می‌رسد نخستین رسالهٔ منفردی که سراسر به موضوع اسماعیلیه اختصاص داده شده است، متعلق به دنیس لبی دو باتیلی[۳۹] باشد که یکی از پایوران[۴۰] دربار هانری چهارم، پادشاه فرانسه، بوده است.[۳۶] مؤلف پس از آنکه در ۱۵۸۹ هانری سوم، پادشاه فرانسه، به دست یک راهب ژاکوبن، که وی او را - *un religieux assasin* *porte - couteau*" می‌نامد، به زخم خنجر کشته شد، سخت به مسئلهٔ احیای قتلهای سیاسی در اروپا توجه پیدا کرد. مؤلف، بیمناک از وجود آدمکشان بالقوه در فرقه‌های مذهبی جهان مسیحیّت، در ۱۵۹۵ بر آن شد تا رساله‌ای کوتاه دربارهٔ خاستگاه واقعی کلمهٔ اساسین، که در فرانسه رواج تازه‌ای یافته بود، و تاریخچه فرقه‌ای از مسلمانان که این

---

37) Renaissance   38) Felix Fabri   39) Denis Lebey de Batilly

۴۰) صاحب منصب شهربانی و کشوری

واژه در اصل بدان تعلّق داشت و وی پیروان آن را *"les premiers et anciens assasins d'entre les Sarrasins et Mahometans"* می‌خواند، بنویسد. باری، این تألیف صرفاً بر پایهٔ وقایعنامه‌های اروپایی نوشته، و در آن شرح و روایات این وقایعنامه‌ها، به شیوه‌ای درهم و برهم، با گفته‌های مارکوپولو آمیخته شده بود. و در آن هیچ نکتهٔ تازه‌ای، بر آنچه اروپاییان از سه قرن پیش دربارهٔ این موضوع می‌دانستند، افزوده نشده بود.

دومین اثر مهم بعدی در این زمینه در ۱۶۵۹ انتشار یافت، و آن هنگامی بود که هنریکوس بنگرتوس[۴۱] به ویرایش و چاپ وقایعنامهٔ آرنلد لوبکی همّت گماشت. ویراستار دانشمند آلمانی در یادداشتهای توضیحی خود بر این کتاب به اختصار دربارهٔ فرقهٔ اسماعیلیه بحث کرد، و تقریباً نام تمام مؤلفان لاتینی را که از اساسین‌ها نام برده بودند و وی از آنها آگاهی داشت برشمرد.[۳۷] امّا بنگرتوس نیز گمان برده بود که این مغولان بودند که قدرت نزاریان شام را در هم شکستند. برای مدتی این اشتباه را بسیاری از دانشمندان و محققان مرتکب می‌شدند. از آن جمله است ژان فیلیپ براتیه[۴۲] (۱۷۲۱ـ۱۷۴۰)، نویسندهٔ پرکار فرانسوی. وی در ترجمهٔ سفرنامهٔ بنیامین تودلائی از زبان عبری به فرانسه، این عقیدهٔ غلط بنیامین را که نزاریان ایران را تابع رئیس فرقهٔ شام می‌دانست تصحیح کرد.[۳۸] در اینجا باید افزود که در قرن هفدهم ریشه‌شناسی واژهٔ اساسین مدتهای مدید بود که در اروپا فراموش شده بود. در نتیجه، تعداد روزافزونی از علمای فقه اللغه و فرهنگ نویسان شروع به جمع‌آوری گونه‌های مختلف این کلمه کردند؛ آنچنانکه در مآخذ و منابع اروپایی به کار رفته بود، مانند *Accini*، *Arsasini*، *Assassi*، *Assassini*، *Assessini*، *Assissini*، *Hesesin*، *Heyssessini*، و غیره. و همچنین صورت حشیشین که تنها بنیامین تودلائی آن را ذکر کرده بود. ریشه شناسیهای جدید زیادی نیز پیشنهاد شد. شارل دو فرسن دو کانژ[۴۳] (۱۶۱۰ـ۱۶۶۸)، که واژهٔ اساسین را در لغتنامهٔ لاتینی قرون وسطای خود،[۳۹] که نخستین بار در ۱۶۷۸ به چاپ رسید، مورد بحث قرار داده است، یکی از معروفترین پیشگامان در این زمینه بود. چند تن از دانشمندان معاصر، از جمله ژیل مناژ[۴۴] (۱۶۱۳ـ۱۶۹۲) و انبوهی از دانشمندان متأخر، بدو پیوستند، و مدخلهای مشابهی در واژه نامه‌های ریشه شناختی خود بدین نام تخصیص دادند.

نخستین پیشرفت شایان در بررسی اسماعیلیان باچاپ کتاب دایرةالمعارف‌گونهٔ

41) Henricus Bengertus 42) Johann Philipp Baratier

43) Charles du Fresne du Cange 44) Gilles Ménages

بارتلمی د/اربلو[45] (۱۶۲۵ ـ ۱۶۹۵)، که پس از مرگش در ۱۶۹۷ انتشار یافت، آغاز گردید.[۴۰] این اثر پیشتاز در شرقشناسیِ غربی، که تمام موضوعات مربوط به مشرقِ زمین اسلامی را در برداشت، تا اوایل قرن نوزدهم کتاب مرجع استاندارد در اروپا باقی ماند. د/اربلو، مستشرق نامبردار فرانسوی و مؤلف این کتاب، هرگز خود مشرق زمین را ندیده بود. امّا منابع مختلف فارسی و عربی و ترکی را خوانده، و از آنها در نوشتن دانشنامهٔ خود بهره گرفته بود. در نتیجه، وی اینک مطالبی به‌تفصیل دربارهٔ تاریخ و دین اسلام، که تا آن زمان برای اروپاییان ناشناخته بود، عرضه داشت. همچنین او توانست اسماعیلیان را درست‌تر بشناسد و آنها را در زمینهٔ وسیعتر دین اسلام مورد بررسی قرار دهد. د/اربلو در تعدادی از مدخلهای دانشنامهٔ خود مانند «باطنیه» (Bathania)، «قَرمَط» (Carmath)، «فاطمیّه» (Fathemiah)، «اسماعیلیون» (Ismaelioun)، «ملاحده» (Molahedoun)، و «شیعه» (Schiah) بروشنی نشان داد که اسماعیلیان در حقیقت یکی از فرق عمدهٔ اسلام شیعی بودند، و خود بعداً به دو گروه عمده تقسیم شده‌اند؛ اسماعیلیان افریقا و مصر (فاطمیان)، و اسماعیلیان آسیا (که ملاحدهٔ کوهستان هم نامیده می‌شدند). وی می‌گوید که گروه اخیر مسندشان در الموت بوده و به وسیلهٔ حسن صباح بنیان یافته بودند، و پس از وی هفت امیر دیگر ریاست آنها را بر عهده داشته‌اند.

در طی قرن هجدهم، تحقیقات اروپاییان در این زمینه، اندکی بیشتر از آنچه د/اربلو عرضه داشته بود پیشرفت حاصل کرد. تامس هاید،[46] از اساتید دانشگاه آکسفرد، هنگام بحث دربارهٔ ریشه‌شناسی واژهٔ اساسین، به خوانندگانش اطمینان می دهد که مأمن و سکونتگاه بسیاری از اصحاب این فرقه، که از منطقهٔ کردستان آمده‌اند، کوه لبنان است، و اساسین معروف در واقع اصلشان از کردستان بوده است.[۴۱] یوزف سیمونیوس السمعانی[47] (۱۶۸۷ ـ ۱۷۶۸)، که به خانوادهٔ شرقشناسان معروفِ شام، ماریونی، تعلق داشت و در زمرهٔ کتابداران کتابخانه واتیکان بود، اشارات مختصری به فرقهٔ اساسین کرده، و ریشه‌شناسی خاص خود را از این نام بیان داشته است.[۴۲] مبلغان دینی اروپایی، سیاحان، و تاریخنگاران دیگر اروپایی قرن هجدهم نیز اشاراتی به اصحاب این فرقه در آثار خود کرده‌اند.[۴۳] از این میان، پیر الکساندر دو لا راوالیه[48] (۱۶۹۷ ـ ۱۷۶۲)، اسقف فرانسوی، مشروحتر از دیگران قلمفرسایی کرده است، امّا نوشتهٔ او بیشتر منحصر به

---

45) Barthélemy d'Herbelot
46) Thomas Hyde
47) Joseph Simonius Assemani
48) Pierre Alexandre de la Ravalière

مطالبی است راجع به قتل کونراداهل مونفرا و طرح دو سوء قصد نافرجام به جان فیلیپ دوم، ملقب به فیلیپ اوگوست، و سن لوئی، پادشاهان فرانسه، به وسیلهٔ نزاریان شام.[۴۴] اینک دروزها نیز، که شاخه‌ای جدا شده از اسماعیلیان هستند، برای اولین بار مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفتند.[۴۵] امّا مهمترین ره‌آورد قرن هجدهم، راجع به مطالعات اسماعیلی، دو مقاله بود که در ۱۷۴۳ به وسیلهٔ یک فرانسوی که شرقشناس هم نبود، به نام کامیل فالکونه[49] (۱۶۷۱ - ۱۷۶۲)، در برابر فرهنگستان سلطنتی سنگ نبشته ها و ادبیات[50] خوانده شد. در این خطابه‌ها که در ۱۷۵۱ به چاپ رسید، فالکونه، پس از بررسی تألیفات و آثار متقدمان غربی خویش شرحی خلاصه از تاریخ و دین نزاریان ایران و شام، با اشاره به منشأ و خاستگاههای اسماعیلیان، و نیز ریشه‌شناسی جدیدی از واژهٔ اساسین عرضه داشت. فالکونه، که هیچ یک از زبانهای شرقی را نمی‌دانست، در تحقیق خویش کلاً به نوشته‌های د/ اربلو وترجمه‌های دیگر منابع شرقی اتکا و استناد ورزیده بود.

تا سالهای اولیهٔ قرن نوزدهم هنوز تحقیقات مربوط به اسماعیلیان منحصراً از دیدگاه محدود و متعصبانهٔ صلیبیون انجام می‌گرفت؛ و این عمدتاً به خاطر آن بود که استفاده از منابع شرقی به اندازه‌ای که بتواند در خور اعتنا باشد هنوز در اروپا باب نشده بود. سیمون السمعانی، (۱۷۵۲ - ۱۸۲۱)، رئیس دیر، از برادر زادگان یوزف سیمونیوس السمعانی، که قسمت اول زندگیش را در طرابلس به سرآورده و در آنجا مطالبی دربارهٔ اسماعیلیان معاصر شام شنیده بود و بعدها استاد زبانهای شرقی در مدرسه‌ای مذهبی در پادوا، در ایتالیا، گشت، در ۱۸۰۶ مقالهٔ خصومت‌آمیزی دربارهٔ فرقهٔ اسماعیلیه نوشت.[۴۶] وی همچنین ریشه‌شناسی جدیدی برای کلمهٔ آسیسانا (*Assissana*)، که معتقد بود نام اصلی نزاریان بوده است، پیشنهاد کرد. به عقیدهٔ او کلمهٔ اساسینی (*Assassini*) تصحیف کلمهٔ اسیسانی (*Assissani*) است، واین واژهٔ اخیر با لغت عربی الصّیصه (*assissath*)، به معنای صخره و قلعه، ارتباط و پیوند دارد؛ به این ترتیب الصّیصانی (*Assissani*) یعنی کسی که در دژهای کوهستانی به سر می‌برده است. السمعانی همچنین توجیه و توضیح ریشه شناختی قدیمی‌تری را هم قبول داشت. بنابراین توجیه واژهٔ اساسینی صورت خرابشدهٔ حساسینی بود، و آن به نام بنیانگذار فرقهٔ نزاری، یعنی حسن، راجع بود. این نظر نخست در یکی از همان خطابه‌های به اصطلاح تاریخی دربارهٔ

49) Camille Falconet 50) Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres

اساسین‌ها، که شرح درهم برهمی است از فرقهٔ نزاری و در آن باز اصل نزاریان به کردها رسانیده شده است، تعقیب شد،[۴۷] و سپس در نوشتهٔ دیگری، که واپسین کوشش ناموفق در عرضهٔ توضیحی برای نام اساسین بود، دنبال گشت.[۴۸]

در این میان، با تأسیس مدرسهٔ زبانهای زندهٔ شرقی،[51] در پاریس، در ۱۷۹۵، شرقشناسیِ علمی آغاز شد. بارون انتوان ایساک سیلوستر دو ساسی[52] (۱۷۵۸ - ۱۸۳۸)، برجسته‌ترین شرقشناس زمان خویش، نخستین استاد زبان عربی در مدرسهٔ جدید التأسیس زبانهای شرقی گشت، و در ۱۸۰۶ به استادی کرسی جدید زبان فارسی در کلژ دو فرانس[53] منصوب شد. بعداً، وی مدیر این هر دو مدرسه و نیز رئیس و منشی دائمی فرهنگستان سنگنبشته، گردید. با افزایش روزافزون تعداد دانشجویان و همچنین حوزهٔ وسیعی از کارگزاران و شاگردان، دو ساسی این امتیاز را یافت که استاد و راهنمای بیشتر شرقشناسان برجستهٔ نیمهٔ اول قرن نوزدهم باشد.[۴۹] در همین ایام، با لشکرکشیِ سالهای ۱۷۹۸ - ۱۷۹۹ ناپلئون به مصر و شامات، مطالعات شرقشناسی تکان شدیدی خورد. به دنبال این تحوّلات تعداد شرقشناسان، به طرز چشمگیری، بویژه در فرانسه و آلمان و در کرسیهای شرقشناسی در دانشگاههای اروپایی، افزایش یافت. این افزایش علاقه به شرقشناسی در انتشار نشریه‌های تخصصی، که با نشر گنجینه‌های مشرق زمین[54] در ۱۸۰۹ آغاز گشت، و نیز در ایجاد انجمنهای علمی ظهور و بروز یافت. انجمن آسیایی[55] (سوسیته اسیاتیک) در ۱۸۲۲ تأسیس، ودو ساسی نخستین رئیس آن شد، و به دنبال آن انجمنهای دیگری بنیاد یافت که نقش مهم در تسهیل فعالیتهای تحقیقاتی خاورشناسان ایفا کردند.

این سیلوستر دو ساسی بود که علاقه به تحقیق در مذهب دروزیان را در تمام عمر از دست ننهاد،[۵۰] و هم او بود که سرانجام به حلّ معمّای نام اساسین توفیق یافت. دو ساسی، با بهره‌گیری از مجموعهٔ نسخه‌های عربی کتابخانهٔ ملی، در پاریس، خطابهٔ مهمی در این باره تهیه کرد که در ماه مه ۱۸۰۹ در برابر انستیتوی فرانسه خوانده شد.[۵۱] در این خطابه تمام توضیحات و توجیهات پیشین را بررسی و رد کرد و، یکبار و برای

51) École des Langues Orientales Vivantes

52) Antoine Isaac Silvestre de Sacy

53) Collège de France

54) *Fundgruben des Orients*

55) Société Asiatique

همیشه، نشان داد که واژهٔ اساسین با کلمهٔ عربی حشیش ارتباط دارد، و مراد از آن بنگ[۵۶] است، محصولی مخدّر از کانابیس ستیوا.[۵۷] وی به وجه دقیقتری نظر داد که همهٔ صورتهای عمدهٔ این کلمه (مانند اسیسنی و اساسینی)، که در اسناد لاتینی صلیبیون و در زبانهای مختلف اروپایی آمده، از دو صورت متبادل عربی، یعنی حشیشی (جمعش حشیشیّه یا حشیشیین) و حشاش (جمعش حشاشین)، گرفته شده است. دو ساسی توانست متنهایی را به زبان عربی، بویژه از وقایعنامه نویس شامی، ابوشامه (۵۹۹-۶۶۵ / ۱۲۰۳-۱۲۶۷)، به شاهد بیاورد که در آنها پیروان فرقهٔ نزاری حشیشی خوانده شده‌اند، حال آنکه نتوانست همین کار را برای دومین صورت عربی که حدس می‌زد باید ریشهٔ گونه‌های دیگر اروپایی باشد انجام دهد. از آن زمان تاکنون نیز متنی پیدا نشده است که شاهد استعمال واژهٔ حشاش، که صفت عام است برای مصرف کنندهٔ حشیش، باشد. از این رو، چنانکه لویس استدلال کرده است، این بخش از نظریهٔ دو ساسی را، با همهٔ لواحقش، باید به دست فراموشی سپرد. پس چنین به نظر می‌رسد که همهٔ صورتهای مختلف نام اساسین، تصحیف و تحریف شدهٔ واژهٔ عربی حشیشی و صورتهای جمع آن است.[۵۲]

دو ساسی همچنین در باب اینکه چرا این نام بر نزاریان اطلاق شده است حدسهایی زد. وی تردیدی نداشت که حشیش، یا مرجحاً شربتی ممزوج با حشیش، به نحوی به وسیلهٔ نزاریان استعمال می‌شده است. اما، برخلاف بعضی از مستشرقان دیگر، این عقیده را تأیید نمی‌کرد که پیروان فرقهٔ نزاریه را به جهت اعتیاد به این شربت شادی‌آور و نیروبخش حشیشی می‌گفته‌اند. نیز وی امکان استعمال مداوم این داروی ناتوانی‌آور را به وسیلهٔ فدائیان اسماعیلی، که فکر می‌کرد اصطلاح حشیشی در اصل صرفاً به آنها اطلاق می‌شده است، رد کرد. دو ساسی معتقد بود که حشیش در آن روزگار جزءِ مایملک سری رؤسای نزاری بوده است و آنان به شیوه‌ای منظم آن را برای القای رؤیای بهشت در فدائیان و اطاعت کورکورانه آنان به کار می‌برده‌اند. به عبارت دیگر، دو ساسی با آنکه الزاماً واقعیت باغ بهشتی را که فدائیان دارو خورده را بدان می‌بردند نمی‌پذیرد، مع‌هذا به نحوی خود را با داستان معروف باغ بهشت، که مارکوپولو و دیگران دربارهٔ اعمال و رفتار فرضی نزاریان روایت کرده‌اند، پیوند می‌زند.[۵۳]

از روزگار آرنلد لوبکی، دانشمندان بسیاری این قصه را که رؤسای نزاری برای در ضابطه داشتن فدائیان و انگیختن آنها به کارهایی که می‌خواسته‌اند، پنهانی حشیش

56) Indian hemp 57) cannabis sativa

به خورد آنها می‌داده‌اند پذیرفته‌اند. امّا حقیقت این است که نه متون اسماعیلی که در روزگاران اخیر به دست آمده است و نه هیچ منبع و مأخذ مهم اسلامی معاصری، به استعمال واقعی حشیش به وسیلهٔ فدائیان، خواه همراه با باغ بهشت خواه بدون آن، اشارتی ندارند. بنابراین، چنانکه لویس و هاجسن دنبالهٔ بحثها را گرفته‌اند، روایات مختلف این قصه را که زمانی قبول عام یافته بود، باید به عنوان داستانی افسانه‌آمیز نادیده گرفت.[۵۴]

مصرف و تأثیرات حشیش در آن روزگار کاملاً شناخته شده بوده است، و استعمال کلمهٔ حشیشیّه خود بهترین شاهد بر آن است. بنابراین، این دارو و مادّهٔ مخدّر نمی‌توانسته است، چنانکه دو ساسی می‌گوید، ملک مطلق و سرّی رؤسای نزاری بوده باشد. گذشته از این، این نام را بندرت مؤلفان مسلمان به کار برده‌اند. آنها، برخلاف صلیبیون و دیگر اروپاییان، ترجیح می‌دهند که افراد فرقهٔ نزاری را به نامهایی مذهبی همچون باطنیّه و تعلیمیّه و، یا به صورت ساده‌تر، اسماعیلیه و نزاریّه بخوانند؛ و این در صورتی است که نخواهند نامهای دشنامواری همچون ملاحده را بر آنها اطلاق کنند. باری، تنی چند از مورخان مسلمان معاصر، که بیشتر در قرن سیزدهم می‌زیسته‌اند، گاه و بیگاه اصطلاح حشیشیه را در اطلاق بر نزاریان شام به کار برده‌اند؛ در بعضی از متون زیدی ناحیهٔ بحر خزر نیز کلمهٔ حشیشی در مورد نزاریان ایران به کار رفته است.[۵۵] از قرار معلوم، این اصطلاح فقط یک بار در متون اسماعیلی که تاکنون شناخته شده استعمال شده است؛ و آن در رساله‌ای احتجاجی از خلیفهٔ فاطمی، الآمر باحکام الله، است که در حدود سال ۱۱۲۰ علیه مخالفان نزاری خود، که سرانجام وی را در ۱۱۳۰ به قتل رسانیدند، نوشته شده است. امّا در این رساله نیز کلمهٔ حشیشیهٔ برای نزاریان شام به کار برده شده، و هیچ توضیحی نیز دربارهٔ اصل و اشتقاق آن نیامده است.[۵۶]

به اغلب احتمالات، نام حشیشیه به عنوان نوعی توهین و دشنام بر نزاریان اطلاق می‌شده است. نزاریان از قبل مورد طعن و لعن بسیاری از مسلمانان دیگر بودند، و از این رو در خور آن می‌نمودند که رفتار و معتقداتشان مورد هر گونه داوری تحقیرآمیز دیگری قرار گیرد. به عبارت دیگر، این طور به نظر می‌رسد که نام حشیشیه باز تابانندهٔ نوعی انتقاد و خرده‌گیری از نزاریان است نه توصیف واقعی اعمال و رفتار پنهانی آنها. در واقع، این نام حشیشیّه بوده که مایهٔ پدید آمدن قصه‌ای تخیّلی دربارهٔ استعمال حشیش و باغ بهشت گشته بوده است؛ قصه‌ای که رفتار و کردار نزاریان را، که از جهاتی دیگر برای غربیان نامعقول و غیرمنطقی می‌آمده، توجیه می‌کرده است. حتی مستَنْبَط از اخلاق و

سلوک زاهدانهٔ حسن صبّاح، وفاداری و سرسپردگی فدائیان نزاری امری غیرعادی و منحصر نبوده و در میان فرقه‌های اولیّهٔ شیعه همچون مغیریّه و منصوریه نظیر و مانند داشته است؛ زیرا آنان نیز سرشار از روح برگزیدگی و حسّ فداکاری و جان‌نثاری بودند. در روزگاران جدید نیز، رفتارهای مشابهی از برخی از گروههای مسلمان که الهامبخش آنها فلسفه شهادت شیعی بوده سرزده است؛ از آن جمله، بویژه باید از فدائیان اسلام، در ایران، یاد کرد.

خطابهٔ دو ساسی، با وجود نقایصش، رویدادی بزرگ در تحقیقات اسماعیلی در اروپا بود، و راه را برای کوششهای منظمتری برپایهٔ منابع شرقی در مورد کیش اسماعیلی، و چندین بررسی صرفاً تاریخی در این زمینه برای چند دههٔ آینده باز کرد. اتین مارک کاترمر[۵۸] (۱۷۸۲ ـ ۱۸۵۲)، چند اثر کوچک دربارهٔ فاطمیان و نزاریان به چاپ رسانید.[۵۷] نیز در خور یادآوری است که این شرقشناس بزرگ، برای نخستین بار، بخشی از تاریخ معروف رشیدالدین فضل‌الله را، که مربوط به نزاریان می‌شد، چاپ کرد و در اختیار دانشمندان قرار داد؛ و این بخش و بخش اسماعیلیان و نزاریان تاریخ جهانگشای جوینی قدیمیترین مراجع تاریخی فارسی دربارهٔ نزاریان هستند. یک شرقشناس فرانسوی دیگر، به نام ژوردن،[۵۹] در ۱۸۱۳ بخش نزاریان ایران تاریخ میر خواند را تصحیح و ترجمه کرد، و همراه با خلاصه‌ای در باب نزاریان به چاپ رسانید.[۵۸] در این میان، دو ساسی به پژوهش کلیتر و وسیعتر خود دربارهٔ اسماعیلیان ادامه داد. در کتابی که مقدر بود واپسین اثر او باشد و نتیجهٔ بیش از سی سال بررسی در مذهب دروزیان بود، دیباچه‌ای طولانی دربارهٔ اصل و منشأ و تاریخ اولیّهٔ نهضت اسماعیلی نگاشت.[۵۹] در این دیباچه بود که وی به‌تفصیل از معتقدات اسماعیلیان، از جمله فرایند تشرّف نُه مرحله‌ای آنها برای نوکیشان، سخن گفت، و عبدالله بن میمون القداح را، که شخصیّتی متنازعٌ‌فیه بود، به عنوان بنیانگذار واقعی نهضت اسماعیلی معرفی کرد و در این مورد ادعای خویش را بر اساس رسالهٔ جدلی ضد اسماعیلی مفقودالاثر به قلم اخو محسن گذاشت که پاره‌هایی از آن در یکی از تألیفات نویری نقل شده بود. در حقیقت، شیوهٔ عمل و تعبیرات دو ساسی دربارهٔ آغاز کار اسماعیلیان را خیل عظیمی از مستشرقان تا ایّام اخیر ادامه می‌دادند.[۶۰]

باری، از میان تمام آثار مربوط به اسماعیلیان، که غربیان در طول نیمهٔ اول قرن

58) Étienne Marc Quatremère　　59) Jourdain

نوزدهم پرداختند، اثری بیشترین خواننده را یافت که از زیر قلم مستشرق و سیاستمدار اتریشی، یوزف فون هامر ـ پورگشتال،[۶۰] (۱۷۷۴ ـ ۱۸۵۶) بیرون آمد. فون هامر، مانند بسیاری دیگراز شرقشناسان عصر خویش، بویژه در آلمان و اتریش دوران امپراتوری خاندان هابسبورگ، خدمات سیاسی خود را نخست به عنوان مترجم در استانبول و سپس به عنوان کنسول در بالکان شروع کرد. وی، با بهره گرفتن از وقایعنامه‌های مختلف مربوط به جنگهای صلیبی و نیز دستنویسهای منابع شرقی موجود در کتابخانهٔ سلطنتی وین و مجموعهٔ خصوصی خویش، در ۱۸۱۸، کتابی به زبان آلمانی تألیف کرد که کلاً وقف تاریخ دورهٔ نزاریان الموت شده بود.[۶۱]

این کتاب برای اولین بار سراسر تاریخ دولت اسماعیلیان نزاری ایران را، به‌تفصیل، و اسماعیلیان شام را، به اختصار، مورد بررسی قرار داده بود. کتاب فون هامر توفیقی عظیم به دست آورد و دیری نگذشت که به زبانهای فرانسوی و انگلیسی ترجمه گشت،[۶۲] و تا همین سالهای اخیر، یعنی دههٔ ۱۹۳۰، همچنان به عنوان تفسیر معیار موضوع بدان نگریسته و مراجعه می‌شد.[۶۳]

اما باید خاطر نشان ساخت که فون هامر شدیداً تعصبات ضدنزاری داشت. وی روایت مارکوپولو را بتمامی پذیرفته بود، و نیز همهٔ آن جنایاتی را که به نزاریان نسبت داده شده بود قبول داشت.[۶۴] از این رو، به نزاریان همچون «جرگه‌ای از شیّادان و گولان و دغلکاران می‌نگریست که در زیر نقاب معتقداتی سخت و اخلاقیاتی شدید دین و اخلاق را بکلی از شالوده ویران می‌ساختند؛ فرقه‌ای از آدمکشان که امیران و سلاطین جهان در زیر خنجرهایشان جان می‌سپردند؛ صاحبان قدرتی مطلق، زیرا برای مدت سه قرن، همهٔ جهانیان از آنها می‌ترسیدند و وحشت داشتند تا اینکه سرانجام کنام این هرزگان و قلدران با دستگاه خلافت، که به عنوان مرکز قدرت معنوی و دنیوی از همان آغاز سوگند انهدام آن را خورده بود، ساقط شد.»[۶۵]

این بینش، به نوبهٔ خود، مقصد و منظور مقدّری را بازگو می‌کرد. ظاهراً فون هامر، که اندک زمانی بعد از انقلاب فرانسه دست به قلم برده بود، می‌خواست برای انتشار رساله‌ای جهت ابنای زمان از نزاریان به‌عنوان مثالی استفاده کند، و بدانان در مقابل خطر «نفوذ مخرّب و زیان‌آور جوامع سری در حکومتهایی ناتوان و تضییع و سوءِ استفاده‌هایی وحشتناک از دین در خوف و وحشت زاییده از جاه‌طلبیها و خودخواهیهای

60) Joseph von Hammer - Purgstall

لجام گسیخته» هشدار دهد.[۶۶] هماهنگ با چنین نقشه‌ای، فون هامر میان فرقهٔ نزاری از یک سو، و فرقه‌ها و جماعات سری اروپایی که از آنان بیزاری و نفرت داشت همچون فرقهٔ شهسواران معبد، یسوعیان، ایلومیناتی‌ها، و فراماسون‌ها از سویِ دیگر، مقایسات نزدیکی می‌کرد. وی «بر همانندیها و وجوه مشابهی که میان درجات مختلف تشرف در این فرقه‌ها، و تسمیهٔ تشرف یافتگان این مراتب به صورت استاد، رفیق، و نوچه؛ و معتقدات سری و علنی آنها، و سوگند اطاعت بی‌قید و شرط از مافوق، و خدمت کردن در راه مقاصد و هدفهای فرقهٔ وجود داشته است»، تأکید می‌گذاشت.[۶۷]

تحقیقات اروپاییان در مطالعات اسماعیلی، به استثنای چند مورد، در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم پیشرفت زیادی حاصل نکرد. تنها استثنای تحسین‌برانگیز در این مورد تحقیقات شرقشناس معروف فرانسوی، شارل فرانسوا دفرمری[۶۱] (۱۸۲۲ ـ ۱۸۸۳)، بود. وی اشارات و مطالب متعدد و مفصلی از کتب تاریخی نویسندگان مسلمان دربارهٔ نزاریان ایران و شام گردآوری کرد. دفرمری که قبلاً بخش مربوط به دولت نزاری را از تاریخ [گزیده] حمدالله مستوفی، که در قرن چهاردهم به فارسی نوشته شده، ترجمه کرده بود،[۶۸] نتیجهٔ تحقیقات خود را در باب نزاریان در دو مقاله طولانی منتشر ساخت.[۶۹] چند سالی بعد، راینهارت دوزی (۱۸۲۰ ـ ۱۸۸۳) تاریخ اولیهٔ اسماعیلیان را مورد بررسی قرار داد؛[۷۰] و این موضوعی بود که بعداً به صورت کاملتری، بویژه با توجه کامل به نهضت قرمطیان، به وسیله یکی دیگر از مستشرقان هلندی، یعنی میکائیل یان دو خویه[۶۲] (۱۸۳۶ ـ ۱۹۰۹)، تعقیب شد.[۷۱] نیز برای اولین بار تاریخی دربارهٔ فاطمیان نگاشته شد،[۷۲] و چندین تألیف تازه هم در باب دروزها انتشار یافت.[۷۳]

شیوهٔ پرداخت دو ساسی دربارهٔ آغاز کار اسماعیلیه و تعبیر فون هامر از نهضت نزاری دورنمایی را که مستشرقان اروپایی هر مطلب و اشاره‌ای به اسماعیلیان را در محدودهٔ آن گردآوری می‌کردند، فراهم ساخت. درنتیجه، با آنکه در تحقیقات اسماعیلی بکندی پیشرفتهایی صورت گرفت، تصویر کژ و مژی که بازتابندهٔ دریافتها و احساسات پیشین بود تا دهه‌های آغازین قرن بیستم به وسیلهٔ هر آن کس که به موضوع اسماعیلیه علاقه‌مند بود، همچنان به جای ماند و حفظ شد؛ حتی محقق بنامی چون ادوارد گرنویل براون[۶۳] (۱۸۶۲ ـ ۱۹۲۶)، که ارمغانهای گذشتگان خویش را در این باره تخلیص و تلفیق

61) Charles François Defrémery
62) Michael Jan de Goeje
63) Edward Granville Browne

کرد، از این قاعدهٔ کلی پا بیرون ننهاد.[۷۴] البته این نباید موجب تعجب و شگفتی شود، زیرا هنوز از منابع و کتب خود اسماعیلی‌ها، جز به تعداد معدودی، در دسترس مستشرقان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم قرار نداشت.

قدیمیترین منابع مرتبط با مذهب اسماعیلی که غربیان بر آن آگاهی یافتند، دستنویسهای کتب دروزها بود که در قرن هجدهم در شام و لبنان به کتابخانه سلطنتی در پاریس برده شد و سپس به دیگر کتابخانه‌های معتبر اروپایی راه یافت.[۷۵] همچنین نخستین دستنویسهای کتب اسماعیلی که مستشرقان با آنها آشنایی یافتند، از سوریه آورده شده بود؛ یعنی نخستین منطقه‌ای که اسماعیلیان در آنجا مورد توجه غربیان قرار گرفته بودند. ژان باپتیست ل ژ. روسو[۶۴] (۱۷۸۰ـ۱۸۳۱)، که از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۶ سرکنسول فرانسه در حلب بود و مدتها در خاورمیانه سکونت داشت، نخستین کسی بود که توجه مستشرقان اروپایی را به وجود اسماعیلیان معاصر در شام و نیز سنن محلی و ادبیات آنان جلب کرد. وی، در ۱۸۱۰، گفتاری دربارهٔ نزاریان سوری همعصر خود فراهم ساخت که نکات تاریخی، اجتماعی، و دینی جالبی در برداشت؛ نکاتی که تنها از طریق تماس و ارتباط مستقیم با خود نزاریان امکان دسترسی به آنها وجود داشت.[۷۶] این گفتار که همچنین وضع نابسامان نزاریان شام را بویژه پس از قتل عام بیرحمانه آنان در ۱۸۰۹ به دست همسایگان و دشمنان قدیمیشان، نصیریان، برای جهانیان برملا می‌ساخت، در ۱۸۱۱ در پاریس منتشر شد و بلافاصله در اروپا، عمدتاً به خاطر ارتباط دو ساسی با آن، شهرت عام یافت. روسو دربارهٔ نزاریان ایران نیز اخبار و اطلاعاتی در اختیار اروپاییان گذاشت. وی که در ۱۸۰۷ـ۱۸۰۸ به عنوان عضو یک هیئت رسمی فرانسوی به دربار دومین پادشاه قاجار، فتحعلیشاه (۱۷۹۷ـ۱۸۳۴)، فرستاده شده بود، هنگام اقامت در ایران دربارهٔ اسماعیلیان به جست و جو و کندوکاو پرداخت. و در نهایت تعجّب دریافت که اسماعیلیان بسیاری در ایران زندگی می‌کنند، و هنوز امامی (که او را از اعقاب اسماعیل بن جعفر می‌دانند)، به نام شاه خلیل‌الله، برای خود دارند.

به روسو گفته شده بود که این امام در کهک، روستای کوچکی نزدیک محلاّت، اقامت دارد و پیروانش به او همچون خدایی احترام می‌گذارند، و از جملهٔ پیروان او اسماعیلیان هند هستند که همه ساله از سواحل گنگ برای کسب فیض و برکت به زیارت او می‌آیند. روسو، همچنین، یادآور می‌شود که روحانیون ایران، یعنی اثنی عشریان، این

64) Jean Baptiste L. J. Rousseau

امام را دشمن می‌داشتند، ولی پادشاه قاجار، به خاطر عواید سالانه‌ای که از طریق زوار اسماعیلی نصیب مملکت می‌شد، او را حمایت می‌کرد و به وی احترام می‌گذاشت.[۷۷] در ۱۸۲۵، شرح و گزارشی که روسو دربارهٔ اسماعیلیان ایران داده بود تائید شد، و تفصیلات جدیدی به وسیلهٔ جیمز بیلی فریزر[۶۵] (۱۷۸۳ ـ ۱۸۵۶)، سیاح اسکاتلندی، بر آن افزوده شد. فریزر در ضمن سفرش، هنگام عبور از ایران در سال ۱۸۲۲، مطالبی در باب اسماعیلیان شنیده بود.[۷۸] او می‌نویسد:

همه کس با وفاداری پیروان حس صباح نسبت به او و جانشینانش آشناست، و حتی امروزه شیخ، یاکسی که رهبر و رئیس فرقه است، مورد احترام کورکورانهٔ آنهایی است که باقی مانده‌اند؛ هر چند شور و حمیّت آنان دیگر ژرفا و صبغهٔ شکوهمند روزگاران کهن را ندارد. در همین ایام اخیر، یکی از رؤسای آنها، به نام شاه خلیل‌الله، در یزد اقامت داشت... وی مردی بود سخت مورد احترام و نفوذ بسیاری داشت، و صدها غلام حقوق بگیر او بودند. امّا ساکنان یزد در شورشی او را به قتل آوردند... بهره‌ها، که از اهالی هندند، بویژه، به امامان و قدیسان خویش سخت وفادارند و بسیاری از آنها در این روز جان خویش را در راه او [شاه خلیل‌الله] فدا کردند.

شاه خلیل‌الله، که دراین نقل قول پیروانش به جای خوجه‌ها، به غلط، بهره‌ها خوانده شده‌اند، در حقیقت در ۱۸۱۷ در یزد به قتل رسید. وی حدود دو سال بود که محل اقامت خود را از کهک به یزد منتقل ساخته بود. فریزر روایت خود را با این مطلب به پایان می‌برد که پیروان و فدائیان این فرقه «چنان در ریختن هدایا به پای رهبر روحانی خویش مشتاق بودند که وی از این راه ثروتی کلان اندوخته بود. پس از درگذشت وی یکی از پسرانش، از لحاظ دینی، جانشین او شد، و مانند پدر مورد احترام و فرمانبرداری قرار گرفت.» گفتنی است که پسر و جانشین مورد بحث شاه خلیل‌الله، که بعداً به آقاخان شهرت یافت، اولین امام اسماعیلی بود که صاحب این لقب شد. وی قیامی ناموفق در ایران به راه انداخت، و سپس آنجا را به عزم هند در اوایل دههٔ ۱۸۴۰ ترک گفت.[۷۹]

روسو در تدارک مآخذ دست اول و مستقیم اسماعیلی برای اروپای معاصر نیز نقش پیشقدم را داشت. این مرد سیاسی که به گردآوری نسخ خطی شرقی عشق و ولع عجیبی داشت و در سالهای دههٔ ۱۸۲۰ هفتصد نسخهٔ خطی از مجموعهٔ خصوصی خویش به موزهٔ جدیدالتأسیس آسیایی در سن پطرزبورگ فروخت، یک کتاب اسماعیلی مجهول‌المؤلف از مصیاف، یکی از مراکز عمدهٔ اسماعیلیان در شام، به دست آورد. این

---

65) James Baillie Fraser

کتاب که به زبان عربی بود و قطعاتی دربارهٔ معتقدات نزاریان در برداشت، در واقع، پس از آنکه دهکده‌های اسماعیلی در ۱۸۰۹ توسط نصیری‌ها غارت شد، به دست شرقشناس و سیاح معروف سویسی، ژان لوئی بور کهارت[۶۶] (۱۷۸۴ - ۱۸۱۷)، افتاده و وی آن را برای روسو فرستاده بود. بورکهارت، خود در یادداشتهای سفرش مطالبی دربارهٔ پیروان فرقهٔ اسماعیلیه در شام نوشته بود.[۸۰] در ۱۸۱۲، منتخباتی از این نسخه که روسو ترجمه کرده و برای دو ساسی فرستاده بود، در پاریس به چاپ رسید. این نوشته، اولین نمونه از نوع خود در این زمینه بود.[۸۱] روسو بعدها این مأخذ اسماعیلی را برای انجمن آسیایی فرستاده و به موقع خود متن کامل آن توسط دانشمند فرانسوی، استانیسلاس گویار[۶۷] (۱۸۴۶ - ۱۸۸۴)، چاپ و به زبان فرانسوی ترجمه شد.[۸۲] چند سال بعد، این شرقشناس جوان فرانسوی متن و ترجمه یک اثر نزاری دیگر را همراه با مقدمه و یادداشتهای ارزشمندی به چاپ رسانید که اولین منبع اسماعیلی حاوی اطلاعات تاریخی بود که به اروپا راه یافت.[۸۳] این دستنویس خطی عربی، که دربارهٔ حیات و کرامات راشدالدین سنان بود، در حدود ۱۳۲۴ دستنوشت شده بود و بعد از کشف آن در ۱۸۴۸ در سوریه به کتابخانهٔ انجمن آسیایی اهدا گردیده بود. و گویار، خود آن را سی سال بعد در آنجا باز یافت.[۸۴] در این میان، چند متن اسماعیلی دیگر که خاستگاه سوری داشتند، به دست آمد و به وسیله مبلغان به امریکا فرستاده شد. این متون در آنجا به زبان انگلیسی ترجمه شد، و در ۱۸۵۱ - ۱۸۵۲ انتشار یافت.[۸۵] امّا چنین کشفیات اولیه در باب منابع اسماعیلی معدود بود و با فاصلهٔ زمانی بسیاری از یکدیگر صورت گرفته بود و بیشتر محققان و دانشمندانی که در پاریس بودند به آنها دسترسی داشتند - زیرا پاریس در قرن نوزدهم مرکز شرقشناسی بود.

اطلاعات دست اول و مستقیم دربارهٔ اسماعیلیان، که بازگو کنندهٔ نقطه‌نظرهای آنان بود، همچنان در دسترس قرار می‌گرفت. سفرنامهٔ ناصرخسرو برای اولین بار ویراسته شد و همراه ترجمهٔ فرانسوی آن به چاپ رسید، همچنانکه آثار فارسی دیگری از این جهانگرد، شاعر، فیلسوف دینی، و داعی اسماعیلی قرن پنجم / یازدهم انتشار یافت.[۸۶] در ۱۸۹۸، پول کازانووا[۶۸] (۱۸۶۱ - ۱۹۲۶)، اعلام داشت که نسخه‌ای از بخش آخر اثر دایرةالمعارف‌گونهٔ رسائل اخوان الصفا را در کتابخانهٔ ملی پاریس یافته است.[۸۷]

66) John Lewis Burckhardt
67) Stanislas Guyard
68) Paul Casanova

این شرقشناس فرانسوی، که بعدها تحقیقات ذی‌قیمتی دربارهٔ فاطمیان به عمل آورد و هم اکنون مطالبی چند دربارهٔ سکه شناسی نزاریان به چاپ رسانیده بود، [۸۸] نخستین محقق اروپایی بود که به منشاءِ اسماعیلی رسائل اخوان الصفا پی برد. قبل از آن، چند نسخه از رسائل در اروپا شناخته شده بود و شرقشناس آلمانی، فریدریش دیتریتسی[۶۹] (۱۸۲۱ ـ ۱۹۰۳)، بخشهایی از رسائل را، بدون آنکه صبغهٔ اسماعیلی آنها را تشخیص دهد، چاپ کرده بود. [۸۹]

اینک، انواع دیگری از اخبار و اطلاعات دربارهٔ اسماعیلیان پدیدار گشت. پیشتر از این، در قرن نوزدهم، مطالب مختصری دربارهٔ قلعهٔ الموت به وسیلهٔ افسران انگلیسی که از خرابه‌های این قلعه و روستاهای پیرامون آن دیدن کرده بودند، چاپ شده بود. [۹۰] امّا ماکس فان برخم[۷۰] (۱۸۶۳ ـ ۱۹۲۱)، هنگامی که در ۱۸۹۵ در سوریه سفر می‌کرد، تقریباً تمام مدارک و شواهد سنگنگاشتی قلاع نزاریان شام را خواند و بررسی کرد. [۹۱] مدارک و اسناد دیگری نیز از باستانشناختی دورهٔ فاطمیان به وسیلهٔ خود برخم تدارک دیده شده بود. [۹۲] همچنین، اطلاعات و اخبار زیادی دربارهٔ خوجه‌ها و نخستین آقاخان در طی یک مورد خاص حقوقی که در دادگاه عالی بمبئی مورد بررسی قرار گرفت، و به داوری معروف سال ۱۸۶۶ پایان یافت، در دسترس واقع شد. [۹۳] همهٔ این تحوّلات، همراه با پیشرفت چاپ و انتشار منابع جدیدالکشف اسلامی و تعبیر و تفسیر جدید منابع قدیمی، راه را برای ارزشیابی مجدد نهضت اسماعیلیان هموار کرد.

در دهه‌های آغازین قرن بیستم، دستنویسهای آثار اسماعیلی در مناطق دیگر نیز به صورتی نظام یافته، امّا هنوز به میزان محدودی، کشف گردید. در ۱۹۰۳، جوزپه کاپروتی،[۷۱] یک بازرگان ایتالیایی که سی سال در یمن به سر برده بود، مجموعه‌ای از شصت نسخهٔ عربی از شهر صنعاء با خود به ایتالیا آورد. میان سالهای ۱۹۰۶ و ۱۹۰۹، وی این نسخه‌ها و بیش از ۱۵۰۰ نسخهٔ خطی دیگر را، که منشاءِ آنها عربستان جنوبی بود، به کتابخانهٔ آمبروزیان در میلان فروخت. هنگامی که اوجنیو گریفینی[۷۲] (۱۸۷۸ ـ ۱۹۲۵)، اسلام شناسی معروف میلانی، به فهرست کردن مجموعهٔ کاپروتی اشتغال داشت، دریافت که در میان آنها چند اثر نیز در باب عقاید اسماعیلی وجود دارد. [۹۴] مهمتر از اینها، کوششهای چند تن از محققان و کارداران روسی بود که، چون از وجود جوامع

69) Friedrich Dieterici 70) Max van Berchem 71) Giuseppe Caprotti
72) Eugenio Griffini

اسماعیلی در قلمرو مملکت خودشان در آسیای مرکزی اطلاع یافتند، بر آن شدند که با پیروان این فرقه تماس و رابطهٔ مستقیم برقرار کنند. گفتنی است که اسماعیلیان آسیای مرکزی به شاخهٔ نزاری تعلق دارند، و عمدتاً در پامیر غربی و ناحیه‌ای که در شمال و مشرق پنج رود، یکی از سرچشمه‌های عمده و علیای آمودریا (جیحون)، واقع است، ساکن هستند. از سال ۱۸۹۵، این ناحیه زیر سلطهٔ کامل کارداران نظامی روسی قرار گرفت؛ هر چند یک کمیسیون مرزی انگلیسی و روسی در آن سال رسماً منطقهٔ واقع در ساحل راست پنج رود را به خانات بخارا واگذاشته و منطقهٔ واقع بر ساحل چپ رود، یعنی منطقهٔ بدخشان به‌مفهوم خاص، را جزءِ سرزمین افغان محسوب داشته بود. درواقع، در سالهای دهه ۱۸۶۰ روس‌ها جای پای خود را در بخارا و خانات آسیای مرکزی محکم و مطمئن ساخته بودند، واین امر در دورهٔ حکومت عبدالاحد (۱۸۸۵ - ۱۹۱۰)، که به عنوان امیر بخارا در مقابل سلطهٔ روسیهٔ تزاری سر تسلیم فرود آورد، رسماً تحقق پذیرفت. این منطقهٔ اسماعیلیه‌نشین که روستاهای متعددی را در بردارد، اکنون در خاک کشور جدیدالتأسیس تاجیکستان واقع شده است.

در چنین اوضاع و احوالی بود که روس‌ها آزادانه در نواحی جیحون علیا به رفت و آمد پرداختند. کنت الکسیس ا. بوبرینسکوی،[73] یک محقق روسی که به مطالعه در احوال ساکنان وخان و اشکاشم پرداخته و از این نواحی در پامیر غربی در ۱۸۹۸ دیدار کرده بود، شرحی مختصر دربارهٔ اسماعیلیانی که در نواحی بخارا و آسیای مرکزی روس می‌زیسته‌اند در ۱۹۰۲ به چاپ رسانید.[۹۵] در همان سال، ا. پولوفتسف،[74] یکی از مأموران روس در ترکستان که به کیش اسماعیلی علاقه علمی داشت و بعدها سرکنسول روسیه در بمبئی شد، هنگام مسافرت در نواحی جیحون نسخه‌ای از ام‌الکتاب، سری‌ترین کتاب اسماعیلیان آسیای مرکزی، را به دست آورد. نسخهٔ دیگری از این اثر بحث‌انگیز که به زبان فارسی نوشته شده است، در ۱۹۱۱ از وَخان به وسیلهٔ ی. لوچ[75]، یک مأمور روسی دیگر در ترکستان، به دست آمد. عکس این هر دو نسخه به سن پطرزبورگ برده شد، و در موزهٔ آسیایی فرهنگستان علوم امپراتوری روسیه، که به‌رغم نامش در آن زمان تبدیل به یک کتابخانه شده بود، به ودیعه نهاده شد. کارل زالمان،[76] مدیر موزه و یکی از متخصصان بنام زبانهای ایرانی، مشغول تدارک چاپی از این اثر بود که در ۱۹۱۶

73) Alexis A. Bobrinskoy 74) A. Polovtsev 75) J. Lutsch
76) Carl Salemann

درگذشت. این امر مهم را بعدها ولادیمیر ایوانوف[۷۷] به انجام رسانید.[۹۶] ما بعداً به‌تفصیل دربارهٔ این دانشمند گفت و گو خواهیم کرد.

در این میان، در ۱۹۱۴، ایوان ای. زاروبین[۷۸] (۱۸۸۷ ـ ۱۹۶۴)، مردمشناس معروف روسی و متخصص گویشهای تاجیکی (که در پامیر بدانها گفت وگو می‌شود)، مجموعهٔ کوچکی از نوشته‌های اسماعیلی از ناحیهٔ شغنان و روشان، واقع در غرب پامیر، به دست آورد که در ۱۹۱۶ به موزهٔ آسیایی هدیه کرد. در ۱۹۱۸، موزه مجموعهٔ دیگری از متون اسماعیلیان نزاری به دست آورد که به زبان فارسی نوشته شده بود. این نسخه‌ها چندین سال پیشتر، باز از نواحی واقع در جیحون علیا، به وسیلهٔ آلکساندر آلکساندروویچ سمنوف[۷۹] (۱۸۷۳ ـ ۱۹۵۸)، تحصیل شده بود. سمنوف بنیانگذار مطالعات اسماعیلی در روسیه، خود، از اهالی تاشکند بود. وی قبلاً برخی از معتقدات اسماعیلیان شغنانی را، که در ۱۹۰۱ از سرزمین آنان دیدن کرده بود، مورد پژوهش قرار داده بود.[۹۷] شایستهٔ یادآوری است که مجموعه‌های زاروبین و سمنوف در موزهٔ آسیایی، با آنکه بر روی هم شامل کمتر از بیست نسخهٔ اصیل بود، در آن زمان با این مقدار بیشترین و بزرگترین مجموعهٔ دستنویسهای اسماعیلی بود که در یک کتابخانهٔ غربی گرد آمده بود.[۹۸] به طور کلی، تعداد اندک آثار اسماعیلی، که تا ۱۹۲۲ مستشرقان بر آن وقوف داشتند، در نخستین کتابشناسی غربی دربارهٔ اسماعیلیه، که شامل آثار چاپ شده و چاپ نشده، هر دو، بود و در این سال (۱۹۲۲) منتشر شد، بخوبی انعکاس دارد.[۹۹] در دهۀ ۱۹۲۰، صرف نظر از چاپ آثار ناصرخسرو، از جمله وجه دین او از روی نسخهٔ خطی مجموعهٔ زاروبین و چند پژوهشی که به وسیلهٔ سمنوف و ایوانوف صورت گرفت، پیشرفت چشمگیر دیگری در مطالعات اسماعیلی صورت نپذیرفت.[۱۰۰] در واقع، هنگامی که در ۱۹۲۷ مقالهٔ اسماعیلیه کلمان هوار[۸۰] (۱۸۵۴ ـ ۱۹۲۶)، در جلد دوم دائرة‌المعارف اسلام منتشر شد، تحقیقات شرقشناسی اروپایی هنوز بازگویندهٔ نظریات متعصبانه و منفی صلیبیون دربارهٔ اسماعیلیه بود. امّا تحقیقات اسماعیلی اینک در آستانهٔ آن بود که تحولی انکشافی را شاهد باشد، زیرا کار کشف نسخه‌های خطی اسماعیلی شتاب و نیرویی گرفته بود و نسل جدیدی از محققان، به رهبری ایوانوف و برخی از اسماعیلیان هند، خود را برای تقدیم ارمغانهای ارزنده به تحقیقات اسماعیلی آماده می‌ساختند.

---

77) Wladimir Ivanow 78) Ivan I. Zarubin

79) Aleksandr Aleksandrovich Semenov 80) Clément Huart

در دهه ۱۹۳۰، پیشرفت نوین و شایانی در تحقیقات اسماعیلی آغاز شد.[۱۰۱] این پیشرفت هم اینک تجدید نظر اساسی در افکار و اندیشه‌های ما را دربارهٔ تاریخ و معتقدات اسماعیلیان و همچنین اهمیت نهضت اسماعیلیه را در بافت کلی تمدن اسلامی ضروری ساخته است. این گام جدید که مدتها انتظار برداشتن آن می‌رفت و از کشف منابع اصیل اسماعیلی، به میزانی که قبلاً سابقه نداشت، نشأت گرفته بود، بر اثر دسترسی یافتن به مجموعه‌های خصوصی و مخفی نگه داشته شدهٔ نسخه‌های خطی محفوظ در یمن، بدخشان بزرگ و، بالاتر از همه، هند میسّر و امکانپذیر گشت. در ۱۹۳۱، مدرسهٔ مطالعات شرقی در لندن تعدادی نسخ اسماعیلی به دست آورد.[۱۰۲] از آن زمان باز، کشف آثار اسماعیلی با سرعتی اعجاب‌انگیز پیش رفته است. کتابخانه‌های بیشتری، از جمله کتابخانهٔ دانشگاه امریکایی بیروت، دانشگاه توبینگن، و، مهمتر از همه، مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن مجموعه‌هایی از آثار اسماعیلی را به تملک درآورده‌اند.

بزرگترین توفیقی که در این زمینه دفعةً واحدةً به دست آمد، در ۱۹۵۹ـ۱۹۶۳ بود؛ هنگامی که یک هیئت اکتشافی روسی حُدود ۲۵۰ نسخهٔ خطی اسماعیلی را در منطقهٔ گورنو ـ بدخشان، که از سال ۱۹۲۵ بخشی از جمهوری سوسیالیستی شوروی [سابق] تاجیکستان را تشکیل می‌داد، کشف کرد. این نسخه‌ها را اسماعیلیان شغنان، واقع در پامیر غربی، عمدتاً در دره‌های غُند، بَرتَگ، و شاخ ـ دره واقع در ساحل راست پنج رود محفوظ نگه داشته بودند. نسخه‌های عکسی این دستنویسهای فارسی، که ظاهراً سی تایی از آنها یگانه و منحصر به فرد است، در حال حاضر در بخش مطالعات شرقی فرهنگستان علوم تاجیک، در شهر دوشنبه، نگهداری می‌شود.[۱۰۳] کشف تعداد معتنابهی از ادبیات باقیماندهٔ اسماعیلی، با آنکه از جنبهٔ احتوا بر اخبار و اطلاعات تاریخی دلسرد کننده بوده، این باور شایع را نیز از میان برداشته که همهٔ آثار و متون اسماعیلی، با سقوط خلافت فاطمیان در مصر و اضمحلال دولت نزاریان همراه با کتابخانهٔ مشهورش در الموت، بکلی از میان رفته است.

تحصیل نسخه‌های آثار اسماعیلی به وسیلهٔ کتابخانه‌های عمومی و نیز دسترسی آسانتر محققان به مجموعه‌های خصوصی در آنجا که چنین مجموعه‌هایی وجود دارد، به نوبهٔ خود، بازتابهای تغییری اساسی در طرز فکر بسیاری از اسماعیلیان این روزگار است. این اسماعیلیان آزاداندیش دیگر پایبند آن نظریهٔ سنّتی نیستند که جامعهٔ اسماعیلی باید ادبیات و نوشته‌های خود را نه تنها از دسترسی

بیگانگانی که به دین اسماعیلی تشرف نیافته‌اند حفظ کند، بلکه باید آنها را از اسماعیلیانی که به شاخه‌ها و گروههای دیگر و غیرخودی مذهب اسماعیلی تعلق دارند نیز محفوظ دارد. از خوشبختی طلاب و محققان کیش اسماعیلی، تعداد روزافزونی از اسماعیلیان، بویژه در هند، که مهمترین کنجگاهِ ادبی فرقهٔ اسماعیلیه به شمار می‌آید، هر روز پذیراتر می‌شوند که محتویات ثروت معنوی خود را به دیگران ابراز دارند یا این سرمایه‌های گرانبها را به دست محققان و پژوهندگان به امانت بسپارند.[۱۰۴] شایان توجه‌ترین نمونهٔ این طرز تفکر، در ۱۹۵۷، با اهدای بیش از ۲۰۰ نسخهٔ خطی اسماعیلی به کتابخانهٔ دانشگاه بمبئی به وسیلهٔ آصف علی‌اصغر فیضی (۱۸۹۹ ـ ۱۹۸۱)، یک اسماعیلی سلیمانی و مشهورترین عالم جدید فقه اسماعیلی، تجلّی پیدا کرد.[۱۰۵] گذشته از این، عده‌ای از اسماعیلیان، بخصوص در هند و سوریه، در چاپ و انتشار آثار و مآخذ مربوط به فرقهٔ خود و تحقیق در مذهب خویش پیشقدم شده‌اند. این تغییر دید و برخورد اسماعیلیان معاصر را بخوبی می‌توان در اظهار امتنانهای مندرج در مقدمه‌ها و پیشگفتارهای بسیاری از متون اسماعیلی، که در طی سه دههٔ گذشته ویراسته شده و به چاپ رسیده است، مشاهده کرد.

در اینجا باید خاطر نشان ساخت که پیشرفت جدید مطالعات اسماعیلی، شاید بیش از هر یک از زمینه‌های قابل قیاس دیگر مطالعات اسلامی، مدیون کوششهای گروه کوچکی از دانشمندان بوده است. پیشگامان غربی در این زمینه عبارتند از: رودولف اشتروتمان[۸۱] (۱۸۷۷ ـ ۱۹۶۰)، لوئی ماسینیون[۸۲] (۱۸۸۳ ـ ۱۹۶۲)، ماریوس کانارد[۸۳] (۱۸۸۸ ـ ۱۹۸۲)، پاول کراوس[۸۴] (۱۹۰۴ ـ ۱۹۴۴)، هانری کربن[۸۵] (۱۹۰۳ ـ ۱۹۷۸)، برنارد لویس، و اخیراً ساموئل میکلوس استرن[۸۶] (۱۹۲۰ ـ ۱۹۶۹)، مارشال جی. اس. هاجسن[۸۷] (۱۹۲۲ ـ ۱۹۶۸)، ویلفرد مادلونگ،[۸۸] و هاینتز هالم[۸۹]. از جملهٔ مشهورترین پیشگامان شرقی باید از مرحوم زاهد علی (۱۸۸۸ ـ ۱۹۵۸)، حسین بن فیض‌الله الهمدانی (۱۹۰۱ ـ ۱۹۶۲)، آصف علی‌اصغر فیضی (۱۸۹۹ ـ ۱۹۸۱)، محمد کامل حسین (۱۹۰۱ ـ ۱۹۶۱)، و اخیراً عارف تامر، مصطفی غالب (۱۹۲۳ ـ ۱۹۸۱)، و عباس همدانی نام برد. اینان، بجز

---

81) Rudolph Strothmann
82) Louis Massignon
83) Marius Canard
84) Paul Kraus
85) Henry Corbin
86) Samuel Miklos Stern
87) Marshall G. S. Hodgson
88) Wilferd Madelung
89) Heinz Halm

کامل حسین، همه خود اسماعیلی بوده‌اند. سرانجام، باید از ولادیمیر آلکسیویچ ایوانوف (۱۸۸۶ ـ ۱۹۷۰) یاد کرد که به صورت و. ایوانوف شناخته‌تر است. ایوانوف، به‌تنهایی، از مقوله‌ای خاص است، و این نه تنها به خاطر آن است که پیشگامترین همه در مطالعات اسماعیلی است، بلکه به خاطر آن نیز هست که وی همچنین تنها محقق غربی در این زمینه است که سرتاسر زندگی علمی خود را در شرق گذرانده است.

ایوانوف فارسی و عربی را در دانشگاه سن پطرزبورگ فرا گرفت، و لیسانس خود را از آنجا در ۱۹۱۱ اخذ کرد. بعدها در گویشهای جدید ایرانی و تصوّف تخصص یافت، و در مکتب محققان بزرگ روسی، همچون ویکتور روزن[90] (۱۸۴۹ ـ ۱۹۰۸)، و والنتین آ. ژوکوفسکی[91] (۱۸۵۸ ـ ۱۹۱۸)، درس خواند. در ۱۹۱۵ با موزهٔ آسیایی، به عنوان گنجینه یار نسخه‌های خطی شرقی، ارتباط پیدا کرد. سفرهای بسیاری به آسیای مرکزی کرد، و بیش از هزار نسخه عربی و فارسی برای موزه به دست آورد. و این در موزهٔ آسیایی بود که هنگام بررسی مجموعهٔ زاروبین، نخستین تماس عمدهٔ وی با ادبیات اسماعیلی حاصل شد. ایوانوف در ۱۹۱۸ وطن خود، روسیه، را ترک گفت و دیگر هرگز به‌آنجابازنگشت. از آن زمان باز، تمام زندگی خود را منحصراً وقف تحقیقات اسماعیلی کرد، و در هند و ایران به سر برد.

این در بمبئی بود و در ۱۹۳۰ که ایوانوف تعداد زیادی دوست اسماعیلی پیدا کرد، و به مجموعه‌های خطی آنها دسترسی یافت. روابط نزدیک او با پیروان فرقهٔ اسماعیلی با سرعت بسط یافت، و به دورترین گوشه‌های جهان اسماعیلی در بدخشان و نواحی مجاور آنجا، یعنی چیترال، گیلگیت، و هونزا رسید؛ جایی که اسماعیلیان نزاری به مولایی شهرت دارند. همچنین در بمبئی بودکه ایوانوف با دستیاری تنی چند از دوستان اسماعیلی خود، از جمله فیضی، انجمن تحقیقات اسلامی را در ۱۹۳۳ تأسیس کرد. این انجمن سلسله انتشاراتی داشت که عمدتاً به آثار اسماعیلی تخصیص یافته بود. وی همچنین، سهم بزرگی در ایجاد انجمن اسماعیلی بمبئی در ۱۹۴۶، تحت حمایت مرحوم آقاخان سوّم، سر سلطان محمّدشاه (۱۸۷۷ ـ ۱۹۵۷) داشت.

هدف اساسی این انجمن، پیشبرد و مطالعات مستقل و نقادانهٔ همه نوع مطالب مربوط به مذهب اسماعیلی بود. کتابخانه انجمن اسماعیلی، عمدتاً به خاطر کوششهای ایوانوف، تعداد زیادی نسخ خطی از آثار اسماعیلی به دست آورد. سلسله انتشارات

---

90) Victor Rosen 91) Valentin A. Zhukovsky

انجمن که فصل نوینی در تحقیقات جدید اسماعیلی به شمار می‌رود، به ویراستاری ایوانوف چاپ می‌شد و، عمدتاً، وقف آثار و تحقیقات خود او بود؛ ازجمله ویرایش نخست بسیاری از متون نزاری. در زمرهٔ همین سلسله انتشارات بود که در ۱۹۶۳ اثر سترک ایوانوف، یعنی بررسی کتابشناختی ادبیات اسماعیلی همراه با زندگینامهٔ مؤلفان این آثار، به چاپ رسید.[۱۰۶] این کتاب، صورت پرداخته و بسط یافتهٔ اثری بود که وی سی سال پیشتر نوشته بود.[۱۰۷] این کتاب در دو ویرایش خود برای مدت چهل سال مأخذ و مرجعی ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای محققان و طلاب کیش اسماعیلی باقی ماند. بسیاری از عنوانهایی که در این کتابشناسی وصف شده است، بویژه آنهایی که مربوط به شاخهٔ نزاری کیش اسماعیلی است، در حقیقت، به وسیلهٔ خود ایوانوف کشف شده بود. این تنها در ۱۹۷۷ بود که با انتشار کتابشناسی جامعتر اسماعیل قربان حسین پوناوالا، محقق اسماعیلی هندی که به بسیاری از مجموعه‌های خطی خصوصی محفوظ در نزد اسماعیلیان هند دسترسی داشت، تا حدی از اهمیت بررسی کتابشناختی ایوانوف کاسته شد.[۱۰۸]

کار ایوانوف در حقیقت زندگیش بود و، چنانکه فیضی خاطرنشان ساخته است، در هر شاخه‌ای از کیش اسماعیلی کار او مبنا و مبدایی برای تحقیقات بیشتر و بعدی شد.[۱۰۹] با وجود این، مرکز کوششهای تحقیقاتی و پژوهشگرانهٔ ایوانوف را اسماعیلیه نزاری، بویژه بدان صورت که در ایران تحوّل و تکامل یافته بود، تشکیل می‌داد. از آن زمان که نخستین اثر عمدهٔ خود را در این باب نوشت،[۱۱۰] یعنی از سال ۱۹۲۲، ایوانوف به طور خستگی‌ناپذیری بیشتر نوشته‌های موجود نزاریان ایران را که کلاً به فارسی نوشته شده است کشف، بررسی، ویرایش، و به زبان انگلیسی ترجمه کرد؛ بنابراین، هر آن کس که دست‌اندرکار پژوهش دربارهٔ نزاریان است عموماً به نوشته‌های او ارجاع می‌دهد. نیز، به مقدار زیادی، در نتیجهٔ تحقیقات اوست که نزاریان دیگر، بدون اساس، به عنوان فرقه‌ای از آدمکشان معتاد حشیشی و منفور و مطرود مورد داوری قرار نمی‌گیرند. چنانکه هاجسن، یکی از دیگر متخصصان و مراجع تحقیقات نزاری، خاطرنشان می‌سازد، ایوانوف بنیانگذار بدون رقیب تحقیقات جدید نزاری است.[۱۱۱]

هدف عمدهٔ این بررسی، عرضهٔ نتایج تحقیقات جدید دربارهٔ اصل، تاریخ، و معتقدات نهضت اسماعیلیه است. چنانکه یادآور شدیم، بسیار دشوار است که بتوان ترتیب خاصی را در طبقه‌بندی مراحل مختلف تاریخ اسماعیلیان برگزید. اما، این امکان

وجود دارد که بر بنیاد آمیزه‌ای از ملاحظات زمانی، عقیدتی، جغرافیایی، و نیز ادبی و مردمشناختی بتوان پنج مرحله متمایز در تحوّل کیش اسماعیلی بازشناخت. این مراحل عمده، که چارچوبی برای بررسی ما فراهم می‌سازند، بدین قرارند:

۱) اسماعیلیه نخستین؛ یا مرحلهٔ آغازین نهضت از قدیمیترین سرمنشأهای ما قبل اسماعیلی، یعنی نیمه قرن دوم / هشتم، تا تأسیس خلافت فاطمی در شمال افریقا.

۲) اسماعیلیهٔ فاطمی؛ یا چنانکه گفته‌اند دورهٔ کلاسیک (قدیم) خلافت فاطمی از ۲۹۷ / ۹۰۹ تا زمان مرگ خلیفه هشتم فاطمی، امام المستنصر بالله، در ۴۸۷ / ۱۰۹۴، و پدیدار شدن شقاق مستعلی ـ نزاری در نهضت اسماعیلی. این مرحله تاریخ بعضی از گروههای جدایی طلب، بویژه قرمطیان جنوب عراق و بحرین، را نیز دربر می‌گیرد.

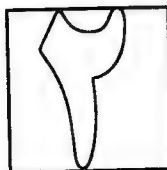
۳) اسماعیلیهٔ مستعلوی؛ یا مرحلهٔ تحوّل در یکی از دو شاخه عمدهٔ اسماعیلیه. از شقاق مستعلی ـ نزاری تا روزگار ما. این مرحله را که، در اساس، ادامهٔ سنن اسماعیلیه فاطمی است می‌توان به صورت یک دوره‌ای مقدماتی و تاریخهای بعدی دو شاخهٔ حافظی و طیبی از اسماعیلیه مستعلوی ردگیری کرد. با آنکه شاخهٔ حافظیه اندکی پس از سقوط خلافت فاطمی در ۵۶۷ / ۱۱۷۱ از هم پاشید، شاخهٔ طیبیه در یمن و هند باقی ماند و اینک نمایندهٔ آن داوودی‌ها و سلیمانی‌ها هستند که عمدتاً در هند زندگی می‌کنند و عموماً به نام بهره‌ها معروفند.

۴) اسماعیلیهٔ نزاری دورهٔ الموت؛ یا آن مرحله از کیش اسماعیلی که نشانگر سنت نزاری است، از حدود ۴۸۳ / ۱۰۹۰ تا انهدام دولت نزاری ایران به دست مغولان در ۶۵۴ / ۱۲۵۶. این مرحله، تاریخ نزاریان شام را نیز در برمی‌گیرد. اسماعیلیان قلمرو سلاطین سلجوقی و شام، عمدتاً در نتیجهٔ کوششهای حسن صباح، موفق شدند دولتی قدرتمند تشکیل دهند که از شام تا مشرق ایران گسترده بود. این اسماعیلیان، که مدافعان امامت نزار و اعقاب او بودند، شورشی آشکار در سراسر قلمرو سلجوقیان، حتی پیش از شقاق مستعلی ـ نزاری، به راه انداختند؛ شورشی که بر تسخیر قلعه‌ها و دژهای کوهستانی و کشتن دشمنان بزرگ سیاسی آنها پایه‌گذاری شده بود. با مرگ المستنصر بالله، نزاریان روابط خود را با مرکز فاطمیان در قاهره گسستند. نزاریان، همچنین در زمینه معتقدات خود اقدامات مهمی انجام دادند.

۵) اسماعیلیهٔ نزاری بعد از دورهٔ الموت، از نیمهٔ دوم قرن هفتم / سیزدهم تا زمان حاضر. این مرحله سه دورهٔ متمایز را در برمی‌گیرد؛ دورهٔ مبهم آغازین بعد از دورهٔ الموت؛ دورهٔ

معروف به انجدان؛ و دورهٔ جدید. با فرو ریختن دولت نزاری، نزاریان پس از مدت کوتاهی خود را از نو سازمان دادند و، پس از آنکه شقاقی در میان آنها افتاد، در ایران عمدتاً در زی صوفیان باقی ماندند. بعدها، نزاریان موفقیتهای تازه‌ای در شبه قارهٔ هند و آسیای مرکزی به دست آوردند. اسماعیلیهٔ نزاری از قرن نهم / پانزدهم حیات جدیدی را آغاز کردند که تقریباً دو قرن دوام آورد. این تجدید حیات اسماعیلیه نزاری به رهبری امامان سلسلهٔ معروف به قاسم شاهی را ایوانوف دورهٔ انجدان نامید.[۱۱۲] در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم / هجدهم، هنگامی که سلسلهٔ امامان محمدشاهی به پایان خود نزدیک می‌شد، امامان نزاری قاسم شاهی، که تا آن زمان با برخی از طریقه‌های صوفیه روابط نزدیکی یافته بودند، از حالت اختفا در ایران بیرون آمدند. پس از آن، در قرن نوزدهم، در همان حال که مقر امامت نزاری از ایران به هند انتقال یافت، اسماعیلیه نزاری تحت زعامت آقاخان‌ها وارد دورهٔ جدیدی از تاریخ خود شد.

طرح و نقشهٔ پژوهش و بررسی ما از آن رده‌بندی که در بالا ذکر کردیم، تبعیت خواهد کرد. امّا قبل از آنکه به آغاز روی کار آمدن اسماعیلیه بپردازیم، لازم است برخی از تحولات صدر اسلام، بویژه تاریخ اولیّهٔ تشیّع، را از نظر بگذرانیم. بررسی اجمالی این دورهٔ سازندگی و شکل‌گیری اسلام شیعی، به عنوان زمینهٔ بررسی ظهور کیش اسماعیلی، اجتناب‌ناپذیر است؛ و این نه فقط بدان جهت است که اسماعیلیان بسی از میراث تشیع اولیّه را اخذ و اقتباس کردند، بلکه بدان سبب است که اوضاع و احوال دینی و سیاسی را، که نهضت اسماعیلی در بدو امر در آن نشأت یافته بود، روشن می‌سازد.



منشأ و تحوّلات اولیهٔ مذهب تشیع

در مغرب زمین، این فقط در بخش اخیر قرن نوزدهم بود که تحقیقات اسلامی به عنوان میدان جداگانه‌ای از پژوهش در داخل رشته شرقشناسی استقرار یافت. از آن زمان باز، پیشرفتهای زیادی در این زمینه حاصل، و شاخه‌های تخصصی بسیاری ایجاد گشته است. آثار متأخر اسلامشناسی، بویژه بر دانش ما دربارهٔ دورهٔ شکل‌پذیری و سازندگی اسلام افزوده است. این پیشرفتهای تقریباً تدریجی از آثار و نتایج انتشار و بررسی منابع و مآخذ متعدد اسلامی، و از بر روی هم انباشته شدن دستاوردهای عدهٔ زیادی از اسلامشناسان است؛ همچون یولیوس ولهاوزن[1] (۱۸۴۴ - ۱۹۱۸)، ایگناتس گلدزیهر[2] (۱۸۵۰ - ۱۹۲۱)، کارل هـ. بکر[3] (۱۸۷۶ - ۱۹۳۳)، و لئونه کائتانی[4] (۱۸۶۹ - ۱۹۳۵)، اگر بخواهیم فقط تنی چند از پیشقدمان نسل قدیم را نام ببریم، و نیز سرهامیلتن ا. ر. گیب[5] (۱۸۹۵ - ۱۹۷۱)، ویلیام مونتگمری وات،[6] و لورا وچیا والیری[7] را از میان محققان برجستهٔ نسل جدید. امّا تحقیقات مربوط به تشیع، خواه از این جهت که یک وجههٔ نظر عمدهٔ اسلامی است و خواه یک جنبش دینی مخالف، سهمی را که شایستهٔ آن است در زمینهٔ تحقیقات اسلامی جدید به دست نیاورده است. این کوتاهی و کمبود وقتی آشکارتر می‌شود که پژوهشهای کلی اندکی راکه وقف جنبه‌های مختلف مذهب تشیع شده است، با تحقیقاتی که دربارهٔ مذهب تسنن، که هنوز هم کانون توجه اکثریت اسلامشناسان شرقی و غربی است، به عمل آمده است مقایسه کنیم.

---

1) Julius Wellhausen
2) Ignaz Goldziher
3) Carl H. Becker
4) Leone Caetani
5) Sir Hamilton A. R. Gibb
6) William Mantgomery Watt
7) Laura Veccia Vaglieri

درواقع، تحقیق در مذهب تشیع، یکی از شاخه‌های تحقیقات اسلامی بود که بیشتر از همه به غفلت سپرده شده بود. در این قرن، شاید اسرائیل فریدلندر[8] نخستین کسی بود که متذکر شد «ما دانش بسیار ناقصی از ظهور و تحوّل گرایشهای دینی شیعی و سرچشمه‌هایی که این گرایشها از آنجا آب می‌خورند داریم.»[1] ادوارد گرنویل براون نیز در ۱۹۲۴ بار دیگر از فقدان دانش و اطلاع دربارهٔ معتقدات شیعی و تحوّل آنها اظهار تأسف کرد و بحق افزود که «ما هنوز گفتاری جامع و مستند از مذهب شیعه به هیچ زبان اروپایی در دست نداریم.»[2] و، باز اندکی بعد، در ۱۹۳۴، رودولف اشتروتمان، که از مراجع مهم اروپایی در تحقیقات شیعی بوده است،. ضروری دانست که تکرار کند «تاریخچه و شرحی کامل از مذهب شیعه در دسترس نیست.»[3] این‌گونه سخنان، علی‌رغم پیشرفت تحقیقات در برخی از جنبه‌های موضوع مورد بحث، بویژه دربارهٔ مراحل آغازین مذهب تشیع، گفته شده است و می‌شود.[4]

باری، در طی چند دههٔ اخیر، گروه برگزیده‌ای از محققان بر آن شده‌اند که اقدامات و مساعی بیشتر، جدیتر، و تخصصیتری را وقف بررسی اسلام شیعی کنند. لوئی ماسینیون، رهبر چند بُعدی اسلامشناسان معاصر فرانسه، را باید پیشقدم و راهبر این گروه از دانشمندان در مغرب زمین دانست؛ و این در حالی است که شاگرد و جانشین او در مدرسهٔ عملی تحقیقات در علوم عالیه[9] وابسته به دانشگاه سوربونِ پاریس، هانری کربن، مقام یگانه‌ای در تاریخ جدید تحقیقات شیعی احراز کرده است. ره‌آوردهای کربن، که سراسر عمر خود را وقف تحقیق در مذهب تشیع، بویژه دو شاخهٔ عمدهٔ آن، یعنی شیعهٔ دوازده امامی و شیعهٔ اسماعیلی، کرده است، برای درک و فهم اندیشهٔ شیعی، به طور کلی، و جنبه‌های عارفانه و مابعدالطبیعی آن، به صورتی که بویژه در ایران تکامل پذیرفته است، فوق‌العاده ارزشمند وگرانبهاست. بدون تردید آثار کربن که منعکس کنندهٔ فوایدی است که وی از ارتباط نزدیک داشتن با تنی چند از علمای برجستهٔ اثنی عشریِ ایران برده است، به تنهایی مهمترین منبع در هر زبان غربی دربارهٔ بسیاری از جنبه‌های عقلی و فکری مذهب تشیع است. مجموعهٔ آثار مهم هانری کربن، از جمله ویرایشها و ترجمه‌های او از متون متعدد شیعی، در سلسله انتشارات معروف به نام گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی[10]، که به وسیلهٔ قسمت ایرانشناسی انستیتوی ایران و فرانسه در تهران منتشر

8) Israel Friedlaender
9) École Pratique des Hautes Études
10) *Biblithèque Iranienne*

می‌گشت، عرضه می‌شد. وی در طی بیست و پنج سال آخر زندگی خود، هر پاییز را در این مؤسسه صرف می‌کرد.[۵] در این میان، در ایران، که مذهب شیعهٔ اثنی عشری تقریباً برای مدت پنج قرن است به عنوان مذهب رسمی مملکت تفوق داشته است، عده‌ای از علما و مراجع شیعی معاصر، بویژه علاّمه طباطبائی (۱۹۰۳ - ۱۹۸۱)، پیشقدم شدند و آرای مذهبی خویش را به صورتی منضبط‌تر و علمی‌تر، امّا همچنان بر شالوده‌های سنّتی، پرداختند و عرضه داشتند.[۶] این دانشمندان با تشکیل کلاسهای درس در مؤسسات دینی کشور، بویژه در شهرهای مذهبی مقدس قم و مشهد، یا در خانه‌های خویش، شاگردان جوانی همچون سید جلال‌الدین آشتیانی تربیت کردند که اینک به تحقیقات شیعی کمک می‌رسانند.

علی‌رغم تحقیقات جدیدی که صورت گرفته، تاریخ آغاز و تحوّل عقیدتی شیعه بویژه در قرن اول اسلامی همچنان مبهم و متنازع باقی مانده است. بنابراین، بررسی ما مبتنی است بر آنچه بحق باید آن را نتایج غیرقطعی و ناپیوستهٔ تحقیقات جدید دربارهٔ ریشه‌ها و تحولات آغازین مذهب تشیع دانست. به‌طور اختصاصی‌تر، ماتحوّل اولیّهٔ تشیّع را با اشارهٔ خاص به آن گرایشها و نهضتهای شیعی ردگیری می‌کنیم که سرانجام در اواسط قرن دوم / هشتم به گونه‌ای درآمدند که به صورت قهقرایی می‌توان بر آنها نام جنبش اسماعیلی نهاد؛ شاید نیاز به افزودن نداشته باشد که به همین معنای قهقرانگری، قدیمیترین دورهٔ تاریخی مذهب شیعی تا زمان رحلت امام جعفر صادق [ع] در ۱۴۸ / ۷۶۵ برای شیعیان اسماعیلی نیز، که مانند شیعیان اثنی عشری شش امام نخستین را، با اندک تفاوتی در شمارش آنها، قبول دارند، صادق است.

حضرت محمّد [ص]، پیامبر خدا، در فاصلهٔ میان هجرتش از مکّه به مدینه در سپتامبر ۶۲۲، که نشانگر آغاز دورهٔ اسلامی است، و رحلتش در ۱۳ ربیع‌الاول ۱۱ / ۸ ژوئن ۶۳۲ موفق شد دولتی پایه‌گذاری کند که بر طبق موازین عربی آن زمان از قدرت و اعتبار معتنابهی برخوردار بود. در طی این دورهٔ کوتاه دهساله، بیشتر قبایل بدوی صحرانشین عربستان با پیامبر [ص] بیعت کردند و به دین اسلام در آمدند و، به این ترتیب، پیامبر [ص] شالوده‌ای برای گسترش بعدی دین جدید، در خارج از شبه جزیرهٔ عربستان، پی‌ریزی کرد. اما، رحلت پیامبر پس از یک بیماری کوتاه مدت، امت نوباوهٔ اسلام را با نخستین بحران عظیم خود روبه‌رو ساخت. این بحران، که بر سر جانشین حضرت محمّد [ص] بود، نشانگر آغاز آن چیزی است که سرانجام به صورت تقسیم

امت اسلام به دو جناح شیعی و سنی تثبیت گشت.

تا زمانی که پیامبر [ص] زنده بود، مسلمانان این را امری مسلم می‌شمردند که وی، بر طبق پیام منزل الاهی، بهترین راهنمایی را برای آنان تدارک می‌بیند. امّا حضرت علاوه بر مبلغ و حافظ پیام، رئیس و راهبر جامعه امت اسلامی نیز بود. از این رو، رحلتش در مدینه مسلمانان را در وضعیّتی نابسامان قرار داد؛ زیرا، دست کم به نظر اکثریت مسلمانان، پیامبر نه دستورالعملی رسمی و نه وصیتنامه‌ای دربارهٔ جانشین خود باقی گذاشته بود. در مجادلات و مباحثاتی که پیش آمد تنها در یک مورد اتفاق نظر وجود داشت، و آن این بود که جانشین حضرت محمّد [ص] پیامبر دیگری نمی‌توانست باشد (هرچند دیری نگذشت که عده‌ای ظاهر شدند و چنین ادعایی کردند)؛ زیرا مردم از قبل از طریق کلام الاهی و وحی ربانی می‌دانستند که حضرت محمّد [ص] خاتم الانبیا است و پس از او پیامبری نخواهد آمد. مع‌هذا، هنوز ضرورت داشت که جانشینی برای راهبری قاطع جامعه و تداوم امت و دولت اسلامی برگزیده شود. در نتیجه، پس از مباحثات و منازعات بسیاری که عمدتاً در میان مهاجران و انصار مدینه صورت گرفت، ابوبکر، یکی از نخستین گروندگان به دین اسلام و از صحابهٔ مورد اعتماد پیامبر [ص]، به جانشینی برگزیده شد. گزینش ابوبکر به پیشنهاد عمر بن الخطاب، که خود از مهاجران بود، و با اعلام موافقت دیگر بزرگان صحابی، که با ابوبکر عهد و بیعت بستند، صورت گرفت.

ابوبکر در مقام رهبری امت اسلامی عنوان خلیفة الرسول الله، یعنی جانشین پیامبر خدا [ص]، را پیدا کرد؛ عنوانی که بزودی خلاصه شد و به صورت خلیفه در آمد. به این ترتیب، با انتخاب نخستین جانشین پیامبر سازمان منحصر به فرد خلافت اسلامی نیز تأسیس یافت. دستگاه خلافت، از همان آغاز متضمن رهبری جامعهٔ اسلامی، هم از نظر سیاسی و هم از نظر دینی، بود.[۷] البته این ساخت یگانه و منحصر همان چیزی بود که از سرشت تعالیم اسلامی و تجربهٔ محدود امت اسلام در زمان رهبری حضرت محمّد [ص] انتظار می‌رفت. مسلمانان صدر اسلام میان دین و دولت، و میان مراجع و تأسیسات دینی و دولتی تمایزی قائل نبودند ـ تمایزی که اینک برای غربیان روزگار ما امری مسلم به شمار می‌آید. در حقیقت، وجود یک مفهوم دقیقاً تئوکراتیک از نظم جامعه، که در آن اسلام نه تنها یک دین بلکه نظام کاملی برای حکومت اجتماعی ـ سیاسی و همچنین اخلاقی و روحانی در جامعهٔ بشریت بود که از جانب خداوند مقدر و مقرر گشته بود، جزئی انفکاک‌ناپذیر از پیام و سنّت پیامبر [ص] بود.

خلافت ابوبکر فقط اندکی بیش از دو سال دوام یافت، و وی قبل از مرگش در ۱۳ / ۶۳۴ شخصاً عمر را به جانشینی خود برگزید. این گزینش، که پس از یک مشورت غیررسمی با بعضی از بزرگان اسلام صورت گرفت، با قبول و بیعت جامعهٔ اسلامی تکمیل گشت. عمر که در ۲۳ / ۶۴۴ کشته شد، روش جدیدی برای انتخاب جانشین خود در پیش گرفت؛ وی بر آن شد که جانشینش را شورایی مرکب از شش تن از صحابهٔ قدیم پیامبر [ص] از میان خود برگزینند. این شورا در موقع خود عثمان بن عفّان را که از اعضای یک خاندان معتبر مکی و از قبیلهٔ بنی‌امیه بود برگزید، و وی پس از دریافت بیعت سومین خلیفهٔ مسلمانان شد.

در این میان، بلافاصله پس از رحلت حضرت رسول [ص]، اقلیتی در مدینه ظاهر شد که معتقد بود علی بن ابیطالب [ع]، پسر عمو و داماد پیامبر [ص]، که پیوند ازدواج با حضرت فاطمه [ع]، دختر پیامبر [ص]، بسته بود، شایستگی بیشتری برای خلافت از دیگر نامزدان جانشینی، ازجمله ابوبکر دارد. این گروه کوچک، که در ابتدا از برخی از دوستان و یاران علی [ع] تشکیل شده بود، با گذشت زمان به شیعهٔ علی نامبردار گشت و سپس بسادگی شیعه خوانده شد. امّا علی [ع] به جای آنکه با جانشین شدن بلافصل پیامبر [ص] آرزوهای شیعه را تحقق بخشد، سرانجام، به عنوان خلیفهٔ چهارم جانشین پیامبر [ص] گشت. به هر حال قدرتی که به وسیلهٔ چهار خلیفهٔ اول، که مشهور به خلفای راشدین هستند، در مقام مرجعیّت جامعهٔ اسلامی اعمال می‌شد، در اساس به نظر می‌آید که مشتمل بر اجرای مقررات و قوانین فراگیر دین اسلام، آنچنانکه در قرآن آمده، بوده است. امّا هرگاه لازم می‌آمد در راندن امور جامعه قرآن، که متن مکتوب معیار آن در زمان خلافت عثمان انتشار یافت، به وسیلهٔ سنّت، که در جامعهٔ نوپای اسلامی در دورهٔ حیات حضرت محمّد [ص] استقرار پذیرفته بود، تکمیل می‌گشت.

بدرستی نمی‌دانیم که حضرت علی [ع] در ادعای جانشینی که طرفدارانش به نام وی می‌کردند چه نقشی را بازی کرده است. موضوعات، بخصوص در این امر که علی [ع]، پس از یک تأخیر شش ماهه، سرانجام خلافت ابوبکر را ظاهراً پذیرفت مبهم و پیچیده است؛ این مدت با رحلت حضرت فاطمه [ع] نیز همزمان بوده است. باید به عنوان جملهٔ معترضه افزود که حضرت فاطمه [ع] در یک دعوای ارثی پیچیده با ابوبکر درگیری داشته، و این دعوی بر سر ملکی بوده که در تملک پیامبر [ص] بوده است.[8] طرفداران علی [ع] در مدینه، که هم از مهاجران و هم از انصار بودند، بدون توجه بدین

امور، همچنان به پشتیبانی خود از نامزدی وی برای خلافت ادامه می‌دادند، و به مرور زمان این شیعیان نظریات عقیدتی خاصی را پروردند و نهضتشان قبول عام بیشتری یافت و شناخته‌تر گشت. بنابر مآخذ غیرشیعی، اندیشهٔ عمده‌ای که در ابتدای کار زمینه‌ساز موضع شیعیان بود، در اساس، مربوط می‌شد به اهمیّت خاصی که آنان برای علی [ع]، به عنوان مهمترین عضو اهل بیت پیامبر [ص]، قائل بودند.

نظریه‌ای که ما در بالا دربارهٔ اصل خلافت و تشیع بیان داشتیم، در اساس، نظریه‌ای است که مسلمانان اهل تسنن بر آن هستند، و اکثریت اسلامشناسان غربی نیز آن را پذیرفته‌اند. امّا شیعیان نیز روایتی از این حوادث دارند که بکلی از روایت اهل سنت متفاوت است. هر آینه، تشیع یا موضع اقلیّت را نباید بدعتگذاری یا شورشی متأخر بر ضد نظامی مستقر یا انحراف از «درست دینی» تلقی کرد. در واقع، تشیع و تسنن دو جزء مکمل دین اسلام هستند و درست‌تر آن است که آن دو را تعبیرهای مختلفی از پیامی واحد، که همانا دین اسلام باشد، بدانیم.[۹] نیازی به گفتن ندارد که ارزش و اعتبار عینی این یا آن وجههٔ نظر، مانند بیشتر مشاجرات دینی، امری نیست که بتوان دربارهٔ آن به بحث و تبادل نظر نشست. اختلافات را نمی‌توان بر مبنای مقولات مختلف منابع اصلی، بویژه آثار کلامی، تاریخی، و نوشته‌های به اصطلاح مربوط به ملل و نحل، حل و فصل کرد. این امر نه تنها به خاطر آن است که این آثار تعصبات سنی و شیعی را منعکس می‌سازند، بلکه به خاطر آن نیز هست که بنابر عقیده اهل تشیع وجههٔ نظر شیعی در اسلام، چنانکه بعداً خواهیم دید، از همان ابتدا بالقوه وجود داشته است.

اما اسلامشناسانی در غرب هستند که معتقدند نقطه نظر شیعی با گذشت زمان مؤدی به بازنویسی تاریخ اولیهٔ اسلام شده است. آنان چنین استدلال می‌کنند که شیعیان دوازده امامی، بخصوص از ربع آخر قرن سوم / نهم به بعد، که مذهب اثنی عشری شروع کرد به اینکه صورت آشنایی را که اکنون دارد بگیرد، بر آن شدند روایتی از رویدادها و حوادث مربوط به این دوره، از رحلت پیامبر تا سال ۲۶۰ / ۸۷۴، یعنی سال اختفای امام دوازدهمشان، عرضه بدارند که موضع عقیدتی آنها را تأیید کند؛ ولی این روایت ضرورتاً مطابق با واقعیات نیست.[۱۰] غرض ما بر نمی‌تابد که خویشتن را درگیر این مجادلات سازیم یا به دفاع از یکی از این دو شاخهٔ بزرگ اسلامی در مقابل آن دیگری پردازیم. به‌علاوه، دربارهٔ نکات عمدهٔ چنین موضوعی قرنها جرّ و بحث شده، و به نوشتن انبوهی از کتب و رسالات کلامی در دفاع از یک نظر و رد نظر دیگر انجامیده است. مقصود ما در

اینجا آن است که نظر شیعیان را دربارهٔ اصل و تاریخ شیعه عرضه بداریم،[۱۱] صرف نظر از این امکان که بعضی از معتقداتی که عرضه می‌شود احتمالاً از ابتدا مورد قبول شیعیان نخستین نبوده است.

شیعیان، بر پایهٔ برخی از آیات قرآن و بعضی احادیث، معتقدند که پیامبر [ص] برای خود جانشینی تعیین کرد ـ و آنان این جانشین را امام می‌خوانند و رهبر معنوی و روحانی جامعه و امت اسلام می‌شمارند. مدرک اصلی و اساسی شیعه دربارهٔ حقانیّت جانشینی علی [ع] حادثهٔ غدیر خم است.[۱۲] پیامبر خدا در هجدهم ذوالحجهٔ ۱۰ / ۱۶ مارس ۶۳۲، هنگام بازگشت از حجةالوداع، در محلی که غدیر خم نامیده می‌شد، واقع در میان راه مکه و مدینه، توقف کرد تا مطلبی را به حاجیانی که همراه بودند اعلام دارد. وی دست علی [ع] را به دست گرفت و جمله معروف مَنْ کُنتُ مولاه فعلیٌ مولاه (یعنی هر آن کس که من مولای او بودم علی [ع] مولای اوست) را بر زبان راند و، به این ترتیب، به اعتقاد شیعه علی [ع] را به ولایت و جانشینی خود تعیین کرد. گذشته از این، شیعه معتقد است که نصّ انتصاب علی [ع] به امامت مسلمین پس از رحلت پیامبر [ص] از جانب خداوند به حضرت محمّد [ص] وحی شده بود. حادثهٔ انتصاب معنوی علی بن ابیطالب [ع]، از آن زمان باز، به عنوان یکی از اعیاد بزرگ شیعه جشن گرفته می‌شود.

در نتیجه، پس از رحلت پیامبر [ص] عده‌ای از مسلمانان پاکدین و متقّی از جمله سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقدادبن اسود کندی، و عماربن یاسر، چهار تن از صحابهٔ پیامبر که به عنوان چهار ستون شیعه معروفند، غیورانه معتقد بودند که جانشینی پیامبر [ص] حق مشروع علی [ع] است. این دعوی با مخالفت اکثریت مسلمانان، که پشتیبان خلافت ابوبکر بودند، روبه رو شد. اینان، ضمن اینکه از پذیرفتن این ادعا که پیامبر [ص] جانشین خود را تعیین کرده است ابا می‌ورزیدند، معتقد بودند که تصمیمگیری دربارهٔ خلافت مربوط به اجماع است؛ یعنی رأی اکثریت جامعه. در نتیجه، علی [ع] و یاران او ناچار شدند که به انتخاب جانشین پیامبر [ص] از طریق گزینش اعتراض کنند. همین ندای اعتراض، که از میان حلقهٔ یاران و پشتیبانان متقّی علی [ع] برخاست، بود که شیعه را از بقیهٔ مسلمانان جدا ساخت.

چون ادعای شیعه به وسیلهٔ بقیهٔ امت از جمله اکثریت صحابهٔ پیامبر [ص] نادیده گرفته شد، شیعیان ابرام ورزیدند که برای همهٔ امور دینی باید به علی [ع] مراجعه شود؛ زیرا به عقیده آنان او تنها کسی بود که مرجعیّت دینی داشت. در واقع،

شیعه مفهوم خاصی از مرجعیّت دینی داشت؛ مفهومی که در اندیشه و فکر شیعی موضعی اصلی و مرکزی دارد، ولی از این امر نباید نتیجه گرفت که اسلام شیعی به جدایی قلمرو دین و دولت از یکدیگر معتقد بوده است؛ هرگز. زیرا، چنانکه قبلاً هم ذکر کردیم، چنین تمایزی برای مسلمانان صدر اسلام معنایی نداشته است. به عقیدهٔ شیعه، از همان آغاز یاران علی [ع] معتقد بودند مهمترین مسئله‌ای که مسلمانان پس از رحلت پیامبر [ص] با آن رویارو شدند توضیح و تبتین تعالیم اسلامی و اصول و عقاید دینی بود. و این بدان علت بود که آنان می‌دانستند تعالیم قرآن و شریعت مقدس اسلام، که از منبعی ورای دریافت انسان معمولی صدور یافته است، دربردارندهٔ حقایق و مقاصد نهانی و باطنی است که عقل انسان مستقیماً قادر به درک و دستیابی به آنها نیست. بنابراین، شیعه دریافته بود که برای معنای واقعی وحی اسلامی وجود شخصیّتی که مرجعیّت و حجیّت دینی داشته باشد، یعنی شخص امام، ضروری است. به موجب این نظر، در پیام اسلام، امکان یک وجهۀ نظر شیعی وجود داشت، و این امکان تنها با پیدایش مذهب تشیع تحقق پیدا کرد.

در نتیجهٔ وجود چنین عقاید و اندیشه‌های شیعی بود که سرانجام در جامعهٔ اسلامی دو مفهوم متفاوت از جانشین پیامبر [ص] پیدا شد. اکثریت، خلیفه را اداره کنندهٔ شریعت و رهبر و پیشوای امت و جامعه اسلامی می‌شمردند. از آن سوی، شیعه، در همان حال که اعتقاد داشت جانشین پیامبر [ص] باید عادلانه بر جامعهٔ اسلامی حکم براند، برای جانشینی یک نقش مهم معنوی نیز قائل بود؛ نقشی که با تفسیر و تعبیر پیام اسلامی پیوند داشت. در نتیجه، از نظر آنان جانشین پیامبر [ص] می‌بایست واجد مرجعیّت مشروع در روشن ساختن و تبیین تعالیم اسلام و در راهبری معنوی مسلمانان باشد. بنابر عقیدهٔ شیعه، شخصی با چنین صفات و سجایایی تنها می‌توانست از اهل بیت پیامبر [ص] باشد، زیرا تنها اهل بیت دارای چنین مرجعیّتی بودند و وسیلهٔ انتقال پیام اصلی اسلام را در اختیار داشتند. البته دربارهٔ ترکیب دقیق اهل بیت که بعدها تنها عدهٔ خاصی از خاندان بلافصل پیامبر [ص]، بویژه علی [ع] و حضرت فاطمه [ع] و اولاد آنها را شامل می‌شد، اختلافاتی وجود داشت. با وجود این، از همان آغاز، علی [ع] در نظر یاران وفادارش مهمترین عضو خاندان پیامبر [ص] بود، و با داشتن چنین مقامی باور بر آن بود که وارث تعالیم فاش نشده و دانش دینی یا علم پیامبر [ص] است. در واقع، شیعیان علی [ع] را وصی پیامبر [ص] می‌دانستند. در چشم آنان، صفات و سجایای

یگانهٔ علی [ع]، به عنوان جانشین پیامبر [ص]، بُعد پراهمیّت دیگری نیز داشت؛ بدین گونه که به اعتقاد آنان علی [ع] به امر الاهی، چنانکه در وصیت پیامبر بیان شده بود، به جانشینی نامزد شده بود. معنای این سخن آن بود که علی [ع] ملهم از جانب خداوند، و مصون از لغزش و گناه، یعنی معصوم است. و به این ترتیب، به وی چه از لحاظ علمش و چه از لحاظ مرجعیّت تعلیمی، پس از پیامبر [ص] مقامی لغزش‌ناپذیر می‌بخشیدند. در نتیجهٔ چنین اعتقاداتی، شیعه بر آن بود که تنها به وسیله علی [ع] است که هم حکومت بر جامعهٔ اسلامی و هم اجرای احکام الاهی می‌تواند به نحو اتم و اکمل تحقق پذیرد. نظرگاه شیعه دربارهٔ نشأت تشیع عناصر عقیدتی ممتازی را دربردارد که باید تصدیق کرد نمی‌توان آنها را کلاً به شیعیان نخستین، بویژه یاران و طرفداران اولیه علی [ع]، منسوب دانست. نیازی به گفتن ندارد که بسیاری از اسلامشناسان غربی بر این اعتقادند که تشیع در اولین نیم قرن از تاریخ خود، در آن هنگام که فقط جنبشی سیاسی بود، معتقداتی دینی متفاوت از معتقدات مسلمانان غیرشیعی نداشت. واقعیت این است که از قدیمیترین اندیشه‌ها و گرایشهای شیعی، کمتر مطلبی که قطعیّت تاریخی داشته باشد دانسته است. امّا بار دیگر اگر منابع و روایات شیعی را مراجع اطلاع قرار دهیم، می‌توان گفت که شاید قدیمیترین اندیشه‌های شیعی، به طور کلی، بر گرد این مفهوم خاص می‌چرخیده است که میان دانش مذهبی و علم خود پیامبر [ص] رابطه‌ای وجود دارد. و احتمالاً اندیشه‌هایی نیز در باب اینکه داشتن چنین علمی صفت و سجیه‌ای لازم برای رهبری و پیشوایی جامعه تلقی می‌شده وجود داشته است. گذشته از این، می‌توان افزود که به نظر می‌آید یاران علی [ع]، در مقابل اکثریت جامعه، در تفکرات خود بیشتر به ارثی بودن صفات و سجایای افراد تمایل داشته‌اند. این اندیشه، که بعضی از صفات و سجایا ارثی هستند، البته با عقیدهٔ اعراب پیش از اسلام، که صفات برجستهٔ انسانی را از طریق دودمان قبیله قابل انتقال می‌دانستند، سازگاری داشت. بنابراین، برای پیروان از لحاظ دینی دانشمند علی [ع] که در عین حال احترام خاصی برای خاندان پیامبر [ص] قائل بودند، امری طبیعی بود که اعتقاد داشته باشند بعضی از صفات و سجایای پیامبر [ص] بویژه علم او را بعضی از اعضای خاندان او، بنی‌هاشم، و خانوادهٔ بلافصل او به ارث برده باشند. چنین اعتقاداتی را، بویژه، می‌بایست شیعیانی می‌داشته‌اند که از عربستان جنوبی نشأت یافته بودند، زیرا آنان با سنّتهای عینی دربارهٔ پادشاهی الاهی یا نیمه الاهی و قدوسیّت ارثی آن خو گرفته بودند.

قدیمیترین جریانهای فکری شیعی، سرشت واقعی آنها هرچه می‌خواهد باشد، با گذشت زمان بتدریج پرورده شد و تکامل یافت، و در نظریهٔ امامت تحکیم و تبیین کامل پیدا کرد. مراحلی که این نظریه در طی آن تحوّل پذیرفته، تقریباً مجهول مانده است. امّا کُلاً معلوم است که مفهوم بنیادی این نظریه ممتاز شیعی، که اعتقادات اساسی اسلام شیعی را در بردارد، در روزگار امام جعفر صادق [ع] اصلی مسلم بوده است. بعداً ما در همین فصل دربارهٔ برخی از وجوه این نظریه سخن خواهیم گفت. در حال حاضر، ما بحث خویش را دربارهٔ نخستین تحولات مذهب شیعه آغاز می‌کنیم.

شیعیان پس از نخستین شکست، تا حد زیادی شور و حرارت خویش را از دست دادند. در دورهٔ خلافت ابوبکر و عمر، که علی [ع] خود حالت انفعال و اعتزال گرفت، مذهب شیعه به صورت راکد و غیرفعال در آمد. در طی این دوره، ۲۳ـ۱۱ / ۶۳۲ـ۶۴۴، رفتار علی [ع] را، به بهترین وجه، عدم شرکت او در امور جامعه و جنگهای مربوط به فتوحات اسلامی که همچنان ادامه داشت تصویر می‌کند. این بکلی متفاوت و به دور از نقش فعال قبلی او در جامعه و حضورش در جبههٔ مقدم همهٔ جنگهایی بود که، به استثنای غزوهٔ تبوک، در روزگار پیامبر [ص] رخ داد. وی، در واقع، در طی این دوره در خانهٔ خویش، در مدینه، انزوا جست. این رفتار علی [ع] را به هیچ وجه نباید دلیل بیزاری او از کارهای عمومی پنداشت، زیرا در حقیقت دو خلیفهٔ اول کوشیدند تا او را از همهٔ کارهای مهم برکنار دارند. با وجود این، وی، همراه با عثمان و طلحه و زبیر، به عنوان یکی از اعضای شورای شش نفرهٔ صحابیانی که می‌بایست جانشین عمر را تعیین کنند منصوب شد.[۱۳]

این رکود و عدم فعالیّت علی [ع] و پیروانش، در دورهٔ خلافت عثمان (۲۳ـ۳۵/ ۶۴۴ـ۶۵۶) بشدت تغییر کرد. در این دورهٔ نزاع و نارضایی جامعه، گردش حوادث چنان بود که گرایشها و آرزوهای شیعی را به فعالیت انداخت. موج بالا گیرندهٔ نارضایتیها و شکایات از عثمان، که عمدتاً ناشی از مسائل اقتصادی بود، بر گرد مخالفت مسلمانان ایالات و انصار مدینه که موضع قدرت و نفوذ اولیهٔ آنها اینک از دستشان رفته بود به گردش درآمد.[۱۴] عثمان حکمرانی همهٔ ایالات مهم و همچنین شهرهای عسکری (امصار) عمده را چون کوفه و بصره به خویشان نزدیک خود داده بود. این حکمرانان و والیان نیز، به نوبهٔ خود، سیاسیتهایی اتخاذ می‌کردند که هدفش افزودن قدرت و منافع مالی امویان و متحدان ثروتمند مکّی آنها بود. در نتیجه، سران قبایل مهم و بانفوذ، که در زمان خلافت عمر سر در ربقهٔ اطاعت داشتند، اینک بار دیگر در ایالات به مواضع قدرت دست یافتند و

بر کرسی اقتدار نشستند. در نتیجهٔ چنین روشی، جای بسیاری از مسلمانان اولیهٔ را که مقام و منزلت قبیله‌ای نداشتند اشراف قبایل گرفتند. این سیاست موجب بروز نارضایتی در میان انصار و گروههای قبیله‌ای کوچک در ایالات شد؛ گروههایی که بر پایهٔ اصل اسلامی سابقه یا حق تقدّم، تقدّم در پذیرش و خدمت به اسلام، برای خود حقوقی قائل بودند.

تظلّم و شکایت ایالات از حکومت عثمان دلایل دیگری نیز داشت. در زمان عثمان، دوران گسترش و فتوحات سریع اسلام دیگر به پایان رسیده بود. امّا مقاتلان، یعنی سربازان و قبیله مردان شهرهای اردوگاهی، که تاکنون به عنوان پایگاههای نظامی برای فتوحات و لشگرکشیهای متعدد مورد استفاده قرار می‌گرفتند، اینک برای همیشه در اردوگاههای خود باقی ماندند؛ ولو اینکه دیگر غنایم میدانهای جنگ منبع پرسود درآمدی برای آنها نبود. این واقعیات دگرگون شدهٔ دورهٔ بعد از فتوحات، خود به خود، موجب نارضایتی از حکومت می‌شد. از سوی دیگر، دستگاه مرکزی خلافت در مدینه، که خود از مقدار رو به کاهش سهمیهٔ یک پنجم غنایم منقول که دریافت می‌داشت ناراضی بود، ناچار شد که منابع عایدی دیگری در ایالات برای جبران دریافتهای رو به زوال بیت‌المال جست و جو کند؛ و این بر وخامت اوضاع بیش از پیش افزود.

یک شکایت خاص دیگر به زمینهای رها شدهٔ ساسانیان در بین‌النهرین مربوط می‌شد. از میان گروههای مختلفی که در آرزوی تصاحب این زمینهای حاصلخیز و پربرکت در ناحیهٔ سواد کوفه بودند گروه قُرّاء قویترین ادعا را داشت. قُرّاء از قرار معلوم آن دسته از شرکت کنندگان در جنگهای اولیه اسلام بر ضد ساسانیان بودند (اهل الایام) که املاک تخلیه شدهٔ جنوب عراق را اشغال کرده بودند. امّا این گروههای روستانشین را بعضی از تاریخنگاران متأخر اسلامی «قاریان قرآن» خواندند؛ و این معنا، با گذشت زمان، معنای متداول و پذیرفته شده واژهٔ قُرّاء گشت. سیاست عثمان در اینکه بتدریج زمینهای مورد مشاجره را به کسانی که مورد حمایت و عنایت او بودند تفویض کند، در نتیجه، مورد مخالفت خاص، و مایهٔ رنجش قُرّاء گردید که رؤسایشان نیز مقامات نفوذی خود را در برابر سران قدرتمند قبایل در کوفه ازدست داده بودند. قُرّاء کوفه، در پاسخ بدین تهاجم و دست اندازی مضاعف نخستین جنبش مخالف را نسبت به خلافت عثمان به راه انداختند.

چنانکه گفتیم، مخالفتهای ولایتی در شهرهای اردوگاهی، بویژه در کوفه و بصره،

متمرکز بود. دیری نگذشت که کوفه نیز مقام ویژه‌ای در تاریخ اولیّهٔ تشیّع پیدا کرد. بنابراین، جا دارد که چند کلمه‌ای دربارهٔ برخی از وجوه این شهرکهای اردوگاهی بگوییم.[۱۵] امپراتوری اسلام در دورهٔ گسترش سریع خود در زمان خلافت عمر شهرهای بسیاری را در قلمرو شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس به تصرف درآورد. شهرهای بیشمار جدیدی نیز به وسیلهٔ عربهای فاتح ساخته شد. این شهرها در اصل به عنوان اردوگاههای نظامی برای جنگجویان مهاجم عرب، که اجازه نداشتند در شهرها و سرزمینهای مفتوحهٔ قدیم اقامت گزینند و با بومیان غیر عرب درآمیزند، ساخته شده بود. چون پیشرویهای سپاهیان عرب عمدتاً در جهت تصرف سرزمینهای امپراتوری ساسانی بود، مهمترین شهرهای اردوگاهی نیز اینک در سرزمینهای شرقی خلافت، بویژه در عراق قرار داشت. کوفه در منطقهٔ تیسفون یا مدائن، پایتخت ساسانیان، و بصره، که از نظر سوق‌الجیشی میان صحرا و بندرگاههای خلیج فارس قرار داشت، دو شهر اردوگاهی اصلی در آن منطقه بودند و هردو در حدود سال ۱۷ / ۶۳۸ تأسیس شده بودند. بنابراین، سیل مهاجران عرب از همهٔ بخشهای عربستان شمالی و جنوبی برای پیوستن به لشگریان فاتح اسلام، بویژه بعد از سال ۲۰ / ۶۴۱، که فتح بین‌النهرین حتمیّت یافته بود، به سوی این دو شهر روان بود ـ بعدها، جای این اعراب را ساکنان غیرعرب گرفتند.

سازمانهای اداری و اجتماعی کوفه و بصره بشدت بر بنیاد الگوهای شایع در جامعهٔ عرب شکل یافته بود. معنای این سخن آن است که ساکنان به چندین گروه قبیله‌ای تقسیم شده بودند، و هر یک از این گروهها منطقهٔ نظامی جداگانه و رئیس قبیله‌ای خود را داشت. در کوفه، برخلاف بصره، ترکیب قبیله‌ای جمعیّت فوق‌العاده ناهمگن بود، و غلبه با اعراب جنوبی یا گروههای قبیله‌ای یمنی بود. این از جملهٔ عوامل عمده‌ای بود که کوفه را یکی از مراکز عمدهٔ پیروگیری برای نهضت شیعه ساخت؛ و حال آنکه در بصره احساسات ضدشیعی غلبه داشت. مقاتلان، یعنی همان سربازان قبیله‌ای در شهرهای اردوگاهی، صرف نظر از دریافت غنایم جنگی برای معیشت خود نیز مطابق نظام پیچیده‌ای که در زمان عمر برای تسهیم وضع شده بود، مقرری و جیرگی دریافت می‌کردند. به موجب این نظام که خود مبتنی بر دفتر ثبت یا دیوان عطا بود، مقدار عطا یا مقرری هر کس بر پایهٔ سابقهٔ اسلامی او، که قبلاً از آن یاد کردیم، تعیین می‌شد، و این تمایل عمر را برای جانشین ساختن معیارهای اسلامی، به جای دعاوی سنّتی عرب که

مبتنی بر وابستگیهای قبیله‌ای بود، منعکس می‌ساخت.

هنگامی که موج مخالفت با سیاستهای عثمان، در سالهای آخر خلافت او، شتاب و نیرو گرفت، هواخواهان علی [ع] موقع را برای احیای آرزوها و خواستهای سرکوب شدهٔ خویش مناسب یافتند. رهبری شیعیان را در این هنگام همچنان تنی چند از هواخواهان اولیهٔ علی [ع] همچون ابوذر غفاری که در ۳۱ / ۶۵۱ ـ ۶۵۲ در زمان خلافت عثمان در تبعید درگذشت ــ وی به علت اعتراضاتش به رویهٔ خلافت عثمان تبعید شده بود ــ و عمار بن یاسر که چند سالی بعد از این، در ۳۷ / ۶۵۷، در جنگ صفین کشته شد داشتند. امّا هواخواهان جدیدی نیز اکنون پیدا شدند، و شیعیان همچنین پشتیبانی و حمایت کلی بنی‌هاشم را، که امویان منافع آنهارا نادیده گرفته بودند، به دست آوردند. همزمان با ظهور نهضت شیعه به عنوان حزبی فعال، عده‌ای از ناراضیان ایالات مختلف نیز به دور علی [ع] جمع شدند. این گروهها، به طور منظم، حوالی سال ۳۴ / ۶۵۴ سازمان یافته‌تر می‌شدند و در نتیجه به یک رهبر و سخنگوی قاطع و قابل قبولی در مرکز خلافت نیاز داشتند. شیعیان و ناراضیان ایالات، دو گروهی که در ماهیت مخالفت با حکومت عثمان با هم همرأی نبودند امّا اهداف و مقاصد یکسانی داشتند، ندانسته و بدون عمد نیروهایشان را به هم آمیختند.

در نتیجهٔ این اتحاد پیچیده و بغرنج، نارضایتی از خلافت عثمان بیشتر شد؛ همچنانکه همپای آن احساسات طرفداری از شیعه و هواداری از علی [ع]، که در همین ایام با مخالفان به خاطر خلیفهٔ پریشان احوال به میانجیگری مشغول بود، اوج گرفت. اوضاع و احوال بسرعت روی به وخامت نهاد، و دیری نگذشت که با به هم پیوستن شورشیان بالقوهٔ کوفه،بصره، و مصر در مدینه، به رهبری کلی قُرّاء کوفه، نارضایتیها به صورت شورش آشکاری درآمد. سرانجام، آشوبی که درگیر شده بود، در اوج خود، به قتل عثمان در ۳۵ / ۶۵۶ به دست گروهی از شورشیان که از لشکریان عرب مصر بودند منجر شد.

در طی حوادث و اوضاع و احوال پس از کشته شدن خلیفه، جامعهٔ اسلامی بر سر مسئلهٔ «گناه و خطای عثمان، و در نتیجهٔ مسئله حقانیّت عمل شورشیان» به بدترین وضعی از هم پاشید. در یک فضای از نظر عاطفی پرتنش و آشفته، علی بن ابیطالب [ع] به عنوان خلیفه جدید در مدینه انتخاب شد. این پیروزی چشمگیری برای نهضت شیعه بود که اینک امامش، با تأخیری بیست و چهار ساله، توفیق می‌یافت که قدرت خلافت را به

دست گیرد. تقریباً همهٔ گروههایی که با اوضاع و احوال در زمان عثمان مخالف بودند، به پشتیبانی و حمایت علی [ع] برخاستند. به وجود آمدن ائتلاف و اتحاد جدیدی از گروهها در پشتیبانی از علی [ع]، همراه با وضعیّت سختیگرانه‌ای که انتظار می‌رفت در دورهٔ خلافت وی پیش آید، طبیعتاً برای اشرافیّت قبیله‌ای مرسوم در میان اعراب، بخصوص بنی‌امیه و خانواده‌های قدرتمند و صاحب نفوذ مکی، مایهٔ هراس و وحشت بود.

منبعث از چنین تضاد و برخورد منافع، علی [ع] از همان آغاز با مشکلاتی روبه رو شد که پس از مدت کوتاهی به صورت نخستین جنگ داخلی در اسلام بروز کرد و در تمام دوره کوتاه خلافتش ادامه یافت. وی هرگز توفیق نیافت که اقتدار دستگاه خلافت خویش را در سراسر امپراتوری اسلام به کرسی قبول بنشاند، بویژه در سرزمینهایی که خویشاوند عثمان، معاویة بن ابی سفیان، که تقریباً بیست سالی بود بر شام حکومت داشت، حکمرانی می‌کرد.

نخستین مبارزه با علی [ع] زیر پوشش و بهانهٔ درخواست انتقام قتل عثمان، به صورت شورشی به وسیلهٔ دو تن از صحابیان صاحب نفوذ، یعنی طلحه و زبیر، بروز کرد. در این مجادله، عایشه، دختر ابوبکر و همسر پیامبر [ص]، نیز که کینه‌ای دیرینه از علی [ع] بر دل داشت به طلحه و زبیر پیوست. سران شورش با گروهی از سپاهیان قریشی به بصره رفتند تا برای خود قوای کمکی تدارک بینند. علی [ع] با سرعت دست به عمل زد، و مدینه را برای جمع‌آوری سپاه پشتیبان برای نیروهای خود به صوب کوفه ترک کرد؛ زیرا اهالی کوفه تمایل خود را به او ابراز داشته بودند. شورشیان به آسانی در ۳۶ / ۶۵۶، در جنگ معروف به جمل، در نزدیک بصره، شکست خوردند و طلحه و زبیر کشته شدند. این شورش عواقب سهمگین و دنباله‌داری داشت. از آن زمان بود که مسلمانان به جنگ در میان خود پرداختند، و قدرت مرکزی دستگاه خلافت، ناچار، از مدینه به ایالات عراق و شام، که قدرت نظامی امپراتوری اینک در آنجا متمرکز شده بود، انتقال یافت. در این صحنهٔ جدید بود که مبارزهٔ بنی‌امیه با قدرت علی [ع] آشکار گردید.

معاویه، بلافاصله پس از به قدرت رسیدن علی [ع]، در رأس گروهی که هواخواهی از عثمان می‌کردند بر ضد خلیفه جدیدی که از بیعت با وی سرباز زده بود به تبلیغات پرداخت. وی همچنین، به عنوان خویش نزدیک عثمان، دعوت به انتقام گرفتن خون خلیفهٔ مقتول را زمینه مناسبی می‌دید برای سرپوش نهادن بر نیّت اصلی خود؛ که دیدن استقرار حکومت بنی‌امیه بر سراسر امپراتوری اسلام بود. علی [ع] در موقعیتی قرار گرفت که از

آن مفری نبود. قاتلان واقعی عثمان از مدینه گریخته بودند؛ و حال آنکه بسیاری از قُرّاء نیز که دوروبر او را گرفته بودند در قتل عثمان سهیم دانسته می‌شدند. چون علی [ع] نمی‌توانست یا نمی‌خواست کسانی را که مستقیماً مسئول قتل عثمان بودند مجازات کند، معاویه سر به شورش برداشت و مشروعیّت خلافت علی [ع] را به پرسش گرفت.

در این میان، علی [ع] وارد کوفه شده بود تا برای مقابله با معاویه، که انتظارش را داشت، پشتیبانان خود را آماده سازد. درآنجا، علی برای تحکیم پایهٔ قدرت خود قدم مهمی برداشت؛ و آن این بود که گروههای قبیله‌ای کوفه را از نو سازمان داد، و از این طریق به نتیجهٔ دوگانه‌ای دست یافت. نخست آنکه با جابه‌جا کردن قبایل و خاندانها از یک گروه به گروه دیگر، ترکیب هفتگانهٔ قبیله‌ای موجود را به نفع گروههای یمنی، که برخلاف اعراب شمالی یا اعراب نزاری بیشتر متمایل به حکومت علی [ع] و آرمانهای رهبری شیعی بودند، تغییر داد. دوم و مهمتر آنکه بر اثر این جابه‌جایی وی در نهایت کوشید تا رهبری اسلامی را به جای رهبری قبیله‌ای، که در زمان حکومت عثمان از نو در کوفه برپا شده بود، در آن شهر مستقر سازد. در نتیجه، مردانی چون مالک اشتر، حُجربن عدی کندی، و عدی بن حاتم، رهبرانِ قدیم قُرّاء کوفه که تحت‌الشعاع قدرت اشراف قبایل قرار گرفته بودند، از نو به قدرت رسیدند. این مردان با کوفیانی که وضع مشابه آنها را داشتند، همراه با پیروان و جانبدارانشان ستون فقرات قوای علی [ع] را تشکیل دادند و رهبران جدید نهضت شیعه شدند.[۱۶] رهبران نهضت اصرار داشتند که علی [ع] بدون هیچ درنگ و تأخیری بر قوای معاویه بتازد. از سوی دیگر، اشراف قبایل در کوفه مخالف چنین شتابی بودند، زیرا بیشتر راغب بودند که وقفه‌ای میان این دو گروه مخالف پیش آید. زیرا بدون تردید، پیروزی علی [ع] و سیاستهای مساواتخواهانهٔ او موقعیت ممتاز آنها را به خطر می‌افکند و، از آن سو هم، غلبهٔ شامیان آنها را از وضع مستقلی که در عراق داشتند محروم می‌ساخت. در چنین اوضاع و احوالی بود که، پس از آنکه مذاکرات طولانی به جایی نرسید، علی [ع]، سرانجام، در بهار ۳۷ / ۶۵۷ از کوفه بیرون آمد و در ناحیهٔ صفین، واقع بر فرات عُلیا، با لشکریان شام مقابل شد. جنگی طولانی درگیر شد؛ جنگی که شاید یکی از مشاجره‌آمیزترین جنگهای تاریخ اولیهٔ اسلام باشد.

رویدادهای جنگ صفین و پیشنهاد جناح شام برای حکمیّت و قبول این پیشنهاد توسط علی [ع] و فتوایی که از این حکمیّت در اذرُح نتیجه شد و یک سال بعد انتشار یافت، همه و همه را عده‌ای از محققان جدید با نظری انتقادی بررسی کرده‌اند؛ همچنانکه

حوادثی که دراین میان رخ داد و به جدایی گروههای مختلفی از لشگریان علی [ع] منجر شد، که این «جدا شدگان» بعداً «خارجی» (جمعش خوارج) خوانده شدند، نیز مورد پژوهش قرار گرفته است.[۱۷] این حوادث صدمهٔ جبران ناپذیری به موقعیت علی [ع] زد؛ بویژه هنگامی که سرانجام وی بر آن شد برای جلوگیری از خطر رو به افزون خوارج در ۳۸ / ۶۵۸ به اردوگاه آنان در نهروان حمله برد و خسارات جانی سنگینی بر آنها وارد سازد. این عمل نه تنها نتوانست خوارج را از میان بردارد، بلکه سبب شد که تعداد زیادی از نیروهای مردد علی [ع] بگریزند. علی [ع] کوشید تا سپاه جدیدی فراهم آورد، امّا موفق نشد و ناچار به کوفه عقب نشست، و در واقع، موج بالا گیرندهٔ حملات و لشگرکشیهای معاویه را اجباراً نادیده گرفت. در طی دو سال واپسین جنگ داخلی، که عدهٔ زیادی از مسلمانان مردد بودند که جانب علی [ع] را بگیرند یا معاویه، علی [ع] زمینه را در مقابل دشمن قدیم خود باخت. و بالاخره علی بن ابیطالب [ع]، امیرالمؤمنین، خلیفهٔ چهارم و نخستین امام شیعیان، در مسجد کوفه با شمشیر زهرآلود یک خارجی مجروح شد. و بر اثر این جراحت چند روز بعد، در ۲۱ رمضان ۴۰ / ۲۵ ژانویه ۶۶۱، بدرود حیات گفت.

جامعهٔ اسلامی از نخستین جنگ داخلی خود سخت آزموده برآمد، و به جناحها و گروههای مختلفی تقسیم شد که مقدر بود در سراسر قرونی که از پی میآمد با یکدیگر به مقابله پردازند. جناحهای عمده، تقریباً در طی سالهای آخر خلافت عثمان شروع به شکل گرفتن کرده بودند. اما، در اوضاع و احوال پس از قتل عثمان و جنگهای جمل و صفین، آشکارتر به صورت دو گروه متخاصم تبلور یافتند. از این پس، این گروهها نامهایی یافتند که به معنایی گزینشی، آشکار کنندهٔ وابستگیهای شخصی و نیز علایق منطقه‌ای آنها بود. یاران علی اهل العراق و همچنین شیعة علی خوانده شدند، و حال آنکه دشمنان آنها شیعة عثمان یا، به صورت عامتر، عثمانیه نام گرفتند. گروه اخیر، که پس از جنگ صفین عمدتاً از اهالی شام بودند، شیعة معاویه نیز خوانده می‌شدند. از زمان نخستین جنگ داخلی اسلام به بعد، پیروان و یاران علی، یعنی شیعه به معنای اخص و اصلی آن، نیز خود را به نامهایی خواندند که معانی و دلالات مذهبی دقیقتری داشت، مانند شیعه اهل البیت یا معادل آن شیعهٔ آل محمّد؛ یعنی حزب طرفدار خاندان پیامبر [ص]. با جنگ صفین گروه یا جناح سومی هم در جامعه اسلامی پیدا شد. این گروه سوم «خوارج» بودند که با دو گروه دیگر دشمنی سختی داشتند، و در ابتدای کار حَرُوریّه ـ نسبت به حرورا، محلی که نخستین جدا شدگان از قوای علی [ع] بدانجا عقب نشستند ـ و نیز شُراة (مفردش

شاری به معنای فروشنده)؛ یعنی کسانی که جانشان را در راه خدا می‌فروختند، نامیده می‌شدند. اینان، چنانکه می‌دانیم، توانستند نهضتی را که بسرعت گسترش یافت سازمان دهند، و در طول تاریخ بعدی اسلام بارها با امتیازات سلسله‌ای و حکومت موروثی از هر نوع و به هر شکل مبارزه کردند.[۱۸]

در طی خلافت علی [ع] بود که تغییرات مهمی در ترکیب و قدرت شیعه رخ داد. در زمان برآمدن علی [ع] به مسند قدرت، شیعه هنوز یک گروه و دستهٔ شخصی کوچکی بود که بیشتر از هواخواهان و یاران اولیهٔ علی [ع] تشکیل شده بود. امّا د رطی چند سال بعد، شیعه با جذب عده‌ای از متقیترین مسلمانان، همچون سران قدیم قرّاء کوفه که در وفاداری نسبت به علی [ع] پایدار ماندند، بسط یافت. هواخواهان جدید از لحاظ تعداد مهم نبودند، بلکه، چنانکه رویدادهای بعدی نشان داد، از لحاظ وفاداری بی‌چون و چرایشان به علی [ع] و اولاد او برای نهضت شیعه اهمیّت شایان داشتند. این یاران وفادار و از جان گذشته از زمرهٔ همانهایی هستند که گویند سوگند خورده بودند که «با آن کس که دوست علی [ع] است دوست باشند، و با آن کس که دشمن علی [ع] است دشمن.»[۱۹]؛ یادآور سخنانی که خود پیامبر [ص] در غدیر خم دربارهٔ علی [ع] گفته بود.

و م. وات در تبیین و توضیح محتمل این فداکاری و سرسپردگی عمیق فرضیهٔ جالبی را مطرح می‌سازد و چنین استدلال می‌کند که وابستگی شیعه به علی [ع]، درست در دورهٔ خلافت او، بُعد کلامی دقیقتری پیدا کرده بود. بنابراین فرضیه، جنگ داخلی دورهٔ بحران و نبودن تأمین عمومی در جامعه بوده، و آن وقتی بود که مردان قبایل بدوی عرب فشارها و سختیهای زندگی جدیدشان را در اوضاع و احوال نابسامان و بی‌ثبات کوفه و دیگر شهرهای اردوگاهی، که بسرعت در حال رشد بودند، تجربه می‌کردند. این اعراب از خان و مان به دور افتاده و پریشان احوال، طبیعتاً در جست و جوی رستگاری و نجاتی بودند که بشود آن را از مسیرهای مختلف به دست آورد. در مورد شیعه، آنان هم اکنون معروض اندیشهٔ قدوسیّت موروثی خاندان پیامبر [ص] واقع شده بودند، چنانکه هواخواهان یمنی در میان آنها، به طور اخص، با سنّت سلطنت الاهی گونه و صفات و سجایای فوق انسانی پادشاهان آشنایی داشتند. بنابراین، برای آنها دشوار نبود که این احساس را در خود بپرورند که رستگاری و نجات آنان از پریشانی و رنج با پیروی کردن از رهبری مؤید من عندالله، از شخصی که صفات و سجایایی فوق انسانی و مقدر از جانب خداوند داشته باشد، ممکن است بیشتر ضمانت تحقق بیابد. و اینچنین بود که شیعه صفت

و سجیّهٔ من عندالهی معصومیّت و خطاناپذیری را در علی [ع] یافت، و وی پیشوای مؤید من عندالله مردم شد؛ پیشوایی که پیروانش برای رستگاری و نجات خویش عمیقاً بدو وابسته بودند.[۲۰]

وجود این گروه هواخواه غیور کاملاً بیانگر آن است که چسان مذهب تشیع توانست پس از مرگ علی [ع] و حوادث و شکستهای غمبار بعدی زنده بماند. البته باید میان شیعه، به معنای خاص آن، و دیگر گروههای پیرو علی [ع] فرق گذاشت. در اوضاع آشفتهٔ جنگ داخلی، چندین گروه نامتجانس، که بری از هرگونه علاقه و سرسپردگی خاص نسبت به علی [ع] بودند، در پشت سر او صف کشیده بودند. آنان در مخالفتشان با عثمان و دیگر دشمنان فیمابین، و نیز به امید رسیدن به یک رشته منافع سیاسی ـ اقتصادی با هم متحد شده بودند. در نتیجه، شیعهٔ علی [ع]، به طور موقت و بی هیچ گونه پیوستگی اصیلی، با همهٔ آنانی که به طور مناسبتر می‌توان طرفداران شیعه یا پشتیبانان غیر شیعی علی [ع] نامید در یک صف قرار گرفته بود. دز چنین مفهوم وسیعی بود که تشیع در میان جمعیّت مختلط جنوب عراق، بویژه کوفه، استقرار یافت. در نتیجه، علی [ع] به عنوان مظهر مخالفت عراق با تسلط شام معرفی شد، و برای مدتهای مدیدی عراقیان دوران کوتاه حکمرانی او را «عصر طلایی» تاریخ خود می‌شمردند؛ عصری که در آن کوفه، نه دمشق، پایتخت خلافت اسلامی بود. اما، از ابتدای رویدادهای صفین وضع دگرگون شد و بر ضد گسترش نهضت تشیع، به معنای وسیع آن، بیرون آمد. گروههای مختلف غیرشیعی پیروِ علی [ع]، از جمله اشراف کوفه که قبلاً به مصلحت خود دیده بودند که به وجهی مشکوک از او جانبداری کنند، اینک شروع به ترک او کردند. به هر حال، تا هنگام قتلش هنوز برخی گروههای غیرشیعی به شیعیان کمک می‌کردند. گذشته از این، در حالی که عراقیان به‌طور کلی در دورهٔ جنگ داخلی مترددد باقی مانده بودند که از کدام طرف دعوا جانبداری کنند، اعراب ساکن کوفه، که اکثریتشان یمنی بودند، از آرمانهای شیعی در باب رهبری و، امامت طرفداری می‌کردند و چنانکه خواهیم دید، ایرانیان نیز پس از مدت کوتاهی بخش مهمی از جمعیت غیرعرب کوفه را تشکیل دادند، تمایلات مشابهی نسبت به نهضت شیعه ابراز داشتند.

در چنین اوضاع و احوالی بود که چهل هزار کوفی حسن بن علی [ع]، پسر بزرگ علی [ع] و فاطمه زهرا [ع]، را بلافاصله پس از مرگ پدرش به خلافت برداشتند. امّا نوادهٔ جوان پیامبر [ص] حریف معاویهٔ زیرک و حیله‌گر، که سالهای بسیاری جهت کسب

خلافت برای خود کوشیده بود، نبود. درحقیقت، قدرت معاویه اکنون دیگر مبارزه‌ناپذیر بود، و از این رو به آسانی توانست امام حسن [ع] را به کناره‌گیری از خلافت وادار کند. تاریخ حوادث و جریاناتی که مبارزهٔ کوتاه میان امام حسن [ع] و معاویه را در میان گرفت، و نیز شرایطی که تحت آن شرایط حسن بن علی [ع] حاضر به کناره‌گیری شد و در مدینه اعتزال جست همچنان مبهم مانده است.[۲۱] امّا حقیقت این است که پس از کناره‌گیری امام حسن [ع]، خلافت به آسانی به دست معارض اموی افتاد که بسرعت در تمام ولایات و ایالات و به وسیلهٔ اکثریت مسلمانان، به استثنای شیعیان و خوارج، به عنوان خلیفهٔ جدید شناخته شد. معاویه که با زیرکی تمام در زیر پوشش و بهانهٔ انتقام قتل عثمان قدرت را به چنگ آورده بود، موفق شد که خلافت بنی‌امیه را نیز بنیان گذارد؛ خلافتی که برای مدتی نزدیک به یک قرن (۴۱ـ۱۳۲ / ۶۶۱ـ۷۵۰)، به طور موروثی و سلسله‌ای، بر سرزمینهای اسلامی حکمرانی کرد. در نتیجهٔ این تحولات شیعیان وارد سخت‌ترین دورهٔ تاریخی قدیم خود شدند، و شدیداً مورد تعقیب و آزار و سیاست بنی‌امیه قرار گرفتند.

با پیروزی نهائی معاویه، باقیماندهٔ هواخواهان غیر شیعی علی [ع] و خاندانش یا به گروه فاتحان پیوستند یا متفرق شدند. درنتیجه، تشیع التقاطی چندگروهی روزگار علی [ع] اینک به صورت حقیقی خود بازگشت، و همچنان به صورت یک گروه کوچک مخالف غیور در کوفه به حیات خود ادامه داد. از سوی دیگر، گروه در حال توسعهٔ معاویه، سرانجام نمایندهٔ اکثریت عمدهٔ جامعهٔ اسلامی گشت که جماعةالمومنین نیز خوانده می‌شد. تا اوایل روزگار عباسیان، اکثریت مسلمانان که طرفدار خلافت امویان و عباسیان بودند به نام اهل السنة و الجماعة یا، به صورت ساده، به عنوان اهل سنت یا سنی معروف شده بودند. این عنوان به این دلیل برای آنها به کار نمی‌رفت که اکثریت وابسته‌تر به سنت پیامبر [ص] بودند،بلکه به این خاطر چنین نامیده می‌شدندکه مدعی بودند پیرو و معتقد به سنّت صحیح پیامبر [ص] هستند؛ و از این جهت با کسانی که از اصول جماعت انحراف می‌جستند مخالف بودند.[۲۲]

برای بسیاری از شیعیانی که در چشم آنان استعفای امام حسن [ع] از خلافت چیزی از اعتبار و مقام وی به عنوان امامشان نمی‌کاست، سیاست صلحجویانه و کناره‌گیرانهٔ او بایستی مایهٔ دلسردی شده باشد. امّا شیعیان پس از علی بن ابیطالب [ع] او را همچنان امام و پیشوای خود می‌دانستند، و علویان نیز وی را رئیس خاندان خویش

می‌شمردند. اما، در این زمان سخنگو و نمایندهٔ فعال شیعیان حسن بن علی [ع] نبود ـ وی مطابق معاهده‌ای که با معاویه بسته بود از هر گونه فعالیت غیر شخصی پرهیز و اجتناب می‌کرد ـ بلکه سخنگوی شیعیان در این زمان حُجْر بن عدی کندی بود. این طرفدار وفادار خاندان علی [ع] روح پر تحرّک احساسات شیعی در کوفه بود و هرگز از اعتراض بر سبّ رسمی علی [ع]، که معاویه دستور داده بود بر منابر، در نمازهای جمعه، اجرا کنند، باز نایستاد. در چند مورد، شیعیانی از کوفه به مدینه، که اقامتگاه دائمی علویان شده بود، به دیدار امام حسن [ع] رفتند و کوشیدند تا امام را به قیامی بر ضد معاویه برانگیزند، اما موفق نشدند. معاویه، که با پنجه‌های آهنین زمام حکومت را نگه داشته بود، در این میان به هرگونه اقدام احتیاطی ازجمله تجدید سازمان گروههای قبیله‌ای کوفه به میل خود دست یازید تا از بروز هر نوع قیام شیعی جلوگیری کند. بر روی هم، نهضت شیعه طی دورهٔ کناره‌گیری امام حسن [ع] از مسند خلافت تا رحلت زودرس او در ۴۹ / ۶۶۹ در حالت رکود و تسلیم به سر می‌برد.

پس از رحلت امام حسن [ع] آرزوهای شیعیان برای بازگردانیدن خلافت به آل علی [ع] از نو زنده شد، و این بار سرداری آنان را برادر جوانتر امام حسن [ع]، یعنی حسین بن علی [ع]، بر عهده داشت. آنها حسین را به قیام دعوت کردند. امّا امام حسین به شیعیان فهماند که وی تا زمان زنده بودن معاویه، به رعایت عهدنامه‌ای که برادرش با معاویه بسته بود، به ندای دعوت آنها پاسخی نخواهد داد. در ۵۱ / ۶۷۱، اندکی پس از آنکه برادرخوانده معاویه، زیاد بن ابیه، والی کوفه و بصره شده بود، حُجر و عده‌ای از جانبازان شیعه کوشیدند تا قیامی در کوفه به راه اندازند.[۲۳] امّا این قیام هرگز تحقق نیافت، زیرا شیعیان هنوز به تعداد زیاد و سازمان یافته نبودند و پشتیبانی قبایل کوفه را، که بر آن تکیه کرده بودند، نتوانستند دریافت دارند. حُجر و همدستانش دستگیر شدند، و چون حاضر نشدند بر رد علی [ع] سخنی بگویند تا بخشوده شوند جان خویش را ازدست دادند. درنتیجهٔ حادثهٔ غمبار حُجر و یارانش، دفتر شهدای شیعه گشوده شد، و شهادت آنان سرآغازی برای شهید اصلی شیعیان، یعنی حضرت امام حسین [ع]، سرور شهیدان (سیّد الشهداء)، شد.

معاویه در ۶۰ / ۶۸۰ درگذشت و، به موجب وصیتنامهٔ بیسابقه‌اش که از پیش رضایت بزرگان مملکت را بدان جلب کرده بود، پسرش، یزید، به جای او به خلافت نشست. سران شیعی کوفه همچون سلیمان بن صُرد الخزاعی، حبیب بن مظاهر، و مسلم

بن عوسجه، که از طرفداران باوفای علی [ع] بودند و در رکاب او در جنگ جمل و صفین جنگیده بودند، به حسین بن علی [ع] نامه‌ای نوشتند و او را دعوت کردند که رهبری پیروان خود را در کوفه برعهده گیرد و خلافت را از چنگ یزید بیرون آورد. دعوتهای مشابهی نیز از سوی گروههای دیگر کوفی، بخصوص یمنی‌های مقیم آنجا، به امید آنکه حسین [ع] قیام علیه حکومت بنی‌امیه را سازمان دهد و سلطهٔ شامیان را بر عراق به پایان آورد به عمل آمد. امّا حسین بن علی [ع]، که قبلاً از بیعت با یزید سر باز زده و به مکه عقب نشسته بود، پیش از آنکه تصمیمی اتخاذ کند، صلاح در آن دید که به وسیلهٔ پسر عموی خود، مسلم بن عقیل، اوضاع و احوال کوفه را بسنجد و ارزیابی کند. مسلم بن عقیل، همینکه به کوفه رسید، در مدتی کوتاه از هزاران نفر برای پشتیبانی از امام حسین [ع] بیعت گرفت، از اوضاع مطمئن شد، و به امام حسین [ع] توصیه کرد که رهبری فعالانهٔ شیعیان و هواخواهان آنها را در کوفه عملاً بر عهده گیرد. سرانجام، حسین [ع] در برابر دعوتهای مصرانهٔ شیعیان تصمیم گرفت که به قیام برخیزد.

از آن طرف یزید که از احساسات بالا گیرندهٔ شیعیان مضطرب شده بود، بسرعت واکنش نشان داد. عبیدالله بن زیاد، نیرومندترین سردار خود را که در این موقع والی بصره بود، به حکمرانی کوفه نیز منصوب کرد و به او دستور داد آشوبهایی را که به طرفداری از حسین [ع] رخ می‌دهد بشدت سرکوبی کند. اقدامات تلافی جویانه و مجازاتهای شدید ابن زیاد، دیری نگذشت که کوفیان ازجمله یمنی‌ها و دیگر هواخواهان کوفی شیعه، را به وحشت افکند. و این شگفت‌آور نیست، زیرا اهل کوفه بارها و بارها نشان داده بودند که مردمان مصممی نیستند. درنتیجه، مسلم بن عقیل، چون کوفیان او را رها ساختند و کوشش وی برای آغاز کردن قیامی فوری به جایی نرسید، دستگیر شد و به قتل آمد. کوفه بار دیگر به زیر اطاعت کامل بنی‌امیه رفت. در این اثنا، حسین [ع] قدم در راه آمدن به کوفه نهاده بود.

در این سفر خطرناک سرنوشت‌ساز، حسین [ع] را گروه کوچکی از خویشان و یارانش همراهی می‌کردند. قبل از آنکه آنان به مقصد برسند، سپاهی از بنی‌امیه، شامل ۴۰۰۰ مرد، جلو آنها را در دشت کربلا، نزدیک کوفه، گرفت. در اینجا بود که چون حسین [ع] برای آخرین بار از بیعت با یزید و تسلیم شدن به وی سرباز زد، خود و یارانش، که رویهم در حدود هفتاد و دو نفر می‌شدند، در دهم محرّم ۶۱ / ۱۰ اکتبر ۶۸۰ با بیرحمی قتل عام شدند. تنها زنان و کودکان جان سالم به‌در بردند. علی بن حسین [ع] که بعداً لقب

افتخارآمیز زین‌العابدین بدو اطلاق شد نیز به علت آنکه بیمار بود و از چادرش بیرون نیامد زنده ماند. از میان پنجاه و چهار شهید کربلا که از آل علی [ع] نبودند، تنها چند تنی از شیعیان کوفه بودند که به هر ترتیبی بود از محاصرهٔ سخت لشگر ابن زیاد گذشتند و در وقت حاجت خویش را به امام حسین [ع] رسانیدند. شیعیان برای این شهیدان احترام خاصی قائلند؛ بویژه برای سالمندانی چون مسلم بن عوسجه، عابس بن ابی حبیب، سعید بن عبدالله الحنفی، و حبیب بن مظاهر که فرماندهی جناح چپ یاران حسین [ع] را داشت؛ جناح راست را زُهیر بن قین فرماندهی می‌کرد که از صحابیان باوفا بود. به این ترتیب، اسطوره شهامت، داستانی که نه فقط غم‌انگیزترین حادثهٔ تاریخ اولیّهٔ مذهب تشیع، بلکه سوزناکترین رویداد تاریخ اسلام نیز است به پایان رسید.[۲۴] یاد این واقعه را هنوز شیعیان متقی جهان، با برقراری مراسم خاص عزاداری و تعزیه، گرامی می‌دارند.

شهادت قهرمانانه نوادهٔ پیامبر [ص]، شور مذهبی جدیدی در شیعیان دمید. این حادثه، که مکتب شهادت شیعی را بر بنیادی محکم تأسیس نهاد، مقدر بود که نقشی مهم در استوار ساختن هویت مذهب تشیع داشته باشد. در جریانات بلافصل بعد از واقعهٔ کربلا شیعیان، مانند بسیاری از اهالی کوفه که مصرانه حسین [ع] را به میان خود دعوت کرده بودند، عمیقاً متأثر شدند. حس ندامت سراپای آنها‌را فرا گرفت، و داعیه‌ای در آنها پیدا شد که انتقام خون حسین [ع] را از قاتلانش بستانند و قصور خود را در پشتیبانی و یاری او جبران سازند. از این رو، این مردمان خویشتن را توّابان خواندند. اینان در اواخر ۶۱ / ۶۸۰ رسماً جنبشی را تدارک دیدند که صد تن شیعهٔ جانباز کوفی اعضای اصلی آن را تشکیل می‌دادند و هیچ یک از این اعضا کمتر از شصت سال نداشت. این شیعیان سالمند و وفادار، بدون تردید، بر مبنای وجدان خود عمل می‌کردند. توّابان هیچ یک از خاندان علی [ع] را آشکارا به عنوان امام خویش اعلام نکردند.[۲۵] سلیمان بن صُرَد، که در آن زمان پیشگام همهٔ فعالیتهای شیعیان در کوفه بود، به رهبری توّابان انتخاب شد و جنبش برای مدت سه سال، یعنی تا هنگامی که یزید زنده بود، با احتیاط بسیار عمل می‌کرد.

با مرگ ناگهانی یزید در ۶۴ / ۶۸۳، توّابان موقع را برای آشکار کردن جنبش و بسط فعالیتهای خود و یارگیری مناسب دیدند. دلیل آن نیز عمدتاً این بود که ناآرامیهای زمان حکومت یزید اینک یک راست به دومین جنگ داخلی در اسلام مبدل شده بود. یزید را پسر بیمارش جانشین شد و معاویهٔ دوم نام گرفت و هنگامی که وی پس از شش ماه

درگذشت مروان بن الحکم (فق ۶۵ / ۶۸۵)، برجسته‌ترین فرد خاندان اموی که مردی سالخورده بود، به خلافت نشست. این امر، بلافاصله مایهٔ بروز مناقشهٔ شدیدی میان دو قبیلهٔ عمدهٔ شامی، یعنی کلب و قیس، گردید. و درنتیجه برای امویان غیر ممکن شد که نظارت و قدرت خود را بر عراق حفظ کنند. در این میان، در حجاز عبدالله بن زبیر، که مانند حسین بن علی [ع] از بیعت با یزید سر باز زده و طغیان کرده بود، اکنون برای خویشتن دعوی خلافت می‌کرد و کارش رو به پیشرفت داشت و، بویژه، توانسته بود حمایت و بیعت اهالی عراق را که می‌کوشیدند استقلال خود را از زیر ربقهٔ شام به دست آورند جلب کند. عراقیان ابن زیاد، والی اموی کوفه و بصره، را که گناه عظیم قتل عام کربلا بر عهدهٔ او بود بیرون راندند. ضمن ناآرامی و آشوبی که بالا گرفته بود، توّابان توانستند پشتیبانی ۱۶۰۰۰ تن را، که همهٔ آنها شیعی نبودند، به دست آورند. سلیمان بن صُرَد، برخلاف نصایح و رأی برخی از یارانش، بر آن شد که به قوای اموی ابن زیاد، که در این موقع در نزدیکیهای مرز شام موضع گرفته بود تا عراق را بار دیگر برای مروان بن الحکم فتح کند، حمله کند. توّابان در ربیع‌الثانی ۶۵ / نوامبر ۶۸۴ در نُخَیْله، نزدیک کوفه، مطابق نقشه‌ای که داشتند جمع شدند. اما، در نهایت تأسف، بیش از چهار هزار نفر از پشتیبانان چهره نشان ندادند. ولی آنها اهمیت ندادند و برای نبرد رهسپار شدند، و پس از دو ماه با سپاه ابن زیاد که بسی بیش از آنها بود در عین الورده مقابل شدند. پس از سه روز جنگ، اکثریت توّابان از جمله خود سلیمان بن صُرد، جان خویش را بر سر عهد در راه امام حسین [ع] فدا کردند.

جنبش توّابان که عرضه کنندهٔ یکی دیگر از شکستهای آغازین برای شیعه است، پایان مرحله‌ای را که می‌توان آن را مرحلهٔ عربی و متحد تشیع نامید مشخص می‌سازد. نهضت تشیع در نیم قرن اول حیات خود از ۱۱ / ۶۳۲ تا حدود ۶۵ / ۶۸۴، تقریباً سرشتی منحصراً عربی با کششی محدود برای مسلمانان غیرعرب داشت. توّابانی که در جنگ جان خود را از دست دادند همگی عرب بودند، و تعداد زیادی از قُرّاء کوفه نیز که از رؤسای نهضت بودند در میان آنها وجود داشت. این اعراب بیشتر از قبایل مختلف یمنی بودند که در کوفه ساکن شده بودند؛ هر چند عده‌ای از اعراب شمالی نیز در میان آنها دیده می‌شد. گذشته از این، نهضت شیعه در طی مرحلهٔ اول تاریخ خود از حزب و گروه واحد و متحدی تشکیل شده بود، و هیچ تقسیم داخلی در آن وجود نداشت. امّا این مشخصات مقدر بود که با رویداد بعدی در تاریخ تشیع، یعنی قیام مختار، بکلی تغییر پذیرد.[۲۶]

مختار بن ابی عبید ثقفی، مردی جاه‌طلب و ستیزه‌جو، خویشتن را وقف نهضت علویان کرده بود. وی در قیام نافرجام مسلم بن عقیل شرکت جست و سپس به حجاز رفت، بدان امید که با ابن زبیر به همکاری پردازد؛ امّا توفیق نیافت. بعداً، با بالا گرفتن احساسات شیعی در کوفه، دوباره در ۶۴ / ۶۸۴، چند ماهی پس از مرگ یزید، به آنجا بازگشت. در کوفه کوشید تا در میان شیعیان، که امام فعالی نداشتند، نقش رهبری به دست آورد. امّا تا سلیمان بن صرد زنده بود در این راه توفیقی نیافت. سلیمان به اینکه نیرویش را به نیروی مختار ملحق سازد یا به هشدارهای او دایر بر اینکه هر گونه درگیری با نیروهای بنی‌امیه، اگر خوب سازمان نیافته و تشکیلات منظم نداشته باشد، محکوم به نابودی است اعتنایی نکرد.

فرصتی که مختار برای اجرای نقشه‌های خود انتظارش را می‌کشید با از میان رفتن توّابان بالاخره به دستش افتاد. با شور و حرارت دعوتی را به خونخواهی قتل امام حسین [ع] و به اسم محمّد بن الحنفیّه، فرزند علی بن ابیطالب [ع] از زنی از بنو حنفیّه، به نام خوله، آغاز کرد. وی از روی کاردانی مدعی شد که امین و وزیر ابن الحنفیّه است. معلوم نیست که این ادعای او تا چه حدّ مورد قبول محمّد بن الحنفیّه بود که در مدینه مقیم بود، و در قیامی که هر دم بیشتر گسترش می‌یافت جز نامی نداشت. مهمتر از این آن بود که مختار محمّد بن الحنفیّه را المهدی اعلام کرد، یعنی امام نجات دهنده‌ای که می‌بایست عدالت را در جهان مستقر سازد و مظلومان را از ظلم و جور رهایی بخشد. این عنوان، پیشتر از این، صرفاً از باب احترام، در مورد علی [ع]، حسن [ع]، و حسین [ع] به کار برده شده بود، امّا اینک، برای نخستین بار، در معنایی مسیحایی و معادی به وسیلهٔ مختار به کار می‌رفت. مفهوم امام المهدی بدعت عقیدتی بسیار مهمی بود و، بویژه، برای مسلمانان غیر عرب، یعنی آنهایی که موالی خوانده می‌شدند و اکثریت تودهٔ محروم و ستمدیدهٔ کوفه را تشکیل می‌دادند، جذبه و کشش غریبی پیدا کرد.

دیری نگذشت که مختار پشتیبانی و حمایت اکثریت شیعیان را، ازجمله آن دسته از توّابان که زنده مانده بودند و نیز ابراهیم بن اشتر (فت ۷۲ / ۶۹۱)، که از رجال با نفوذ و رهبر شیعیان اصلی و ثابت قدم و مانند پدرش از طرفداران وفادار آل علی [ع] بود، به دست آورد. چون سپاه کافی گردآوری کرد، قیام خویش را در ربیع‌الاول ۶۶ /اکتبر ۶۸۵ آشکار کرد. بدون خونریزی زیاد بسرعت بر کوفه استیلا یافت. اشراف که از قیام او جانبداری نکرده بودند تسلیم شدند و، مانند دیگر کوفیان، به اطاعت مختار در آمدند.

مختار در ابتدا سیاست مسالمت‌آمیزی در پیش گرفت. عمال خود را عمدتاً از میان طبقهٔ حکمران عرب برگزید، و در همان حال توجه به وضع ضعفا و محرومان، که در واقع منظور از آنان موالی بود، بخش مهمی از برنامه اجتماعی ـ اقتصادی او را تشکیل می‌داد. به عنوان مثال، وی حق بهره‌بری از غنایم جنگی را بدانها اعطا کرد، و نیز آنان را مستوجب گرفتن حقوق لشکری قرار داد. امّا مسلمانان عرب اکراه داشتند که ببینند امتیازات آنان به خاطر منافع موالی محدود و کاسته می‌شود، زیرا آنان موالی را بر روی هم مادون خویش می‌دانستند. درنتیجه، اعراب، بویژه رؤسای قبایل کوفی، که در اساس هرگز از ته دل به تشیع گرایشی نداشتند، پس از مدت کوتاهی با سیاستهای مختار به مخالفت برخاستند و شروع به ترک او کردند. مختار، که از سه سو مورد حملهٔ اشراف کوفه، امویان، و سرانجام زبیریان قرار گرفته بود، دولت و پیروزیش دیری نپایید.

لشکریان شام در دورهٔ خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵ـ۸۶ / ۶۸۵ـ۷۰۵)، معروفترین خلیفهٔ اموی، بار دیگر برای تسخیر عراق، در اواخر سال ۶۶ / ۶۸۵ به صوب آن سرزمین روانه شدند. امّا ابراهیم بن اشتر، که سرداری سپاه مختار را بر عهده داشت، در طی جنگ سهمگینی، در محرم ۶۷ / اوت ۶۸۶، آنان را شکست داد. در این جنگ فرماندهٔ لشکریان شام، ابن زیاد معروف، کشته شد. در این گیرودار، اشراف کوفه بر مختار قیام کردند، امّا آنان نیز به آسانی توسط ابراهیم بن اشتر درهم شکسته شدند. پس از این واقعه، مختار دست شیعیان را که تاکنون از انتقامگیری برحذر داشته شده بودند، در گرفتن انتقام از اشراف کوفه آزاد گذاشت. بیشتر کسانی را که مسبب حادثه سوگ‌آور و غم‌انگیز کربلا و شهادت امام حسین [ع] بودند، از جمله شمر بن ذی‌الجوشن و عمر بن سعد، از مخفیگاه بیرون کشیدند و سر زدند. اما عدهٔ زیادی از اشراف توانستند به بصره بگریزند و خود را تحت حمایت والی آنجا، مصعب، برادر کوچکتر دشمن مکّی خلیفه، قرار دهند. پس از این تحوّلات، بسیاری از کوفیان عرب که تا حال از مختار حمایت و پشتیبانی می‌کردند، به اشراف روی کردند و بدانها پیوستند. رهبران قبایل نیز به سهم خویش، اکنون برای آنکه مقام خویش را در مقابل مختار و شامیان تثبیت کنند، آشکارا به صف طرفداران ابن زبیر درمی‌آمدند. ازاین رو، اکنون مختار ناچار شد به‌طور کامل بر موالی، که اینک خود را شیعة المهدی نیز می‌خواندند، تکیه کند.

اشراف کوفه سرانجام مصعب را برانگیختند تا علیه شیعیان کوفه به جنگ برخیزد. لشکریان بصره به معاونت رهبران قبایل کوفه، سپاه مختار را در دو رودررویی

شکست دادند، و در رودررویی دوم، که در جمادی الاول ۶۷ / دسامبر ۶۸۶ درگرفت، عدهٔ زیادی از موالی کشته شدند. مختار به ارک کوفه عقب نشینی کرد، و در آنجا وی و بازماندهٔ سپاهیان موالیش به مدت چهار ماه در محاصرهٔ مصعب قرار گرفتند. سرانجام، مختار و گروهی از یاران وفادارش که حاضر به تسلیم بلاشرط نمی‌شدند، هنگامی که خود را برای شکستن حلقهٔ محاصره به لشگر دشمن زدند، به قتل رسیدند؛ و این در رمضان ۶۷ / آوریل ۶۸۷ رخ داد. کوفه در میان شادمانی اشراف، که انتقام خود را از موالی ستانده بودند، به زیر حکم ابن زبیر در آمد.

با از سر راه برداشته شدن مختار دو مدعی خلافت، یعنی ابن زبیر و عبدالملک، اینک خود را مستقیماً رودرروی یکدیگر یافتند. حجاج بن یوسف، معتمدترین سردار عبدالملک، پس از شکست دادن مصعب در ۷۲ / ۶۹۱ مکه را فتح کرد و ابن زبیر را در جنگی که در ۷۳ / ۶۹۲ رخ داد به قتل آورد. با در هم شکسته شدن و اضمحلال جنبش ضد خلافت زبیریان، دومین جنگ داخلی اسلام نیز پایان پذیرفت و وحدت به درون مملکت اسلامی بازگشت. حجاج در ۷۵ / ۶۹۴ والی عراق شد و بر آن ایالت و متعلقات آن برای مدت بیست سال با شدت و قدرت حکومت راند، و هر وقت که لازم شد برای سرکوبی مخالفان از لشگریان شام استفاده کرد. شهر اردوگاهی و مستحکم واسط را میان راه کوفه و بصره، در ۸۳ / ۷۰۲، به عنوان مقرّ ایالتی حکومت بنیان نهاد و سپاهیان شامی وفادار به خود را در آنجا جای داد. کوششها و اقدامات حجاج صلح و آبادانی به عراق باز آورد، و نیز در دورهٔ خلافت پسر و جانشین عبدالملک، ولید، (۸۶-۹۶ / ۷۰۵-۷۱۵)، که به این والی قدرتمند قدرت و اختیارات بیشتری تفویض کرد، باعث فتوحات جدید اسلام در ماوراءالنهر و درّهٔ رود سند شد. حجاج در ۹۵ / ۷۱۴، تقریباً یک سالی پیش از مرگ خود ولید، درگذشت. این گریز مختصر به وقایع، بخوبی روشن می‌سازد که چرا در دورهٔ حکومت طولانی حجاج هیچ گونه قیامی از طرف شیعیان در کوفه در نگرفت. در حقیقت، با استیلای قدرتمندانهٔ بنی‌امیه، که در ۷۲ / ۶۹۱ از نو بر عراق حکمفرما شد، شیعیان که اینک رهبر و پیشوای فعالی نداشتند از هر نوع فعالیت آشکار برای مدت پنجاه سالی محروم شدند. مع‌هذا، اندیشه‌ها و گرایشهای شیعی همچنان، بویژه در میان موالی، شکل می‌گرفت. از این رو، سودمند خواهد بود اگر نظری دقیقتر به موالی و نارضایتیهای آنها که محرک و انگیزهٔ لازم را برای شرکت آنها در نهضت شیعه فراهم می‌ساخت بیندازیم.

موالی (مفردش مولی) در صدر اسلام، اساساً، از مسلمانان غیر عرب، که طبقهٔ

میانجی مهم میان اعراب مسلمان و رعایای غیرمسلمان مملکت اسلامی بودند، تشکیل می‌شدند.[۲۷] امّا در حکومت عباسیان، بر اثر یکی شدن هر چه بیشتر با جامعهٔ اسلامی، تشخص خود را به عنوان یک طبقهٔ متمایز اجتماعی ازدست دادند، در نتیجه، در قرن سوم هجری اصطلاح موالی معنای خود را ازدست داد و از میان رفت.

به دنبالهٔ فتوحات اسلامی، برای نامیدن کسانی از ایرانیان، آرامیان، بربرها، و دیگر اقوام غیر عربِ سرزمینهای فتح شده که به دین اسلام گرویده بودند، نیاز به واژه و اصطلاحی پیدا شد. برای برآوردن این نیاز بود که واژهٔ کهن مولیٰ که در جامعهٔ عرب، در اصل، در ارتباط با انواعی از خویشاوندی و همچنین در ارتباط با نسبتِ مبتنی بر عهد و بیعت، بخصوص عهد و پیمان میان فرد و قبیله، به کار می‌رفت، از نو مورد استعمال قرار گرفت. امّا اصطلاح مولیٰ در معنای جدید.ش، بر مسلمان غیر عربی اطلاق می‌شد که به عنوان عضوی به یک قبیلهٔ عرب انتساب یافته بود؛ زیرا انتظار چنین می‌رفت که هر غیر عربی، پس از پذیرفتن دین اسلام، به عنوان عضوی منسوب، وابسته به یک قبیلهٔ عرب باشد. اینچنین الزامی نشاندهندهٔ این واقعیت بود که الگوی قبیله‌ای، که از مشخصات جامعهٔ عرب پیش از اسلام بود، همچنان ادامه یافته، و در شکل دادن به ساخت اجتماعی مملکت اسلامی مؤثر افتاده بود. به موجب چنین وابستگی و نسبتی که ولاء خوانده می‌شد، یک نوع رابطهٔ خاص میان فرد تحت حمایت، که اغلب اسیر جنگی یا بردهٔ آزاد شده‌ای بود، و حامی او، معمولاً مالک پیشین او یا یک عرب صاحب نفوذ، برقرار می‌شد.

موالی از فرهنگهای مختلفی بودند و سوابق دینی متفاوتی داشتند. در عراق عمدتاً از آرامیان تشکیل می‌شدند، امّا ایرانیان و دیگر اقوام غیر عربی نیز، که از لایه‌های قدیمتر جمعیّت عراق بودند، در میان آنها بودند. با فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، آرامیان و ایرانیان، فوج فوج، وارد شهرهای اردوگاهی عراق شده بودند. زیرا این شهرها، با سرعت زیادی به مراکز اداری، اقتصادی، و تمدنی امپراتوری جدید اسلام تبدیل می‌شد؛ بخصوص کوفه، به عنوان پیشروترین مرکز از این دست، در شرق پذیرندهٔ عدهٔ کثیری از این مهاجرانِ از خان و مان رانده گشت که سوابق اجتماعی و اقتصادی مختلفی داشتند و بتدریج طبقات مختلفی از موالی را تشکیل دادند.[۲۸] نخست صنعتگران و تاجران و پیشه‌وران و دیگر ارباب حرف بودند که به شهرهای روبه‌رونق جدید هجوم آورده بودند تا خدمات خویش را به اردوگاههای عرب عرضه بدارند. این موالی، که احتمالاً بزرگترین طبقهٔ موالی را در کوفه تشکیل می‌دادند، معروض نوعی خاص از ولاء بودند؛ بدین نحو که

تقریباً اعضای مستقل قبایلی که بدانها انتساب یافته بودند به شمار می‌آمدند. گروه دوم بردگان آزاد شده بودند که موالی اصلی و اولیه به شمار می‌آمدند؛ اینان در موجهای پی در پی به عنوان اسیران جنگی و به عنوان بخشی از غنایم اعراب به شهرهای اردوگاهی آورده شده بودند. اینان آزادی خویش را با گرویدن به دین اسلام باز یافته، امّا به عنوان موالی همچنان منتسب و وابسته به مالک و ولی‌نعمت قبلی خویش باقی مانده بودند. در کوفه، این بردگان آزاد شده دومین طبقهٔ بزرگ موالی را تشکیل می‌دادند. سومین گروه بزرگ موالی آن دسته از خرده مالکان و دهقانانی بودند که با سقوط نظام فئودالی دورهٔ ساسانی و ویرانی روستاهایشان، در نتیجهٔ حملهٔ مهاجمان عرب، دیگر کشت و کار در زمینهای خود را به صرفه نمی‌یافتند. مشکل این مردم روستایی، از جمله آنهایی که در دهات و املاک پیرامون کوفه به کار اشتغال داشتند، به علت بالا بودن مالیات ارضی یا خراج شدیدتر بود. در نتیجه، عدهٔ روزافزونی از آنها پیوسته ناچار می‌شدند که مزارع را رها سازند، و در شهرهای اردوگاهی به دنبال کار دیگری بگردند. و بالاخره، گروه نسبتاً کم اهمیتی از موالی، ایرانیانی بودند که ادعا داشتند از تبار بزرگانند، و اجازه یافته بودند که از امتیازات خاص طبقهٔ حاکمهٔ عرب سهمی داشته باشند.

همگام با گسترش اسلامی شدن، شمار کلی موالی بسرعت افزایش گرفت. درحقیقت، در ظرف چند دهه تعداد آنان از مسلمانان عرب در گذشت. اینک موالی، به عنوان افراد مسلمان جامعهٔ اسلامی، همان حقوق و امتیازاتی را انتظار داشتند که همکیشان عربشان از آن برخوردار بودند. گذشته از این، خود پیامبر [ص] برابری و تساوی همهٔ مؤمنان را در برابر خداوند، صرف نظر از همه تفاوتهایِ ناشی از تبار و نژاد و وابستگیهای قبیله‌ای، اعلام کرده بود. امّا حکمرانان عرب تحت خلافت بنی‌امیه تعالیم اسلام دربارهٔ مساوات و برابری را مراعات نمی‌کردند، و حال آنکه در سالهای صدر اسلام و مقدم بر دورهٔ خلافت عمر، هنگامی که موالی هنوز اقلیّتی را تشکیل می‌دادند، دستورهای اسلام دقیقتر مراعات می‌شد.

یک مولی، از هر گروه و دسته‌ای که بود، در مقایسه با یک مسلمان عرب، از نظر اجتماعی و نژادی، مقام پایین‌تری را حائز بود، و شهروندی درجهٔ دوم حساب می‌شد. امّا موالی از رعایای غیر مسلمان امپراتوری، که حتی موقعیت پایین‌تری داشتند، جدا بودند. این افراد که به اهل ذمه یا، به عبارت ساده‌تر، ذمیان شهرت داشتند پیروان ادیان به رسمیّت شناخته شده، بویژه مسیحیّت، یهودیّت، و بعداً دین زرتشتی بودند. آنان در

مقابل پرداخت باج و خراج خاصی که جزیّه نامیده می‌شد، از حمایت (ذمهٔ) دولت اسلامی برخورداری می‌یافتند. جزیّه بعداً به صورت نوعی مالیات سرانهٔ مشخص تحوّل پذیرفت. یک نفر ذمّی که معروض محدودیتهای اجتماعی معینی نیز بود، همینکه به دین اسلام بیرون می‌آمد، مقام مولی به دست می‌آورد و الزاماً به یکی از قبایل عرب انتساب پیدا می‌کرد. اعراب به راههای مختلف، بویژه از لحاظ اقتصادی، به زیان موالی قائل به تبعیض می‌شدند. موالی اغلب از غنایمی که در جنگها به دست می‌آمد و به قبایلی که آنان بدان منتسب بودند تعلق می‌گرفت، سهمی نمی‌بردند؛ نیز محق به دریافت جیرگی و مواجبی که معمولاً به سپاهیان پرداخت می‌شد نبودند. مهمتر از این، مالیاتی که نوکیشان مسلمان غیر عرب می‌پرداختند، اغلب همانند جزیه و خراج بود که از رعایای غیر مسلمان گرفته می‌شد. و این شاید مهمترین علّت واحدهٔ نارضایتی آنها را موجب می‌شد، زیرا بسیاری از آنها دقیقاً به خاطر آنکه از بار مالیاتشان کاسته شود به دین اسلام گرویده بودند.

موالی، به عنوان یک طبقهٔ بزرگ محروم از امتیازات اجتماعی، که در جوامع شهری متمرکز شده بودند و آرزوی دولت و اجتماعی را می‌کشیدند که نسبت به تعالیم اسلام حساسیت بیشتری از خود نشان دهد، زمینهٔ مساعد و ارزشمندی را برای سپاهیگیری هر جنبش و نهضتی به وجود می‌آوردند؛ نهضتی که به مخالفت با نظام انحصاری عرب در لوای حکومت بنی‌امیه قد برمی‌افراشت. در واقع آنان در شورشهای خوارج شرکت جستند، و حدود صد هزار تنی از آنان در ۸۲ / ۷۰۱ به قیام ناموفق ابن الاشعث علیه حجاج پیوستند. بالاتر از همه آنان، به نهضت مهمتر شیعی که در کوفه متمرکز شده بود نه تنها به خاطر آنکه مذهب شیعه کشش و جذبهٔ بیشتری برای جلب توده‌های محروم و ستمدیده داشت، بلکه به خاطر آنکه زمینهٔ ذهنی و سابقهٔ بعضی از موالی آنها را به آرمانهای شیعی در مورد رهبری بیشتر متمایل می‌ساخت پیوستند. به عنوان مثال، موالی ایرانی جنوب عراق دارای یک سنّت دینی ـ سیاسی دیرین دربارهٔ سلطنت الاهی و رهبری موروثی، تقریباً شبیه سنّت یمنی‌ها، بودند. در نتیجه، کاملاً آمادهٔ لبیک گفتن به دعوت شیعه و مواعید آنان در برانداختن امویان فاقد تقوی و استقرار و انتصاب اهل بیت به خلافت بودند تا با قرار گرفتن زمام حکومت در دست آنان تعالیم اسلام دربارهٔ برابری و مساوات جامهٔ عمل بپوشد.[۲۹]

چنانکه قبلاً یادآور شدیم، مختار اولین کسی بود که به اهمیّت روزافزون سیاسی

موالی و پذیرندگی بالقوهٔ آنها از دعوت شیعه پی برد. وی، با کوشش در رفع نارضایتیها و رنجشهای موالی و از طریق جاذبهٔ اندیشهٔ مهدی موعود، به آسانی توفیق یافت که آنان را برای شرکت در قیام خود تجهیز کند. اما، مهمتر از این، مختار اینک این غیرعربهای ناراضی را به درون نهضت شیعه کشانیده و در نتیجه تشیع حمایت اجتماعی بسیار وسیعتری کسب کرده بود. بر اثر این تحوّل، که نشانگر نقطهٔ عطف بسیار حساسی در تاریخ مذهب شیعه است، موالی که به طور سطحی مسلمان شده بودند افکار و اندیشه‌های بسیاری از سوابق و پیشینه‌های کهن بابلی، یهودی ـ مسیحی، و ایرانی ـ زرتشتی خود را، از جمله عقاید و افکار منبعث از بدعتهای دینی ایرانی همچون مانویت و مزدکیّت، به درون اسلام شیعی آوردند؛ افکار و اندیشه‌هایی که در صدر اسلام بیگانه بودند. موالی، به علت کثرت و اندیشه‌ها و شور انقلابی خود، نقش عمده‌ای در تغییر شکل تشیع از یک حزب عربی با عضویت و مبنای عقیدتی محدود به یک جنبش فرقه‌ای فعال بازی کردند.

در شصت و اند سال فاصلهٔ میان قیام مختار و انقلاب عباسیان، تشیع نشانگر نهضت متحد و پیوسته‌ای نبود. در این دوره، گروههای مختلف شیعی در کنار یکدیگر می‌زیستند و هر یک امام خویش را داشتند و معتقدات خاص خود را می‌پروردند، و حال آنکه افراد آزادانه و غالباً از گروهی می‌گسستند و به گروهی دیگر می‌پیوستند. گذشته از این، امامان شیعی اینک تنها از خاندان علی [ع]، که تا این زمان بر تعداد آنها بسی افزوده شده بود، نبودند،[۳۰] بلکه از شعبه‌های دیگر خاندان بنی‌هاشم نیز بودند. نیز رهبران و پیشوایانی شیعی بودند، همچون مختار، که هر یک مرجعیّت و اقتدار خود را منبعث از امامی می‌دانستند. به این ترتیب تشیع در این دوره، برخلاف نیم قرن قبلی در شناخت سلسلهٔ واحدی از امامان موافقت کلی نداشت، لذا، در آن شرایط مسئلهٔ افتراق گروههای جدایی‌طلب مختلف نمی‌توانست مطرح باشد.

یک عامل مهم در ایجاد چند دستگی در داخل شیعه از تفاوتهای اعتقادی در باب تعریف ترکیب اهل بیت منبعث می‌گشت. چنانکه گذشت، شیعه از همان آغاز به تقدّس خاندان پیامبر [ص] و صفات و سجایای موروثی افراد آن اعتقاد داشت. این صفات، یک امام شیعی از اهل بیت را امتیازی خاص می‌بخشید، و او را شایستهٔ رهبری و پیشوایی مسلمانان به هدایت الاهی در مسیر صراط مستقیم می‌کرد. امّا در این دورهٔ سازندگی، با آنکه امامانی که جانشین حسین بن علی [ع] شدند پیوسته و عمدتاً از میان علویان بودند، هنوز خاندان پیامبر [ص] به معنای وسیع کهن قبیله‌ای آن تعریف می‌شد، و لذا

شعبه‌های مختلفی از بنی‌هاشم، خاندان برجستهٔ قریشی، را دربر می‌گرفت؛ صرف نظر از اینکه مستقیماً از نسل خود پیامبر [ص] بوده باشند یا نباشند.[۳۱] پس اهل بیت، ذریهٔ حضرت محمّد [ص] از طریق فاطمه [ع] و علی [ع] و نیز دو عموی او، نه فقط طالبیان، یعنی اعقاب ابوطالب (فت حدود سه سال قبل از هجرت / ۶۱۹) از طریق پسرانش علی و جعفر (فت ۸ / ۶۲۹) را شامل می‌شد، بلکه حتی مشتمل بر عباسیان، یعنی اعقاب عباس (فت حدود ۳۲ / ۶۵۳)، که با تأخیر در ۸ / ۶۳۰ به اسلام گرویده بود، نیز می‌شد. به دلایل مشابهی، خاندان علی [ع] نیز مرکز چند دستگی برای احراز بیعت شیعیان بود؛ بدین ترتیب که شیعیان در گروههای مختلف از سه شاخهٔ عمدهٔ آن، یعنی حنفیان، حسینیان، و حسنیان، جانبداری می‌کردند. به عبارت دیگر، علویان فاطمی و غیرفاطمی و همچنین بسیاری از هاشمیان غیرعلوی، که همگی از اعقاب نیای پدری پیامبر [ص]، یعنی عبدالمطلب بن هاشم، بودند، ظاهراً همگی خود را شایستهٔ عضویت در اهل بیت می‌دانستند.

این بعدها، پس از برآمدن عباسیان، بود که شیعیان اهل بیت را به معنای محدودتری به کار بردند؛ معنایی که فقط اعقاب پیامبر [ص] از طریق فاطمه [ع] را که فاطمیّه خوانده می‌شدند (و حسنیان و حسینیان هر دو را دربر می‌گرفت) شامل می‌شد. در همان حال، اکثریت شیعیان غیر زیدی عمدتاً فاطمیّهٔ حسینی را تصدیق می‌کردند. تعریف اخیر از اهل بیت را شیعیان دوازده امامی و شیعیان اسماعیلی پذیرفتند. عدم توافق و اجماع دربارهٔ ترکیب خاندان پیامبر [ص] تا زمان شهادت حضرت امام حسین [ع]، هیچ گونه عدم توافقی در میان شیعیان پدید نیاورد؛ چنانکه، پس از شهادت علی [ع]، همهٔ علویان نیز امام حسن [ع] و امام حسین [ع] را به عنوان پیشوایان خاندان خویش گردن نهادند. امّا اکنون، یعنی پس از شهادت امام حسین [ع]، اوضاع و احوال جاری سبب تفرق و اختلاف گشت.

در این آشفته بازار، نهضت شیعه در امتداد دو شاخه یا گرایش اصلی تحوّل پذیرفت. نخستین از این دو، تا زمان برآمدن عباسیان، مهمترین این دو، یک شاخهٔ اصلی تندرو بود که از چند گروه وابسته به یکدیگر تشکیل شده بود، و اینان از آغاز قیام مختار حنفیان و سپس افراد و گروههای دیگر از بنی‌هاشم (بویژه عباسیان) را، که دعاوی خود را از پسر ابن الحنفیه اخذ کرده بودند، ائمهٔ خویش می‌شناختند. این گرایش یا شاخه، که لویس آن را شیعهٔ موالی می‌نامد،[۳۲] عمدتاً بر حمایت و پشتیبانی موالی جنوب عراق و جاهای دیگر تکیه داشت که دارای عقاید دینی تند و اهداف انقلابی بودند؛ هر چند

عربهای زیادی نیز، بخصوص در مقامات رهبری، در میان آنان بودند. دومین گروه از این دو، یک شاخهٔ میانه‌رو بود که اساساً از هر گونه فعالیّت بر ضد دستگاه خلافت برکنار بود. این شاخه، که بعدها امامیه نام گرفت، از سلسله امامانی که از ذریّهٔ حسین [ع] بودند پیروی می‌کرد. بعدها، این هر دو شاخه، هر یک با حفظ هویّت خویش در بخش اخیر امامت امام جعفر صادق [ع]، که در استحکام و انسجام نهضت شیعه توفیقی عظیم به‌دست آورده بود، به سوی هم گراییدند. اما گروه تندرو بار دیگر، به وسیلهٔ شیعیان اسماعیلی روزگاران نخست جان تازه‌ای گرفت، و حال آنکه شعبهٔ میانه‌رو، سرانجام، به‌صورت شیعهٔ اثنی عشری تبلور پیدا کرد و نمایندهٔ اکثریت شیعیان شد. اکنون لازم است چند کلمه‌ای دربارهٔ اوضاع و احوالی که در آن این دو گرایش پدید آمد سخن بگوییم.

پس از حادثهٔ کربلا، امام زین‌العابدین [ع]، یگانه پسر بازماندهٔ امام حسین [ع]، در مدینه اعتکاف جست و نسبت به امویان و جنبش ضد خلافت زبیر و سپس نهضت مختار و حنفیان خاموشی گزید. وی از همهٔ فعالیتهای سیاسی کناره گرفت، و این سیاستی بود که همهٔ جانشینان او در شاخهٔ شیعهٔ میانه‌رو حفظ و ازنظر عقیدتی نیز توجیه کردند. پیروان شیعی بعدی آل حسین [ع] برآن بودند که امام حسین [ع] به نص زین‌العابدین [ع] را به جانشینی خود برگزیده است. از آن سوی، دعوت مختار برای ابن الحنفیه، به عنوان مهدی، جاذبه و کشش بیسابقه‌ای در میان تودهٔ مردم در کوفه پیدا کرد. درنتیجه، اکثریت شیعیان، از عرب و موالی، به نهضت زنده و پرجنبش او پیوستند و امامت ابن الحنفیّه را پذیرفتند. نیز باید به خاطر بیاوریم که ابن الحنفیّه اکنون از جهت سن و بزرگی مقام شامخ و خاصی در میان علویان داشت. برخی از اسلامشناسان حتی برآنند که وی به عنوان بزرگترین پسر زندهٔ علی بن ابیطالب [ع] و کهنسالترین علوی ــ وی بیست سالی از برادرزادهٔ خود زین‌العابدین [ع] مسنتر بود ــ شیخ یا رئیس خاندان علوی محسوب می‌شد.[۳۳] با این مقدمات، شاخهٔ میانه‌رو شیعه برای مدتی در محاق افتاد، و شاخهٔ تندرو که اکنون به بحث دربارهٔ آن می‌پردازیم پر و بال گرفت.

جنبشی را که مختار آغاز کرده بود، پس از سرکوبی حکومت او در کوفه، زنده ماند و با سرعت بر اثر پویایی موالی گسترش یافت؛ و شاهد ما بر این مدعا دولتی است که عده‌ای از پیروان مختار، اندکی پس از مرگ او، در نصیبین بنیاد نهادند و تا سال ۷۱/ ۶۹۰، که در زیر حملات سپاهیان بنی‌امیه اضمحلال یافت، دوام آورد. پیروان مختار که به امامت ابن الحنفیّه عقیده داشتند، در ابتدای کار مختاریّه خوانده می‌شدند. امّا اندک زمانی

بعد عموماً آنها را کیسانیّه می‌گفتند. اصل این نام را مانند بسیاری از اسامی گروههای شیعی دیگر، باید در آثار ملل و نحل نویسانی که دربارهٔ تقسیمات داخلی و فرقه‌های اسلامی تألیفاتی دارند ردیابی کرد؛ از آن جمله بویژه در آثار کسانی چون اشعری (فت ۳۲۴ / ۹۳۵ ـ ۳۶)، ملطی (فت ۳۷۷ / ۹۸۷)، بغدادی (فت ۴۲۹ / ۱۰۳۷)، و ابن حزم (فت ۴۵۶ / ۱۰۶۴)، که همه سنیّان متعصبی بودند، و شهرستانی (فت ۵۴۸ / ۱۱۵۳)، و نیز قدیمیترین منابع مربوط به فرق شیعه که از زیردست مؤلفان شیعی همچون نوبختی (فت میان ۳۰۰ تا ۳۱۰ / ۹۱۲ ـ ۹۲۲) و قمی (فت ۳۰۱ / ۹۱۳ ـ ۹۱۴) بیرون آمده است.[۳۴] باری، به نظر می‌رسد که نام کیسانیّه مأخوذ از کنیهٔ شخص خود مختار یا، به احتمال بیشتر، مأخوذ از نام شخصیتی فوق‌العاده جنجال‌برانگیز، به نام ابوعمره کیسان، از موالی مقتدر و رئیس محافظان شخصی مختار، بوده است.[۳۵] ریشه‌شناسی اخیر نقش موالی را در جنبش مختاریّه تأیید می‌کند.

پس از مختار کیسانیان بدون تشکیلات و رهبری فعّال ماندند. در این احوال، ابن الحنفیّه تماسهایی با آنها داشت. وی هرچند در ۷۳ / ۶۹۲ با خلیفهٔ اموی، عبدالملک، از در آشتی درآمد، علناً رابطهٔ خود را با جنبش کیسانیّه قطع نکرد.[۳۶] ولی، هنگامی که ابن الحنفیّه در ۸۱ / ۷۰۰ وفات یافت، کیسانیّه دست کم به سه گروه متمایز تقسیم شد که معمولاً ملل و نحل نویسان از آنها به عنوانِ فرقه یاد می‌کنند. زیرا، اینان این اصطلاح را بدون تمایز برای هر گروه مستقل، هر گروه فرعی، هر نحله و مکتب فکری، و حتی یک موضع عقیدتی کوچک به کار می‌برند.[۳۷] یکی از گروههایی که پس از مرگ ابن الحنفیّه تشکیل گردید مرگ او را نپذیرفت و معتقد شد که وی نمرده بلکه در کوه رضویٰ، نزدیک مدینه، غیبت گزیده است و، سرانجام، از آنجا به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد و جهان را، همچنانکه اینک پر از ظلم و جور است، مملوّ از عدل و داد خواهد کرد. پیروان این گروه به مناسبت نام رئیسشان، ابوکرب (کُرَیْب) الضریر، کریبیّه یا کُرَیْبیّه خوانده شده‌اند. در ابتدا، غالی[۱۱] معروف، حمزة بن عماره البربری، نیز به این گروه وابسته بود و از شاگردان ابوکرب محسوب می‌شد. بعدها که حمزه برای ابن الحنفیّه ادعای خدایی و برای خویشتن ادعای پیامبری کرد از کریبیّه جدا شد، و برای خود پیروانی در مدینه و کوفه به دست آورد. از جملهٔ پیروان و معتقدان اصلی دیگر کریبیّه، که ملل و نحل نویسان یاد

---

۱۱) جمع آن غلاة یا غالیه، آن عده از فرق و دسته‌ها و کسانی از شیعه که در حق حضرت علی [ع] و فرزندان او یا پیروان او غلو کرده و راه افراط پیموده‌اند.

کرده‌اند، باید از بیان بن سمعان التمیمی نام برد. وی از شیعیان غالی جنجال‌برانگیزی بود که بعدها گروه خاصی در کوفه تشکیل داد. نظریات کربیبیّه بخوبی در اشعار کُثَیِّر (فت۱۰۵ / ۷۲۳) و سیّد حمیری (فت ۱۷۳ / ۷۸۹)، که بعداً به امام جعفر صادق [ع] پیوست، برای ما محفوظ مانده است. یک گروه دوم از کیسانیّه که ظاهراً رهبرشان شخصی به نام حیّان السرّاج بود، با آنکه مرگ ابن الحنفیّه را تصدیق می‌کردند، معتقد بودند که وی و یارانش روزی به زندگی باز خواهند گشت، و وی دنیا را پر از عدل و داد خواهد کرد.

در این معتقداتِ قدیمی کیسانیّه، که بیشتر در میان موالی شیوع داشت، ما نخستین اظهارات شیعی را دربارهٔ عقاید معادی و فرجامشناختی غیبت، یعنی غایب گشتن و اختفای امامی که زندگیش به نحو معجزه‌آسایی تطویل یافته است و روزگاری به عنوان مهدی از نو ظاهر خواهد شد، و رجعت، یعنی بازگشت یک شخصیّت مسیحایی از مرگ یا از اختفا، زمانی پیش از روز رستاخیز (قیامت)، مشاهده می‌کنیم. اندیشهٔ مهدی نیز که با این اعتقادات وابستگی بسیار نزدیکی داشت اکنون برای نخستین بار یک معنای معادی پیدا کرد؛ با این الزام که در دورهٔ غیبت مهدی هیچ امامی جانشین او نخواهد بود.[۳۸] روشن نیست که چرا در اسلام عنوان مهدی، که گاهی صفت منتظر هم بدان الحاق می‌شد، برای ناجی مسیحایی آخرالزمان اتخاذ گشت. چون این کلمه در قرآن نیامده، ریشهٔ این اندیشهٔ معادی موضوع توضیحات و تبیینات مختلفی قرار گرفته است. عده‌ای از محققان جدید با ذکر ناجی آخر زمان زرتشتی (سوشیانت)، که مقدر است آنچه را در معادشناسی زرتشتیان تغییر شکل یا نو کردن جهان (فراشکرت) نامیده می‌شود به انجام رساند، منشاءِ اندیشهٔ مهدی را به منابع ایرانی باز برده‌اند.[۳۹] نیز عدهٔ دیگری ریشه‌های آن را به تعالیم مسیحایی ادیان یهودی ـ مسیحی نسبت داده‌اند.[۴۰] صرف نظر از این ملاحظات، از این زمان به بعد اندیشهٔ یک منجی موعود، که می‌بایست سرانجام پیش از پایان زمان ظهور کند، به صورت مشخصه‌ای عقیدتی بیرون آمد که میان بیشتر گروههای اسلامی مشترک بود. اسماعیلیان اولیّه و اثنی‌عشریان، که هنوز در انتظار ظهور امام دوازدهم خویشند، از جمله این گروهها بودند.

اما اکثریت پیروان ابن الحنفیّه، که مرگ او را پذیرفته بودند، اینک پسر بزرگ او، ابوهاشم عبدالله، را به امامت شناختند و معتقد بودند که ابن الحنفیّه شخصاً او را به نص به جانشینی خود برگزیده است.[۴۱] این مورد احتمالاً نخستین مورد از کاربرد اصل مهم شیعی نصّ امامت است که بر بنیاد آن یک امام از طریق نامزدی صریح (نصّ) امام قبلی به

امامت منصوب می‌شد. به این ترتیب، ابوهاشم که اندکی از عموزادهٔ خود، امام زین‌العابدین، جوانتر بود، امام اکثریت شیعیان کیسانی گردید. وی رئیس و پیشوای حنفیان نیز محسوب شد؛ هرچند نتوانست اقتداری بیچون و چرا بر همهٔ خاندان علی [ع]، که دیگر نمی‌توانستند دربارهٔ گزینش شخصی به عنوان شیخ موافقت کنند. داشته باشد. تفصیلی از ماهیّت معتقداتِ ابوهاشم و پیروان او، که به هاشمیّه معروفند، دردست نیست. آنچه می‌توان استنباط کرد این است که از قیام مختار تا ظهور هاشمیّه تداومی وجود داشته است. نیز این را می‌دانیم که هاشمیّه از پایگاه خود در کوفه دائم به جلب پیروان و پشتیبانانی در دیگر ایالات، بویژه در میان موالی خراسان، مشغول بوده‌اند.

ابوهاشم در ۹۸ / ۷۱۶ در روستای حُمَیْمَه، واقع در مرز میان فلسطین و عربستان، هنگام بازگشت از دیداری از دربار برادر و جانشین ولید، یعنی سلیمان اموی (۹۶ـ۹۹ / ۷۱۵ ـ ۷۱۷)، درگذشت. پس از مرگ ابوهاشم، طرفداران او به چهار گروه تقسیم شدند. یک گروه، که به این عقیدهٔ شایع اعتقاد یافته بودند که آغاز قرن دوم اسلامی ــ که فرا رسیدن آن نزدیک بود ــ نقطهٔ عطفی در تحقق انتظارات مسیحایی شیعی خواهد بود، اظهار داشتند که ابوهاشم زنده است و در اختفا به سر می‌برد و بزودی به عنوان مهدی ظاهر خواهد شد. بیان بن سمعان اکنون به اعضای این گروه پیوست و از پیشوایان آنها گشت. وی به تعلیم اندیشه‌های غالی بسیار پرداخت، و در باب طبیعت خداوند به زبان اصطلاحات مشبّهه و مجسّمه اظهار نظر کرد؛ از جمله اینکه خداوند انسانی است از نور. پیروانش که بعدها گروهی به نام بیانیّه را به وجود آوردند، نخست قبول کردند که ابوهاشم به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد. امّا بعداً بر این عقیده شدند که ابوهاشم از جانب خداوند، بیان را به پیامبری برگزیده بوده است؛ و حال آنکه برخی از آنها به امامت وی اعتقاد داشتند. در واقع، بیانیه به صورت یک گروه مجزا به نظریات غلوّآمیز مختلفی، مانند نسبت دادن مقام نبوت به امامان به دلیل وجود نور الاهی در آنها و انتقال این نور از یکی به دیگری، اعتقاد داشتند.[۴۲] گروه دوم معتقد بودند که ابوهاشم، که فرزند ذکوری از او باقی نمانده بود، برادر کوچکتر خود، علی، را جانشین خویش قرار داده است. آنان، این علی حنفی را امام جدید خود می‌شناختند، و پس از مرگ او رشتهٔ امامت را از طریق پسرش حسن و سپس پسر و نوادهٔ او، علی و حسن، ادامه دادند. این گروه، که نوبختی آنها را کیسانیّهٔ خالص می‌نامد،[۴۳] بر آن بودند که امامت منحصراً به اعقاب ابن الحنفیّه تعلق دارد و از میان آنهاست که سرانجام مهدی موعود ظهور خواهد کرد. وقتی آخرین

حسن، که در بالا از او یاد کردیم، بی‌آنکه پسری بر جای گذارد درگذشت بعضی از اعضای این گروه متفرق شدند و مدعی گشتند که ابن الحنفیّه، خود، به عنوان مهدی موعود رجعت خواهد کرد.

اما، اکثریت هاشمیّه، پس از مرگ ابوهاشم، به امامت محمد بن علی بن عبدالله بن العباس، نبیرهٔ عموی پیامبر [ص]، قائل شدند. اینان می‌گفتند که ابوهاشم اندکی پیش از آنکه در حُمَیْمَه، که اقامتگاه عباسیان بود، وفات کند، حقوق خود را دربارهٔ امامت به این فرد از خاندان بنی‌عباس تفویض کرده بوده است. امّا چون محمّد در آن هنگام صغیر بود، وصیتنامه به پدرش، علی بن عبدالله (فت۱۱۸ / ۷۳۶)، سپرده شد. و این علی بن عبدالله رئیس خانواده‌ای عباسی بود که ابوهاشم در منزل او، ظاهراً به علت مسمومیت از غذا، وفات یافته بود. پس از درگذشت محمد بن علی، در ۱۲۵ / ۷۴۳، طرفدارانش امامت فرزند او، ابراهیم، را پذیرفتند، و این ابراهیم برادر دو خلیفهٔ نخست عباسی بود. این گروه، که اکثریت شیعیان تندرو تا زمان به قدرت رسیدن عباسیان از آن جانبداری می‌کردند، همچنان به هاشمیّه شهرت داشتند، و بعدها به دنبال نام یکی از پیشوایان گمنام فرقه‌ای، یعنی عبدالله الراوندی، راوندیّه نیز خوانده شدند.[۴۴]

موضوع وصایت ابوهاشم به نفع محمدبن علی از آل عباس قرنها مورد بحث و گفت و گو بوده است.[۴۵] بعضی از محققان معتقدند که وصایت مورد بحث بر ساختهٔ خود عباسیان بوده است تا بتوانند حمایت آن دسته از شیعیان را که معمولاً از نامزدان امامت آل علی [ع] طرفداری می‌کردند به خود جلب کنند؛ اینان همچنین استدلال می‌کنند که ممکن است ابوهاشم واقعاً به وسیلهٔ عباسیان مسموم شده باشد، نه چنانکه ادعا می‌شود به وسیلهٔ عمال خلیفهٔ اموی سلیمان.[۴۶] از سوی دیگر، عده‌ای از اسلامشناسان جدید، بخصوص کاهن و لویس، بدرستی بیان می‌دارند که تعیین صحّت و درستی این وصیّت، حتی اگر امکان می‌داشت، مسئله‌ای نیست که اهمیّت حیاتی داشته باشد.[۴۷] واقعیتی که در آن حرف و جدلی نیست این است که اکثریت طرفداران و پیروان ابوهاشم بیعت خود را به محمد بن علی انتقال دادند. و مهمتر از آن، بر اثر این انتقال بیعت عباسیان وارثِ گروه و سازمان دعوت و تبلیغ هاشمیّه شدند. به عبارت کوتاه این بهره‌وری از وصیّت ابوهاشم است، نه صحّت و درستی آن که از لحاظ تاریخی حائز اهمیت است. زیرا این فرقهٔ هاشمیّه بود که وسیله و سبب‌ساز نهضت عباسیان و، بالمآل، باعث سقوط بنی‌امیه گشت.

و بالاخره، گروه متمایز دیگری در میان کیسانیه وجود داشت که طرفداران خاص عبدالله بن معاویه، نبیرهٔ جعفربن ابیطالب، برادر علی بن ابیطالب [ع]، بود. جعفر که لقب طیّار و ذوالجناحَیْن داشت، و پسرش، عبدالله، و نوه‌اش، معاویه، از شخصیّتهای مورد احترام شیعیان بودند. امّا هیچ یک از آنان پیروان خاصی نداشتند. ولی پس از مرگ ابوهاشم، دسته‌ای از هاشمیّه مدعی شدند که امام مرحوم پسرعموی دورِ خود، معاویه، را به جانشینی برگزیده است و چون وی صغیر بوده، وصایت به شخصی به نام صالح بن مدُرک تفویض گشته بوده است. این گروه به نام حربیّه یا حارثیّه، در نسبت به نام رئیسشان که به اختلاف عبدالله (بن عَمر) بن الحرب (یا الحارث) الکندی ذکر شده است، شهرت یافتند.[۴۸] ابن حرب، که قبلاً دسته‌ای از آن خود تشکیل داده بود و عقاید ضد شریعتی اشاعه می‌کرد، اینک به این معاویه ملحق شده بود، و بعدها بسی افکار و اندیشه‌های افراطی دربارهٔ وی اظهار داشت. ملل و نحل‌نویسان نقش عمده و برجسته‌ای به این شخصیّت معمایی نسبت داده‌اند، و او را آورندهٔ برخی از عقاید کلیدی، مانند تناسخ و تعبیر تاریخ بشریت بر اساس ادوار و اکوار، به داخل جناح شیعیان تندرو دانسته‌اند. حربیّه و هاشمیّهٔ طرفدار عباسیان در باب وصیّت ابوهاشم با یکدیگر به مجادله و مباحثه برخاستند، و هر گروه معتقد بود که نامزد و برگزیده او وارث بر حق آن وصیّت بوده است. منازعان، سرانجام، موافقت کردند که دعوایشان را به حکمیّت ابوریاح، که یکی از رؤسای مورد اعتمادشان بود، واگذار کنند. ابوریاح به سود عباسیان حکم کرد و، درنتیجه، قسمت اعظم پشتیبانان ابن معاویه از او جدا شدند و به گروه عباسیان پیوستند؛ و این جدا شوندگان به ریاحیّه نامبردار گشتند. آن گروه از حربیّه، که همچنان بر عقیده به امامت ابن معاویه باقی ماندند، بعدها جناحیّه نامیده شدند.[۴۹]

پس، اینها بودند گروههایِ عمدهٔ شاخهٔ تندرو و افراطی شیعه که از قیام مختار تطور پذیرفتند. تا پایان دورهٔ بنی‌امیه، بعضی از این گروهها که اکثریت شیعیان افراطی را تشکیل می‌دادند، اسیر نهضت موفق عباسیان گشتند، و حال آنکه بقیهٔ گروههای مستقل کیسانی با سرعت تجزیه شدند. بازماندگان گروهها‌یی که از کیسانیه افتراق جسته بودند در اوضاع و احوال پس از انقلاب عباسیان، در جنوب عراق، جذب فرقه‌های شیعی، که پس از امامت امام جعفر صادق [ع] پدید آمدند، شدند. از آن سوی، در ایران و ماوراءالنهر، گروههای بازمانده، بخصوص از میان حربیّه ـ جناحیّه، بتدریج در فرقه‌های التقاطی، که کلاً خرمیّه یا خرّمدینیّه خوانده می‌شدند، ادغام گشتند.[۵۰] شیعیان تندرو

دورهٔ بنی‌امیّه، به هر حال، سهمی پابرجا در تکامل اندیشه و فکر شیعی داشتند.

بسیاری از نخستین رهبران و گروههای تندرو شیعی، مانند بیانیّه و حربیّه، به علت تفکرات و اندیشه‌های دینی آزاد و بی‌قید و بندشان، بعدها در یک نامگذاری گذشته نگرانه به نام غالیه یا غلات (مفرد آن غالی، یعنی آنکه مبالغه می‌کند و غلوّ می‌ورزد) خوانده شدند.[۵۱] این اصطلاح یک اصطلاح عام انکاری است که، به احتمال قوی، بعضی از نخستین مؤلفان شیعی در اشاره به آن دسته از شیعیان که به غلوّ در دین و غلوّ نسبت به امامان و دیگر شخصیتهای شیعی متهم بودند سکه زدند و ملل و نحل‌نویسان از آنان اخذ کردند. میزان و معیار غلوّ را خود شیعیان معیّن می‌ساختند، زیرا سنّیان در اساس نسبت به اختلافات و افتراقات داخلی مذهب شیعه علاقه‌ای نداشتند. گذشته از آن، این معیارها و میزانها در طی زمان تغییر می‌کرد. امّا عملاً همه شیعیان صاحب‌نظر قدیم، که بدعتهای عقیدتی آنها مورد انکار شیعیان اثنی‌عشری یا شیعیان امامی پایان قرن سوم / نهم و پس از آن بود، مستحق چنین عنوانی بودند؛ اگر چه برخی از اندیشه‌های این غُلات که افرادشان در میان شاخهٔ میانه‌رو شیعی نیز دیده می‌شد تا این زمان به عنوان آرا و عقاید خاص شیعی پذیرفته شده بود. از این رو، قدیمیترین ملل و نحل‌نویسان شیعی، که متعلق به گروه شیعیان امامی بودند، بر جبین بسی از نظریات و اندیشه‌های دقیقاً مذهبی شیعیان تندرو در این دوره آغازین مُهر غلوّ زدند. و این امر، بویژه در مورد نیمهٔ اول قرن دوم هجری به کار بسته شد. ملل و نحل‌نویسان سنّی، با آن خصومت کلی که نسبت به مذهب شیعه داشتند، معیارهای شیعی غلوّ را با حدت و شدت بیشتری به کار می‌بردند، و اغلب به غلات به منزلهٔ کافران می‌نگریستند و آنان را از جامعهٔ مسلمانان مطرود می‌دانستند.

وجه مشترک قدیمترین اندیشه‌هایی که غلات تبلیغ می‌کردند افراط در بزرگداشت امامان بود که بدانها صفات ما فوق بشری می‌دادند. ملل و نحل‌نویسان، عموماً اصل غلات شیعی را به شخصی به نام عبدالله بن سبا می‌رسانند که در علوّ مقام علی [ع] غلوّ بسیار می‌کرد.[۵۲] از جملهٔ عقاید غلوآمیز این شخص که دربارهٔ او بحث و مشاجره فراوان است و پیروان وی، که سبائیّه خوانده می‌شدند، آن است که مرگ علی [ع] را انکار می‌کردند و معتقد بودند که وی زنده مانده و باز خواهد گشت تا همهٔ دشمنان خود را تارومار کند.[۵۳] نیز گمان می‌رود که عبدالله بن سبا الوهیّت علی [ع] را موعظت می‌کرده است، و اگر چنین باشد صفت غالی به طور صحیحتری برازندهٔ او خواهد بود. اما تحقیقات

جدید این اتهام را رد می‌کند و آن را امری بعدی می‌داند که به وی نسبت داده شده است.[۵۴] به هر حال، ابن سبا را به فرمان علی [ع] به مدائن، احتمالاً به خاطر طعن و لعن او بر دو خلیفهٔ اول، تبعید کردند، و سپس او و بعضی از متابعانش را گویا سوزانیدند. باقیماندهٔ سبائیان بعدها در کوفه به قیام مختار پیوستند، و از اینجاست که در بعضی از منابع گاهی مختاریّه را با سبائیّه یکی دانسته‌اند.

در دهه‌های آغازین قرن دوم هجری، به دنبال مرگ ابوهاشم، به علت شمارهٔ رو به افزون مدعیان امامت و بیعت و گرویدن گروههای مختلف به این مدعیان، نهضت شیعه به شعب و شاخه‌های بیشتری تقسیم گردید. در چنین اوضاع و احوالی که تشخیص هویت امام بر حق از میان مدعیان امری متنازع فیه بود برای هر یک از فرق نسبتاً بستهٔ شیعی الزام‌آور شد که دلایل و توجیهات بیشتری در جهت شناخت امام راستین، غیر از بودن از ذریهٔ علی [ع] یا از خاندان هاشم، طلب کنند تا حقانیّت امام خویش را ثابت کنند. عده‌ای به اصل نصّ امامت چسبیدند که در این دوره معلوم گشت معیار مؤثری نمی‌تواند باشد، زیرا چندین نفر همزمان مدعی بودند که دریافت دارندهٔ نصّ امامت از امام واحدی هستند؛ در حالی که همین ادعا نسبت به وارث بودن از امامان دیگر نیز وجود داشت. در نتیجه شیعیان تندروتر، بویژه غلات نظریه‌پرداز، که سنّتی در جهت اعطای صفات فوق بشری به امامان خویش پدید آورده بودند، با آزادی و بی‌قید و بندی بیشتری به اندیشه‌گری دربارهٔ شخص و مرجعیت امامان پرداختند. همزمان، آنها متوجه شدند که مباحثی با اهمیت دینی کلیتر همچون ماهیت خداوند، روح، و جهان پس از مرگ، در حیطهٔ تفکرات و اندیشه‌هایشان قرار گرفته است. اندیشه‌های غالیان پس از مدت کوتاهی باعث پیدایش نوآوریهای عقیدتی بیشتری گردید. درنتیجه، اعتقادات معادی و فرجامشناختی قبلی همچون غیبت و رجعت و مهدویت، که به هر حال تدریجاً جزءِ نظریات پذیرفته شدهٔ شیعی درمی‌آمدند، دیگر غلوّآمیز جلوه نمی‌کرد.[۵۵] و غلات بر مبنای انحرافات و اختلافات اساسی‌تر از دیگر فرق شیعه تمایز حاصل کردند، و ملل و نحل‌نویسان شرح این جداییها و افتراقات را با اختلاف و اغتشاش بسیار بیان داشته‌اند. در اینجا ما فقط می‌توانیم به بعضی از مهمترین این افکار و نظریه‌ها، که به غلات نیمهٔ اول قرن دوم هجری، دوره‌ای که مورد توجه ماست، نسبت داده شده است بپردازیم.[۵۶]

تفکرات غالیان در باب طبیعت الاهی اغلب با تشبیه بسیار شدید، یعنی مانند کردن خداوند به انسان که منبعث از بعضی از آیات قرآنی است، همراه بوده است. چند تن از

غلات، که مشهورترینشان مغیرة بن سعید و ابومنصور عجلی بودند، بویژه به خاطر آنکه خداوند را با مشخصّه‌های انسانی توصیف کرده‌اند شهرت دارند. به طور عامتر، بسیاری از غلات معتقد بودند که خداوند، در ذات خویش، روح یا نوری الاهی است که می‌تواند به صورتها و شکلها و مخلوقات مختلفی تجلی یابد. در نتیجه به حلول ذات الاهی در جسم انسان، بویژه در کالبد امام، باور داشتند. آنان همچنین بداء، یعنی تغییر حاصل شدن در مشیت و خواست خداوند، را مجاز می‌شمردند؛ و این عقیده‌ای بود که نخست از سوی مختار برای توجیه و معقول نشان دادن عدم تحقق پیش‌بینیهایش مطرح شد و مورد تأمل قرار گرفت.

غلات، همچنین، به تفکّر در باب نبوات و انواع مختلف تأییدات و الهامات الاهی علاقه نشان می‌دادند. در نتیجهٔ این تفکرات مفهوم نبوّت و پیامبری را از نو زنده ساختند، و امکان تکرار این امر را که خداوند می‌تواند از طریق میانجیها و فرستادگان دیگری پس از حضرت محمّد [ص] آدمیان را مخاطب قرار دهد به تصوّر درآوردند. از این رو، اغلب، اقتدار و قدرت پیامبری به امامان خویش نسبت می‌دادند؛ هرچند این مقام دون و تالی نبوت حضرت محمّد [ص] بود، و آنان البته انتظار وحی جدیدی که جانشین شریعت اسلام شود نداشتند. درحقیقت، گذشته از چیزهای بسیار دیگر، امام کانون بسیاری از این تفکرات و تأملات بود؛ هرچند خود مستقیماً در ترویج و اشاعهٔ چنین عقایدی درست نداشت. به موجب مقدار کثیری از اندیشه‌های افراطی، که برای اثبات حقانیّت و مرجعیت امام بیان می‌شد، وی دارندهٔ یک ارتباط خاص با خداوند پنداشته می‌شد. مثلاً برخی به حلول روح الاهی در شخص وی معتقد بودند، وعده‌ای دیگر تا آنجا پیش می‌رفتند که خود وی را به مقام الوهیّت می‌رساندند و به صورت خدای کوچکی در روی زمین تصوّر می‌کردند. در بیشتر اوقات، اگر هم غلات مقام پیامبری به امام نسبت نمی‌دادند، احساس می‌کردند که وی از هدایت و حمایت الاهی برخوردار است. در نتیجه، امام را ذاتاً دارای صفاتی می‌دانستند که از جانب خداوند به او اعطا شده است، و از جملهٔ این صفات خدادادی عصمت و بر کنار بودن از لغزش و گناه بود.

این معتقدات چشم‌اندازی به روی تفکرات نظری دربارهٔ روح و ارتباط آن با جسم و با مرگ و جهان پس از مرگ و نیز مقام و منزلت مؤمن حقیقی و روز قیامت بگشود. بسیاری از غالیّان به روح در قالب نظریه تناسخ، یعنی انتقال روح یا نفس از جسمی به جسم دیگر که مستلزم اعتقاد به استقلال وجود روح از جسم و بدن بود، می‌نگریستند.

عده‌ای، فراتر از این، معتقد بودند که این جریان انتقال روح از بدنی به بدن دیگر در سلسله عصرهای ادواری و شاید به طور لامتناهی صورت می‌گیرد، و هر دور نیز به طور معین چندین هزار سال طول می‌کشد. در نتیجهٔ این اندیشه‌های جدید، برای عدهٔ زیادی عقیدهٔ به رجعت، یعنی بازگشت از مرگ در همان جسم، اینک جای خود را به عقیدهٔ به تناسخ، یعنی حلول روح در بدن انسانهای مختلف یا در مخلوقات مختلف، سپرد. غالیّان، همچنین، به انتقال روح امامی در جانشین وی اعتقاد یافتند، و این خود توجیهی مهم برای اثبات حقانیّت بعضی از مدعیان امامت شد و در همان حال انتظار برای ظهور امامی به عنوان مهدی را از ضرورت انداخت.

با نسبت دادن چنین نقشی انحصاری به روح، که می‌توانست از بدنی به بدنی دیگر انتقال یابد، بعضی از غالیان به جاودانی حیات یا، به عبارتی بهتر، به سلسلهٔ متوالی زندگیهای یک شخص معتقد شدند. و در نتیجه، به عنوان فرعی بر این، مرگ جسمانی و معاد و حیات پس از مرگ را باور نداشتند. به دلایل مشابهی وجود بهشت و دوزخ و روز قیامت را به معنای متعارف آنها منکر شدند. در عوض با تأکید نهادن بر اندیشهٔ جاودانگی روح به رستاخیز روحانی و معنوی در این جهان، که در آن روح پاداش و پادافراه خود را خواهد گرفت، معتقد گشتند. روح هر فرد، بر حسب نیکیها و بدیهایی که مرتکب شده است، در بدنهای اشخاص متقّی و پاک حلول خواهد کرد یا در جسم مخلوقاتی پایین‌تر و دونِ بشر مسخ خواهد گردید. ملاک اصلی و عمده‌ای که به وسیلهٔ آن تقوی و پرهیزکاری شخص یا بزهکاری او مورد قضاوت قرار می‌گرفت، اساساً، به شناخت یا عدم شناخت وی از امام حقیقی و بر حق مربوط می‌شد.

در چنین چشم‌اندازی، آنجا که معرفت امام اساسی‌ترین تعهّد و الزام دینی مؤمن حقیقی پنداشته می‌شد، نقش شریعت اهمیت کمتری پیدا می‌کرد؛ بویژه برای غالیّان که بیش از حدّ به وفاداری نسبت به آرمانهای تشیع توجه داشتند. به نظر می‌رسد که این شیعیان افراطی و پرشور جزئیات و فرایض تجویز شدهٔ شریعت مقدس اسلام، همچون نماز و روزه و حج، را برای کسانی که امام حقیقی را می‌شناختند و به وی سرسپرده بودند الزام‌آور تلقی نمی‌کردند. به همین نحو، نقل شده است که آنان منکرات شرعی و اخلاقی را از خویشتن ساقط می‌دانستند. در نتیجه، غالیّان اغلب به اباحه و جانبداری از هرزگی و بی‌بند و باری متهم می‌شدند. امّا این اتهام و اتهامات مشابه دیگر می‌تواند ناشی از استنباطات و دشمنانگی ملل و نحل‌نویسان، اعم از سنی و شیعه، باشد. این واقعیّت که

غالیّان نخستین امامان خویش را همچون موجوداتی مافوق انسانی که به فرمان الاهی مقدّر بود تا مؤمنان را رهبری و هدایت کنند می‌ستاییدند، بدون شک به چنین اتهاماتی دامن می‌زده است. در این دوره از حکومت ظالمانهٔ بنی‌امیه بود که شیعیان تندرو، در نتیجهٔ تجلیل وافر از آل علی [ع] به سب و لعن نه تنها عثمان و خلفای بنی‌امیه پرداختند، بلکه ابوبکر و عمر را نیز به عنوان غاصبان حق علی [ع] بی‌نصیب نگذاشتند. این لعن و سب علنی صحابه، بویژه سبّ دو خلیفهٔ نخست که احتمالاً با ابن سبا آغاز شد و با گذشت زمان همهٔ گروههای شیعی بدان تأسی جستند، از دیدگاه مسلمانان اهل سنّت یکی از لغزشها و اهانتهای عمده‌ای است که شیعیان مرتکب شده‌اند.

در ارتباط با غُلات اولیّه و میراث آنها چند نکته را، بویژه باید مطمح نظر قرار داد. در این دورهٔ سازنده، بویژه در نیمهٔ اول قرن دوم هجری، هیچ گروه شیعی بکلی از اندیشه‌مندان غالی خالی نبود؛ هر چند تعداد این گونه اشخاص در میان گروههای تندرو بیشتر بود. در ابتدای کار، بسیاری از رؤسا و پیشوایان غُلات عرب بودند، و امکان دارد که بعضی از اندیشه‌ها و عقاید آنها منشأ و سرچشمهٔ عربی پیش از اسلام داشته باشد؛ انتظار بازگشت قهرمان مرده‌ای از دنیای مرگ می‌تواند نمونه‌ای از این گونه عقاید پیش از اسلام اعراب باشد. بعضی از این عقاید آنها را نیز می‌توان در تعالیم اسلامی و قرآن ردیابی کرد. به هر حال، دیری نگذشت که غُلات در میان موالی نیز، که اینک بدنهٔ اصلی شیعیان تندرو را تشکیل می‌دادند، پیدا شدند. غالیان غیرعرب، و نیز موالی، به طور کلی، با خود موجی از اندیشه‌ها و عقایدی که منبعث از سوابق و فرهنگهای متفاوت و متنوع آنها بود به ارمغان آوردند. تفکرات مربوط به روح و چگونگی پاداش و پادافراهٔ آن، احتمالاً، از مانویّت سرچشمه می‌گرفت، که خود ممکن است مأخوذ از منابع قدیمیتری بوده باشد.[۵۷] نکتهٔ دیگر این است که غالیان در آغاز بیشتر کوشش خود را، صرفاً، در اندیشه‌ها و تفکرات دینی به کار گرفتند. امّا بعداً، همین که در دستگاه خلافت بنی‌امیه آثار اضمحلال هویدا گشت، عده‌ای از رؤسا و پیشوایان غُلات به فعالیتها و اقدامات سیاسی علیه دستگاه خلافت پرداختند. و بالاخره استقلال معنوی غالیان اولیه و اندیشه‌های متهورانهٔ آنها سهم بسزایی در اینکه نهضت شیعه بنیاد و تعیّن خاص دینی خود را بیابد داشته است.

بر اثر تشکیل تدریجی فرقه‌های مختلف شیعی که هر یک نام خاص خود را یافتند، در نیمهٔ قرن سوم / نهم واژهٔ «غلات» اهمیت اولیه خود را از دست داد. در دورهٔ عباسیان

نقارهای دینی که دولت را در معرض خطرات سیاسی قرار می‌داد از نهضتهای گسترده‌تر فرقه‌ای، همچون جنبش اسماعیلیان، سرچشمه می‌گرفت. به هر حال، ملل و نحل‌نویسان اصطلاح غلات را بندرت دربارهٔ افراد و گروههایی که بعد از امامت امام جعفر صادق [ع] پدید آمدند به کار برده‌اند؛ هر چند مؤلفان مسلمان بعدی که به نوشتن کتب رجال اشتغال داشتند استعمال این اصطلاح را همچنان حفظ کردند و مثلاً نوبختی به عنوان آخرین گروه بازمانده از غلات، از خطابیّه نام می‌برد که بعضی از مراجع آنها را قدیمیترین گروه اسماعیلی می‌دانند. اینان پیروان ابوالخطاب بودند که یکی از مهمترین غالیان در میان پیروان امام جعفر صادق [ع] بود. باری، واقعیت این است که بسی از میراث شیعیان تندرو و افراطی قدیم، بویژه غالیان، بر اثر گذشت زمان به وسیلهٔ فرق عمدهٔ شیعه جذب گردید. بخصوص عقاید و اندیشه‌های آنان را دربارهٔ امامت و دربارهٔ معاد، شیعیان دوازده امامی و اسماعیلی گرفتند و مطابق با نیات و اندیشه‌های خود پروردند. از سوی دیگر، آن دسته از تعلیمات آنان، که متضمن نقض وحدانیت خداوند بود، مانند اعتقاد آنها به حلول و الوهیّت امامان، بویژه به وسیلهٔ شیعهٔ امامیه تحت ضابطه آورده شد. امّا این گونه عقاید را نُصَیْریه وبرخی محافل افراطی شیعی همچنان حفظ کردند و، در قرون بعدی، این عقاید و معتقدات دیگر غالیان اولیّه، مجدداً، در عقاید دروزیان و فرقه‌های دیگر مسلمانان مجال ظهور و بروز یافت.

اکنون بحث خویش را دربارهٔ شاخهٔ میانه‌رو شیعه از سر می‌گیریم. امام زین‌العابدین [ع]، فرزند امام حسین [ع]، همچنان به خاموشی خود ادامه داد، و به هیچ گونه فعالیت علنی برای خویشتن دست نزد. امّا پس از وفات ابن الحنفیّه، وی که اینک ارشد خاندان علی [ع] محسوب می‌شد، از مقام و موقعیت نافذتری برخوردار گردید. به‌علاوه علی بن حسین [ع] به علت پارسایی مشهورش که زبانزد همه بود و به همین دلیل به «زین‌العابدین» ملقّب گردیده بود، بتدریج مورد تکریم و بزرگداشت فوق‌العادهٔ مؤمنان، بویژه حوزه‌های پرهیزکار و متقی مدینه، قرار گرفت. اما، از آنجا که امام زین‌العابدین [ع] از کار سیاست دوری می‌جست و بیشتر اوقات خویش را عمدتاً به دعا و عبادت می‌پرداخت (و از این رو او را امام سجّاد [ع] می‌خواندند)، پیروان سیاسی چندانی پیدا نکرد. مع‌هذا، در سالهای پایان عمرِ امام [ع] گروهی از خویشاوندان و معتقدانش ــ متشکل از اعراب متقی و پارسا ــ پیرامون او جمع شده بودند. به طور خلاصه، در دورهٔ حیات امام زین‌العابدین [ع] فرقهٔ میانه‌رو شیعهٔ امامیه تحت‌الشعاع شاخهٔ تندرو شیعه، که

نمایندهٔ عمدهٔ آن هاشمیّه بود، قرار گرفت. باری، علی بن حسین زین‌العابدین [ع] سی و چهار سالی پس از شهادت پدرش در ۹۵ / ۷۱۴ رحلت یافت. و درگذشت وی اندکی پیش از وفات ابوهاشم، عموزاده و رقیب او، بود. بنا بر روایات متأخر شیعیان دوازده امامی و اسماعیلی، امام زین‌العابدین [ع] فرزند مهتر خویش، محمّد، ملقب به الباقر [ع]، را به جانشینی خود منصوب کرد. همچنین، بعضی از اسلامشناسان جدید برهان آورده‌اند که ظاهراً از زمان امام محمّد باقر [ع] است که اندیشهٔ نصّ امامت در میان شیعیان شیوع بیشتری یافته است.[۵۸] به هر حال، چنین پیداست که امام محمّد باقر [ع] خویشتن را یگانه امام مشروع خاندان علی [ع] می‌دانسته است، و پیروانش نیز وی را به همین سمت می‌شناخته‌اند.[۵۹] وی مانند پدرش نسبت به بنی‌امیه سیاست احتیاط و خاموشی گزید و، بنابرهمین سیاست، فعالیتهای خود را به جنبه‌های دینی قدرت خویش معطوف داشت. با وجود این، از همان آغاز، بعضی از خویشان فاطمی نزدیکش مدعی مقام و امامت او گشتند. مدعیان جدید امامت راههای متنوع دیگری برای جلب بیعت شیعیان، که اینک خود به گروههای متعددی منقسم شده بودند، فراهم می‌ساختند. از آن میان نهضتی که بویژه حائز اهمیت است جنبشی است که به وسیلهٔ برادر ناتنی امام، یعنی زید بن علی، آغاز نهاده شد. نیز در همین ایام بود که نهضت عبدالله بن الحسن المثنی بن الحسن بن علی شروع شد، و با آن شاخهٔ حسنی آل علی [ع] به شهرت رسید. این نهضت حسنی، که مانند جنبش زید پس از امامت محمّد باقر [ع] اهمیت یافت، در واقع به نام محمّد، پسر عبدالله، معروف به نفس الزکیّه، آغاز شد. اینک ما به بررسی زمینه‌های جنبش زید، که سرانجام به پدیدار شدن فرقهٔ مستقل زیدیّه از میان شیعه منتهی شد، می‌پردازیم.

از جزئیات عقاید و اندیشه‌های زید و پیروان اولیهٔ او نکات اندکی در دست است. بنابر بعضی روایات غیرموثق متأخر، زید با واصل بن عطا (فت ۱۳۱ / ۷۴۸ ـ ۷۴۹)، یکی از بنیانگذاران نامبردار مکتب کلامی معتزله، که در اساس یک جنبش دینی ـ سیاسی بود، همکاری داشته است. معتزله، تا آنجا که ما می‌دانیم، در ابتدا هدفشان ایجاد وحدت جامعه اسلامی بر پایهٔ حلّ آشتی‌جویانهٔ مشاجرات و اختلافات موجود در میان فرقه‌ها و گروههای سیاسی ـ دینی مختلف بود. امّا آنان پس از مدت کوتاهی کانون توجه خود را مبانی کلامی قرار دادند، و تنها به طور ثانوی به مسئلهٔ امامت پرداختند. تحقیقات جدید به طور روزافزون نشان داده است که موضع عقیدتی شیعیان اولیّه و معتزله در قرن دوم / هشتم با یکدیگر چندان همانندی و سازگاری نداشته است، و این تنها در اواخر قرن سوم

/ نهم بوده که عقاید زیدی و همچنین عقاید شیعیان امامی تحت تأثیر عقاید معتزله قرار گرفته است.[۶۰] بنابراین، دیگر محملی ندارد که بپذیریم زیدیانِ نخستین تحت نفوذ عقاید معتزلی قرار داشته‌اند.

چنین پیداست که زید بر وجود یک امام عادل، و الزام جامعهٔ اسلام در طرد و برکنار ساختن امام غیر عادل تأکید می‌گذاشته است. نیز به رعایت اصل اسلامی امر به معروف و نهی از منکر توجه خاصی داشته است. نیز از وی روایت کرده‌اند که گفته است اگر امامی می‌خواهد به امامت شناخته شود باید حق خود را بر امامت علناً اعلام دارد، و اگر لازم باشد برای احقاق حق خود شمشیر برگیرد. به عبارت دیگر زید برای قبول اندیشهٔ مهدی غایب یا امام خاموش آمادگی نداشت، و نیز برای جانشینی موروثی و نصّ امامت اهمیتی قائل نبود. بنابراین زیدیان در اصل معتقد بودند که هر یک از اعضای اهل بیت می‌تواند به ادعای امامت برخیزد، و اگر چنین کند ادعای او مشروع است؛ هر چند بعدها این حق را محدود به فاطمیّه (یعنی کسانی که از نسل علی [ع] و فاطمه [ع] بودند) دانستند. البته، ادعای امامت مشروط بر آن بود که مدعی دارای دانش مذهبی لازم باشد و صفات و سجایای دیندارانهٔ دیگر نیز داشته باشد، و نیز قادر به خروج علیه حکومت ظالم و غاصب وقت باشد؛ همچنانکه زید بن علی، خودش، علیه حکومت غاصب وقت خروج کرد. ترکیب سیاست فعالانهٔ زید با نظریات و عقاید محافظه‌کارانه‌اش بسیاری از شیعیان را جلب کرد و آنها را از پیوستن به نهضت امامیه بازداشت. در همان حال، زید دریافته بود که برای آنکه در قیام خویش علیه بنی‌امیه توفیق یابد به پشتیبانی بدنهٔ اصلی جامعه اسلامی نیازمند است. برای رسیدن بدین هدف، و با منعکس ساختن موضع میانه‌رو شیعیان کوفه، زید به اقدامی بزرگ در جهت سازواری میان عقاید اهل سنت و شیعیان دست یازید. وی اظهار داشت که با آنکه علی بن ابیطالب [ع] برای جانشینی پیامبر افضل بوده است، بیعت مسلمانان با ابوبکر و عمر نیز، هر چند مفضول بوده‌اند، صحیح بوده است. باید یادآور شد که زیدیان دورانِ بعد این نظریه را نپذیرفتند. باری، قبول خلافت دو خلیفهٔ اول به وسیلهٔ زید، یعنی پذیرش «امامت مفضول»، شیعیان تندرو را که در آن زمان این خلفا را مطرود و غاصب می‌دانستند از پیرامون وی پراکند، ولی در عوض پشتیبانی کافهٔ مسلمانان را که به اصل جماعت برای وحدت امت اسلام اعتقاد داشتند برای او فراهم آورد.[۶۱]

در این میان، امام محمّد باقر [ع] خویشتن را به تعالیم و ارشاد و اندیشیدن در باب

مبادی برخی از عقایدی که می‌بایست بعدها از اصول مشروعهٔ اعتقادات شیعهٔ امامیه گردد مشغول کرده بود. چنین به نظر می‌رسد که آن حضرت بیش از هر چیز توجه خود را به تبیین وظایف و صفات من عندالهی ائمه معطوف می‌داشته است. امتیاز وارد کردن اصل تقیّه نیز، یعنی پنهان داشتن عقیده و مذهب واقعی خود تحت شرایط مخالف و نامساعد، در زمرهٔ معتقدات شیعی، بدو باز می‌گردد؛ و این اصلی است که در تفکرات و معتقدات زید جایی نداشت. اما بعدها، مورد قبول شیعیان دوازده امامی و اسماعیلی قرار گرفت. امام محمّد باقر [ع]، علی‌رغم دشواریهای بسیار، در دورهٔ امامت تقریباً بیست سالهٔ خویش، دایرهٔ پیروان خود را وسعت بخشید. عدهٔ زیادی از محدثان و فقهای بزرگ اهل کوفه، از جمله زُراره بن اَعْیَن، که در آغاز از پیروان زید بن علی بود، و محمّد بن مسلم الطایفی بدو پیوستند. شاعر معروف، کمیت بن زید الاسدی (فت۱۲۶ / ۷۴۳)، یکی دیگر از متابعان حضرت بود. نام پیروان و طرفداران امام محمّد باقر [ع] و دیگر ائمهٔ خاندان حسین بن علی [ع] را کشّی، محدث معروف امامی و صاحب قدیمیترین کتاب رجال شیعی که در نیمهٔ اول قرن چهارم / دهم می‌زیسته، برای ما محفوظ داشته است.[۶۲] آثار بعدی نیز که از همین گروهِ کتب رجال محسوب می‌شوند و به وسیلهٔ مؤلفان صاحب نام شیعهٔ دوازده امامی تألیف شده‌اند، همچون نجاشی (فت ۴۵۰ / ۱۰۵۸)، شیخ طوسی (فت ۴۶۰ / ۱۰۶۷)، از مراجع نامبردار شیعه که تلخیصی از کتاب کشّی را حفظ کرده است، و ابن شهرآشوب (فت۵۸۸ / ۱۱۹۲)، اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ شیعیان امامی دربر دارند.[۶۳]

در اینجا باید اشاره کرد که دورهٔ امامت امام محمّد باقر [ع] همچنین مقارن بوده است با مراحل آغازین علم فقه. اما، این در دهه‌های واپسین سدهٔ دوم هجری بود که مسلمانان متقی مفهوم عربی کهن سنّت، یعنی آداب و رسوم عرفی یا رویّهٔ مستقر جامعه را، که در دورهٔ اسلام از نو قدم به منصهٔ ظهور گذاشته بود، آشکارا، با سنّت پیامبر عینیت دادند. این عینیت، به نوبهٔ خود، سبب شد که نیاز به مجموعه‌ای از احادیث و روایات پدید آید که در آنها گفتار و رفتار پیامبر [ص] گزارش و سینه به سینه از طریق سلسلهٔ ناگسسته‌ای از راویان و مراجع موثق روایت شده باشد. فعالیت در زمینهٔ گردآوری و بررسی حدیث، که در ابتدا عمدتاً به جهت مقابله، با استفادهٔ گستردهٔ قضات اسلامی از استدلالات انسانی و در عوض آن برای استناد به قول و عمل حضرت محمّد [ص] در فتاوی قضایی آغاز گشته بود، پس از مدت کوتاهی به یکی از زمینه‌های وسیع در علوم اسلامی تبدیل گردید و مکمل علم فقه شد.[۶۴] در این دورهٔ تکوین علوم دینی اسلامی، از

امام محمّد باقر [ع] به عنوان یکی از راویان حدیث، بویژه احادیثی که در تأیید نهضت شیعه و منقول از علی بن ابیطالب [ع] بوده، یاد شده است. اما، امام محمّد باقر [ع] و امام جعفر صادق [ع] مسائل قضایی را بیشتر بر بنیاد مرجعیّت خویش تعبیر و تفسیر می‌کردند، و کمتر به احادیثی که از مراجع قبلی روایت شده بود استناد می‌جستند. دراینجا باید افزود که در مذهب شیعه حدیث بر پایهٔ مرجعیّت ائمّه روایت می‌شود و شامل گفتار و قول امامان و نیز سنن پیامبر [ص] است. همچنین امام محمّد باقر [ع]، نخستین امام از خاندان حسین بن علی [ع] است که بعضی از نظریه‌پردازان غالی جذب محفل او شدند. مهمترین این غلات، که در ابتدا از پیروان امام بودند، مغیرة بن سعید، که گاهی از جملهٔ موالی و گاهی عربی از قبیلهٔ عجل شمرده شده است، و ابومنصور العجلی هستند. در اینجا خالی از فایده نیست که برخی از عقاید برجستهٔ اینان را، که معدوی از آنها پیش‌بینیهای اولیهٔ برخی از جنبه‌های ممتاز اندیشهٔ اسماعیلیان نخستین است، مورد بررسی قرار دهیم.

ملل و نحل‌نویسان تفصیلات زیادی دربارهٔ عقاید و اندیشه‌هایی که مغیره تبلیغ می‌کرده است نقل کرده‌اند.[۶۵] بنابراین روایات، که گاهی هم با یکدیگر متناقضند، چنین به‌نظر می‌رسد که وی معتقدات مختلفی از شرق نزدیک پیش از اسلام را با تعالیم خود در آمیخته بوده است، و این عقاید بویژه منعکس کنندهٔ نفوذ عقاید گنوسی مانوی و ماندایی است.[۶۶] درحقیقت، مغیره با توجه به روحگرایی آشکارش نخستین شیعهٔ گنوسی به‌شمار آمده است.[۶۷] یکی از متمایزترین مشخصه‌های تعلیم او به کار بردن تشبیه در توصیف خداوند است. وی اظهار می‌داشت که خداوند مردی از نور است که تاجی از نور بر سر دارد؛ تصوّری که به عقیدهٔ ماندائیان از خدایشان، که او را «پادشاه نور» می‌خواندند، بسیار نزدیک است.[۶۸] گذشته از این، وی می‌گفت که خداوند اعضایی دارد که با حروف الفبای عربی متناظر است و این حروف، که خود از اسم اعظم خداوند نشأت یافته‌اند، در ابتدای آفرینش به زبان آورده شده بوده‌اند. این اندیشه‌ها آشکارا به یاد آورندهٔ تعالیم مارکوس گنوسی، یکی از نمایندگان برجستهٔ گنوسیهٔ والنتینوسی، است. به عقیدهٔ مارکوس، جسم «حقیقت متعالی» از حروف الفبای یونانی تشکیل شده بود.[۶۹] در واقع، مغیره را می‌توان نخستین شیعی یا، از این بابت، نخستین مسلمانی دانست که دربارهٔ ماهیت رمزآمیز و نمادین الفبا به تفکر پرداخته است. و به این ترتیب، نظریات او پیشاهنگ نظریات پیچیده و پرداخته‌تر اسماعیلیان قدیم در این باره بوده است. همچنین

احتمال دارد که تحت تأثیر اندیشه‌های مغیره، که دیگران آن را توسعه و تکامل بیشتری بخشیدند، بود که شیعیان تندرو برای بعضی از حروف بیست و هشتگانهٔ عربی خواص رمزی و مکنون قائل شدند.[۷۰] مغیره همچنین به خاطر نظریه‌اش در باب آفرینش عالم و کائنات اولیه در خور امعان نظر است. جهانشناسی او نیز نفوذ نظامهای کهن گنوسی را منعکس می‌سازد، و مانند تشبیه‌گرایی او به نظر می‌آید که از تفسیر تأویلی و تمثیلی برخی از آیات قرآنی الهام پذیرفته باشد. روش تفسیر تأویلی روشی است که بعدها خاص اسماعیلیان گردید. جنبهٔ بنیادین این جهانشناسی همانا ثنویت گنوسی آن است؛ که از مشخصات آن کشاکش و ستیزهٔ دائمی میان نور و ظلمت، روشنائی و تاریکی است که وابستگی نزدیک با عقیدهٔبنیادی مانویان دارد و نزاع میان نیکی و بدی را به زبان رمز و تمثیل بیان می‌کند.

با گذشت زمان، مغیره برای خود پیروانی در کوفه، در میان اعراب و موالی، پیدا کرد. اینان، که بعدها به نام مغیریه معروف شدند، یکی از مهمترین فرق غلات بودند. مغیره پیروان خود را با حسّ وفاداری و جانسپاری و محدودیّت نسبت به رهبری خویش پر ساخته بود، و از این روست که متابعان او را وُصفاء، یعنی بندگان، نیز می‌خواندند. درواقع، سرچشمهٔ عقیده به برگزیدگی دینی در میان شیعیان تندرو به مغیریّه باز می‌گردد.[۷۱] احساس گزیده‌گرایی مغیریه، که خصومت آنان را نسبت به دشمنانشان برمی‌انگیخت، به نوبهٔ خود، مبارزه‌جویی دینی را پایه گذاشت. در واقع، منابع ما بر استفاده از روشهای تروریستی به وسیلهٔ مغیریه شهادت می‌دهند؛ این روش مبارزه که بیشتر از ویژگیهای گروه پیرو ابومنصور بود، چهار قرنی بعد، روشی متداول در میان نزاریان ایران و شام گردید.

ابومنصور، که در کمال شگفتی مردی بیسواد بود، برای امامت امام محمّد باقر [ع] تبلیغ می‌کرد، و مانند مغیره فرقه‌ای خاص خود تشکیل داد که به نام منصوریّه مشهور شدند.[۷۲] وی اینک روش کار خود را در مقابله با دشمنانش بر آدمکشی نهاد.[۷۳] او مدعی بود وصی امام محمّد باقر [ع] است و پس از رحلت امام ادعا کرد که امامت به وی تفویض شده است. وی، اندکی بعد ادعای پیامبری نیز کرد و گفت که به آسمان صعود کرده و در آنجا خداوند دست بر سر او کشیده و به زبان سریانی با وی سخن گفته و او را به پیامبری به زمین باز فرستاده است. ابومنصور نیز دربارهٔ آفرینش نظریاتی ابراز می‌داشت[۷۴] و بعضی از وجوه تعالیم او، به شکلی نارسیده، پیشرس برخی از عقاید

اسماعیلیه است. وی به تسلسل نامنقطع پیامبران اعتقاد داشت و می‌گفت که پس از او نبوّت در میان اعقابش تا شش نسل ادامه خواهد داشت و آخرین این پیامبران (یعنی پیامبر هفتم با احتساب خود ابومنصور) همان مهدی موعود خواهد بود. گذشته از اینها، به تفسیر تأویلی و تمثیلی قرآن می‌پرداخت و معتقد بود که چون حضرت محمّد [ص] پیام اسلام را به مردم رسانیده است اکنون نوبت وظیفهٔ الاهی اوست که به تأویل آن پیام و توضیح دربارهٔ معانی نهفته در آن بپردازد. وی حشر و رستاخیز را انکار می‌کرد و بهشت و دوزخ را با تعبیر رمزی همانا تجارب جهانی می‌دانست.

روایت شده است که امام محمّد باقر [ع] مغیره و ابومنصور را لعن کرده بود؛ هرچند این دو بعداً خود را وارث امامت او شمردند. امام جعفر صادق [ع] نیز غلات برجسته‌ای را که در پیرامون او گرد آمده بودند طرد کرد. امّا این واقعیت خدشه‌ناپذیر برجاست که از زمان امام محمّد باقر [ع] غلات خود را در میان پیروان امامانی که از نسل حسین بن علی [ع] بودند جا زدند، و تا حدودی بر بنیان عقیدتی فرقهٔ امامیه اثر گذاشتند. امام محمّد باقر [ع]، پس از آنکه گامهای اساسی و مهمی در جهت تعیین و استقرار ماهیت مشخص شیعهٔ امامی برداشت، در حدود سال ۱۱۴ / ۷۳۲ ـ ۷۳۳، یعنی یک قرن پس از رحلت پیامبر [ص]، وفات یافت.[۷۵] در این میان پس از دوران کوتاه حکومت سلیمان و خلافت عمر دوم (۹۹ ـ ۱۰۱ / ۷۱۷ ـ ۷۲۰)، که مردی پرهیزگار بود و به رعایت تعالیم اسلامی توجه بیشتری مبذول می‌داشت و نیز نسبت به خاندان علی [ع] دوستانه‌تر رفتار می‌کرد و لعن و سب علی را بر منابر قدغن کرده بود، و یزید دوم (۱۰۱ ـ ۱۰۵ / ۷۲۰ ـ ۷۲۴)، خلافت بنی‌امیه به هشام بن عبدالملک (۱۰۵ ـ ۱۲۵ / ۷۲۴ ـ ۷۴۳)، که از خلفای مقتدر و با کفایت اموی بود، رسید. یکی از کارهای اولیه هشام آن بود که خالد بن عبدالله القسری را به حکومت عراق گماشت و خالد در این مقام حدود پانزده سال (۱۰۶ ـ ۱۲۰ / ۷۲۴ ـ ۷۳۸)، باقی ماند، و مدت حکومت وی بر عراق و سرزمینهای شرقی وابسته به آنجا، از همهٔ حکمرانان اموی، به استثنای حجّاج، طولانیتر بود. وی شیعیان کوفه را، که همچنان به فعالیتهای مخفیانه و زیرزمینی خویش ادامه می‌دادند، سخت زیر نظر گرفت. اما، چنانکه پس از مدت کوتاهی هویدا گردید، مقدر بود که خلافت طولانی هشام مصادف شود با واپسین دورهٔ ثبات حکومت بنی‌امیه.

پس از رحلت امام محمّد باقر [ع] پیروان او به چندین گروه تقسیم شدند.[۷۶] یک گروه که آنان را باقریه می‌خوانند در انتظار بازگشت امام به عنوان مهدی ماندند، و حال

آنکه گروه دیگر به محمّد النفس الزکیه که از اعقاب حسن بن علی [ع] بود پیوستند. نیز دسته‌هایی بودند که بیعت خویش بر مغیره و ابومنصور افکندند، امّا گروهی از پیروان وفادار به امام محمّد باقر [ع] اکنون فرزند ارشد او، ابو عبدالله جعفر، ملقب به صادق، را به امامت شناختند و او را امام منصوص از جانب پدرش دانستند. این دسته از شیعیان امامی به پشتیبانی خویش از امام جعفر صادق [ع] ادامه دادند و با گذشت زمان گسترش فوق‌العاده‌ای یافتند. دورهٔ امامت طولانی امام جعفر صادق [ع] را، که حدود سی و اند سال به درازا کشید و مقارن بود با یکی از متلاطم‌ترین دوره‌های تاریخ صدر اسلام، می‌توان به بهترین وجهی در طی دو دوره مورد مطالعه و بررسی قرار داد. در دورهٔ نخست، که تا اندکی پس از روی کار آمدن عباسیان ادامه داشت، امام صادق [ع] تحت‌الشعاع مدعیان دیگر امامت قرار گرفته بود؛ و در همان حال نهضت عباسیان با موفقیت گسترش و تحول می‌یافت. این در دورهٔ دوم، یعنی تقریباً دههٔ آخر امامت، است که امام جعفر صادق [ع] مقام و منزلت یکتا و موقعیت بی‌نظیری کسب کرد. اینک ما می‌پردازیم به بررسی حوادث دو دههٔ نخستین امامت امام جعفر صادق [ع]؛ حوادثی که در عین حال سبب از میدان بیرون رفتن فعالترین رقیبان امام از طایفهٔ بنی‌هاشم گشت.

در زمانی که امام جعفر صادق [ع] به امامت رسید، جنبش زید بن علی استقرار کامل یافته بود. امام جعفر صادق [ع] سیاست بی‌نظرانهٔ پدر را در مورد عموی مستنتر خویش ادامه داد و حتی در ملأ عام از وی به احترام یاد کرد. امّا اندک زمانی بعد، عده‌ای از پیروان زید، احتمالاً به سبب آنکه امام جعفر صادق [ع] را صاحب نصّ امامت می‌دانستند، از اطراف زید پراکنده شدند و به امام پیوستند. به روایتی، زید بن علی، این گروه که وی را ترک گفتند روافض خواند، زیرا که پشتیبانی خود را از قیام او برگرفته و وی را ترک کرده بودند.[۷۷] اصطلاح روافض بعدها به غلط و از روی عمد بر همهٔ گروههای شیعه، بویژه شیعهٔ امامیه، اطلاق شد. جنبش محمّد بن النفس الزکیّه نیز در سالهای نخستین امامت امام جعفر صادق [ع] شدت و قدرت گرفت. این جنبش را، چنانکه یادآور شدیم، عبدالله، پدر محمّد، به راه انداخته بود. عبدالله از جانب پدر از خاندان حسن بن علی [ع] و از جانب مادر از خانوادهٔ حسین بن علی [ع] بود و مادرش فاطمه، بنت حسین بن علی [ع]، بود و به همین جهت به المحض (دارای خون پاک) ملقب شده بود. عبدالله شیخ و بزرگ خاندان حسن محسوب می‌شد و، در عین حال، در میان تمام آل علی [ع] از احترام برخوردار بود.[۷۸] وی نقشه‌های جاه‌طلبانه‌ای برای پسرش محمّد در سر می‌پروراند، و از همان

زمان که این پسر زاده شده بود ـ احتمالاً در ۱۰۰ / ۷۱۸ ـ نقش مهدی موعود را برای او درنظر گرفته بود. این اندیشه را، به احتمال قوی، روایتی که در میان شیعیان رواج داشت، پروبال می‌داد. بنا بر این روایت مهدی موعودی که از میان اهل بیت قیام می‌کند نام محمّد بن عبدالله دارد؛ یعنی همنام پیامبر [ص] است.

در این میان، در سالهای آخر حکومت هشام بن عبدالملک، آثار زوال در ارکان خلافت بنی‌امیه ظاهر گردید. شیعیان که نزدیک به نیم قرن از هر گونه فعالیّت آشکار خودداری کرده بودند بسرعت این تغییر احوال و اوضاع را دریافتند و در کوفه چندین قیام به راه انداختند.[۷۹] همهٔ این قیامها، به علت نداشتن سازماندهی کافی و پشتیبانی لازم شکست خورد. در ۱۱۹ / ۷۳۷، مغیره و بیان، که علی‌الظاهر بعد از وفات امام محمّد باقر [ع] با هم متحد شده بودند، دستگیر شدند، و با عده‌ای از پیروانشان، به فرمان خالد بن عبدالله سوزانده شدند. در ۱۲۴ / ۷۴۲، ابومنصور نیز به دست یوسف بن عمر ثقفی، جانشین خالد و والی عراق از ۱۲۰ / ۷۳۸ تا ۱۲۶ / ۷۴۴، افتاد و به همان سرنوشت دچار آمد. در نتیجه، عدهٔ زیادی از هواخواهان این سه شهید غالی از میان مغیّریه، منصوریّه، و بیانیّه به جنبش النفس الزکیه پیوستند.

مهمتر از همهٔ اینها، زید بن علی در صفر ۱۲۲ / ژانویهٔ ۷۴۰ علناً علم قیام در کوفه برافراشت، و قیام او پس از قیام مختار، در واقع، نخستین قیام شیعی و دومین قیام فردی از خاندان علی بن ابیطالب [ع] پس از قیام حسین بن علی در کربلا بود. این قیام بی‌نتیجه ماند، زیرا اولاً کوفیان بار دیگر نشان دادند که مردمی در خور اعتماد نیستند و، چنانکه وعده داده بودند، نتوانستند صد هزار مرد جنگی برای زید تدارک ببینند، و ثانیاً یوسف بن عمر ثقفی بموقع از توطئه آگاه شد و برای سرکوبی آن به اقدامات شدیدی دست یازید. زید و گروه کوچکی از پیروان جان بر کف او که با وی می‌جنگیدند به وسیلهٔ سپاه شام قتل عام شدند؛ پایان غم‌انگیزی که بی‌شباهت به سرانجام دردناک نیای بزرگ او، حسین بن علی [ع]، نبود.[۸۰] اندک زمانی بعد، خلیفه، هشام بن عبدالملک، فرمان داد که همهٔ افراد برجسته از آل ابوطالب باید علناً زید را محکوم سازند، و از همهٔ فعالیتهای ضد اموی کناره جویند. عبدالله المحض و ابن معاویه و عده‌ای دیگر بدین فرمان گردن نهادند، امّا ظاهراً امام جعفر صادق [ع] از این آزمایش برکنار ماند؛ زیرا در هیچ یک از منابع و مآخذ شناخته شده نام وی در ارتباط با این حادثه ذکر نشده است. و این می‌تواند مشعر بر آن باشد که تا هنگام وقوع قیام زید امام جعفر صادق [ع] مخالفت خود را با هرگونه فعالیت

مسلحانهٔ شیعی صریحاً اعلام داشته بوده است. امّا قیام زید به وسیلهٔ پسرش، یحیی که مادر حنفی او یکی از دختران ابوهاشم بود، ادامه یافت. یحیی فعالیتها و اقدامات خود را در خراسان، که بسیاری از شیعیان کوفه از طرف والیان عراق بدانجا تبعید شده بودند، متمرکز ساخت. امّا پس از سه سال کوششهای نافرجام سپاهیان والی خراسان، نصر بن سیار، بر او غلبه یافتند، و یحیی در نبردی که در نزدیکی جوزجان در گرفت در ۱۲۵ / ۷۴۳ کشته شد.[۸۱] رهبری زیدیان را بعداً محمّد النفس الزکیّه و سپس برادر یحیی، موسوم به عیسی بن زید (فتـ۱۶۶ / ۷۸۳)، و آنگاه احمد بن عیسی (فتـ۲۴۷ / ۸۶۱)، و پس از او دیگر علویانی که زیدیان آنها را به امامت خویش شناختند بر عهده گرفتند.

با مرگ هشام بن عبدالملک در ۱۲۵ / ۷۴۳، فروپاشی خلافت اموی شدت گرفت. هنوز سالی نگذشته بود که خلافت ولید دوم، برادرزاده و جانشین هشام، در نتیجهٔ شورش سپاهیان شام با همدستی خاندان اموی، در ۱۲۶ / ۷۴۴ به پایان آورده شد. این حادثه، که به خودکشی سیاسی خاندان فرمانروا منجر شد، نشانهٔ پایان قریب‌الوقوع آنچه ولهاوزن «سلطنت اعراب» نامیده است بود. حکومت خلیفهٔ بعد، یعنی یزید سوم، که برگزیدهٔ سرداران شورشی بود، شش ماه بیشتر نپایید و با مرگ ناگهانی او رقابت و کشمکش بیشتر میان افراد خاندان بنی‌امیه به جنگ داخلی منجر گشت. ابراهیم بن ولید اول تنها در جنوب شام به خلافت شناخته شد، و در دورهٔ کوتاه فرمانروایی‌اش که حدود سه ماه بود شیرازهٔ اوضاع و احوال کلی مملکت بکلی از هم گسیخت و آشوب همه جا را فرا گرفت. مروان، معروف به مروان دوم و ملقب به الحمار، که به یکی از شاخه‌های فرعی خاندان بنی‌امیه تعلق داشت اینک تنها کسی بود که قدرت نظامی کافی در اختیار داشت تا بتواند به صورت ظاهر نظمی در مملکت برقرار سازد. لذا، وی به سوی دمشق لشکر راند، ابراهیم را خلع کرد، و خویشتن را در ۱۲۷ / ۷۴۴ خلیفهٔ جدید خواند. اما، در این هنگام کار خطیر نجات حکومت بنی‌امیه بکلی غیر ممکن گردیده بود، زیرا شورش و انقلاب تمام ایالات و ولایات را فرا گرفته بود.

آشفتگی اوضاع، شیعیان کوفه و دیگر نقاط را برانگیخت تا اقدامات متهورانه‌تری برای برانداختن خلافت بنی‌امیه به عمل آورند. در اجتماعی که در ۱۲۶ / ۷۴۴ بنی‌هاشم در الابواء، در نزدیکی مدینه، برپا ساختند عبدالله المحض موفق شد که همهٔ شرکت کنندگان در آن اجتماع را به بیعت با محمّد النفس الزکیه و شناختن وی به عنوان مناسبترین نامزد خلافت وادارد.[۸۲] در میان کسانی که با این امر همنوا شدند ابراهیم بن محمّد، بزرگ بنی

عباس، و دو برادرش، ابوالعباس و ابوجعفر، خلفای آیندهٔ عباسی، بودند که به تمویه بدین بیعت رضایت دادند. تنها امام جعفر صادق [ع]، شریفترین و محترمترین فرد خاندان حسین بن علی [ع] پس از شهادت زید، بود که از این امر استنکاف ورزید. با آنکه ممکن است عبدالله المحض مخالفت امام جعفر صادق [ع] را به رقابتی که در آن هنگام میان آل حسن[ع] و آل حسین [ع] وجود داشت نسبت داده باشد، باید به خاطر داشت که امام جعفر صادق [ع] آماده نبود که ادعای امامت عموزاده خویش از آل حسن [ع] یا هیچ مدعی دیگری از آل علی [ع] را بپذیرد؛ زیرا خود را یگانه امام برحق و راستین زمان می‌دانست. باری، پس از این جلسهٔ خانوادگی، محمّد النفس الزکیه و برادرش ابراهیم، بشدت به کار دعوت پرداختند، و از جانب بسیاری از معتزلیان، زیدیان، و حتی عده‌ای از فرقه‌های غالی حمایت یافتند.[۸۳] امّا جنبش آنان فاقد سازمان و دوراندیشی بود، و عباسیان به آسانی از آن پیشی گرفته و سپس آن را در هم شکستند.

واپسین قیام نافرجام دوره بنی‌امیه، که به مفهوم وسیع یک قیام شیعی محسوب می‌شود، به وسیله عبدالله بن معاویه، از آل ابوطالب، انجام گرفت. وی، چنانکه یادآور شدیم، پیروان شیعی تندروانه‌ای داشت که جناحیّه خوانده می‌شدند. اما، اکنون ابن معاویه نهضتی را رهبری می‌کرد که اهمیت اجتماعی بیشتری داشت و عدهٔ کثیری از فرق و گروههای شیعی و غیرشیعی آن را پشتیبانی می‌کردند.[۸۴] در اوضاع و احوال آشفتهٔ پس از قتل ولید دوم، خلیفهٔ اموی، شیعیان کوفه از ابن معاویه، که در این زمان در آن شهر اقامت داشت، خواستند که علیه عبدالله بن عمر، پسر عمر بن عبدالعزیز، خلیفهٔ متدین و متقی اموی، که از طرف خلفای اموی یزید سوم و ابراهیم والی عراق بود، خروج کند. امّا ابن عمر شورش علنی ابن معاویه را که در محرم ۱۲۷ / اکتبر ۷۴۴ آغاز شد به آسانی درهم شکست، زیرا کوفیان بار دیگر نشان دادند که مردم درخور اعتمادی نیستند. تنها زیدیانی که ازجملهٔ متابعان او بودند چند روزی شجاعانه جنگیدند، تا آنکه ابن معاویه تحت الامان اجازهٔ بیرون رفتن از کوفه یافت. ابن معاویه به غرب ایران عقب نشست و دیری نگذشت که در آنجا پشتیبانان بسیاری، بویژه در میان موالی ایرانی، پیدا کرد. وی در ۱۲۸ / ۷۴۵ در اصطخر (استخر) فارس استقرار یافت و از آنجا برای چند سالی بر بخش وسیعی از ایران حکومت راند.

ابن معاویه ائتلاف فوق‌العاده متنوعی از گروههای مختلف در پیرامون خویش تشکیل داد. در واقع، یکی از مشخصه‌های چشمگیر نهضت انقلابی او ترکیب متکثر خاص

آن بود. صرف نظر از موالی، چندین فرقهٔ شیعی، عدهٔ زیادی از خوارج، عباسیان معروف، و حتی بعضی از امویان ناراضی در نهضت او شرکت داشتند. این خود نشان می‌دهد که احساسات ضد خلافت بنی‌امیه اکنون تا به چه حدّ رسیده بوده است. نیز این امر نشانگر آن است که جنبش ابن معاویه فاقد هر گونه بنیاد ایدئولوژیکی و عقیدتی خاص، خواه آرمانخواهی شیعی یا غیر شیعی، بوده است. چنین پیداست که ابن معاویه خود بیشتر به قدرت سیاسی نظر داشته است تا مسائل عقیدتی، و این از اشتیاق او به پذیرفتن حمایت و پشتیبانی از گروههای نامتجانس دینی ـ سیاسی آشکار است. و اتفاقاً چنانکه بعداً ثابت شد، یکی از نقایص بنیادی این جنبش همانا نداشتن ایدئولوژی و شالودهٔ عقیدتی بود. مروان دوم پس از آنکه سلطهٔ خود را بر شام و عراق مستقر ساخت اینک توجه خود را به ایالات شرقی که از امویان فرمان نمی‌بردند معطوف داشت و سپاهی گران به سرکوبی ابن معاویه فرستاد. ابن معاویه، که سرانجام از مقابل دشمنان خود گریخته و به میان دوستانش به خراسان پناه برده بود، در آنجا و ظاهراً به دستور ابومسلم خراسانی، عامل عمدهٔ پیروزی عباسیان، در ۱۳۱ / ۷۴۸ ـ ۷۴۹ کشته شد. در این میان عباسیان از شورشها و قیامهای عقیم و ناموفق شیعی در دورهٔ بنی‌امیه درسهای مهمی آموخته بودند. در نتیجه، هنگامی که در انتظار نوبهٔ خود برای به دست آوردن قدرت بودند، توجه خاصی به تکامل سازمان نهضت خویش معطوف داشتند و فعالیتهای خویش را در ایالت شرقی و دوردست خراسان متمرکز ساختند.[۸۵] چنانکه قبلاً یادآور شدیم، محمّدبن علی عباسی میراث خوار ادعاهای ابوهاشم حنفی و سازمان تبلیغاتی او و فرقهٔ هاشمیّه گردید و، با برخورداری از این امکانات ارزشمند، به نظر می‌آید که دعوت فعال عباسیان از حدود سال ۱۰۰ / ۷۱۸، یعنی اندکی پس از وفات ابوهاشم، آغاز شد.[۸۶]

از قرارگاه نهضت عباسی در کوفه داعیان و عوامل بیشماری به خراسان، که در میان ساکنان آن، اعم از اعراب مهاجر و موالی بومی ایرانی، حمایتخواهی از مذهب شیعه به نحو گسترده‌ای وجود داشت، فرستاده شدند. درنتیجه، دیری نگذشت که خراسان، که اکنون مرکزش در شهر مرو قرار داشت، پهنهٔ سپاهیگری و پایگاه انقلابی جنبش عباسیان گشت. دعوت عباسیان هوشمندانه به نام الرضا من آل محمد صورت می‌گرفت، و این عبارتی بود که از شخص نامعینی از خاندان پیغمبر سخن می‌گفت. این اقدام، صرف نظر از آنکه گامی احتیاط‌آمیز بود، هدف از آن جلب حداکثر پشتیبانی شیعیان نیز بود که معتقد به رهبری و امامت اهل بیت بودند

دعوت عباسیان در خراسان در ابتدای امر عمدتاً به شکل دسته‌های کوچک زیرزمینی سازمان یافته بود. مع هذا، امویان بسیاری از داعیان عباسی را شناسایی کردند و به قتل رسانیدند. بنابراین، پس از مدت کوتاهی لازم آمد که سازمان رسمیتری پرداخته شود. شورایی از دوازده تن از بزرگان که آنها را نقباء می‌خواندند در مرو تشکیل شد تا فعالیتهای جمع کثیری را که جدیداً به سمت داعی بر گماشته شده بودند رهبری کند؛ و این روشی در سازماندهی بود که بعدها اسماعیلیان در پیش گرفتند. این تغییرات موفقیت‌آمیز از آب درآمد، بویژه هنگامی که عمّار بن یزید، معروف به خداش، به عنوان رئیس تشکیلات جدید دعوت به خراسان فرستاده شد. وی ظاهراً گرایش به علویان داشت، و عقاید تندروانه‌ای تعلیم و تبلیغ می‌کرد که احتمالاً باعث شد تا عباسیان بعدها او را از خود طرد کنند. خداش در ۱۱۸ / ۷۳۶ دستگیر شد و به قتل رسید، و سلیمان بن کثیر به جانشینی او منصوب گردید. ارتباط میان پیروان نهضت در خراسان و امام که در حمیمه مستقر بود، ولی هنوز مجهول الهویه باقی مانده بود، به وسیلهٔ رهبر سازمان عباسیان در کوفه برقرار می‌شد، و مقام ریاست تشکیلات کوفه را از سال ۱۰۵ / ۷۲۳ به بعد بُکَیْر بن ماهان بر عهده داشت.

محمّدبن علی در ۱۲۵ / ۷۴۳ وفات یافت و پسرش، ابراهیم، معروف به الامام، امام جدید گروه هاشمیه ـ عباسیّه و، درنتیجه، رهبر نهضت عباسیان شد. ابراهیم امر دعوت را شدت بخشید و مبارزهٔ نظامی آن را آغاز کرد. در اوضاع آشفته و مغشوش شایع، و اوضاع و احوال پس از شکست زید بن علی و پسرش، یحیی، نهضت عباسیان توفیق روزافزونی پیدا کرد. در ۱۲۸ / ۷۴۵ ـ ۷۴۶، ابراهیم عامل خود ابومسلم را، که از موالی ایرانی بود، به عنوان نمایندهٔ خویش به خراسان فرستاد تا واپسین گام را در تشکیل و رهبری نهضت بردارد.[۸۷] ابومسلم شخصیت مشهوری بود که پیشینه‌ای نامعلوم داشت. وی ظاهراً پیش از این از متابعان مغیره بود و خدمات خود را به امام جعفر صادق [ع] نیز عرضه کرده، امّا مورد قبول نیفتاده بود. در این هنگام، ابوسلمه خلّال، یکی از پیشوایان نامبردار شیعی، پس از مرگ بکیر در ۱۲۷ / ۷۴۴ به ریاست تشکیلات کوفه رسیده بود. پیروزی ابومسلم فوق‌العاده سریع بود. وی در ۱۲۹ / ۷۴۷ علمهای سیاه را، که از این پس شعار عباسیان گشت، برافراشت و به این صورت قیام خود را آشکار ساخت. سپاه انقلابی او، خراسانیه، که متشکل بود از موالی ایرانی و اعراب، بویژه اعراب یمنی، در اندک مدتی توسعه یافت. قابل ذکر است که در سپاه ابومسلم بود که برای اولین

بار یکرنگی شرایط مسلمانان عرب و غیرعرب حاصل شد.

ابومسلم در ۱۳۰ / ۷۴۸ وارد مرو شد و سپس همهٔ خراسان را تسخیر کرد و نصر بن سیار، والی سالخوردهٔ اموی، را بیرون راند. در همان سال لشگر خراسان به سرکردگی قحطبة بن شبیب، یکی از نقبای اصلی، پیشروی سریع خود را به سوی غرب آغاز کرد و سپاهیان اموی را سر راه خود مرتباً شکست داد.[۸۸] در محرم ۱۳۲ / اوت ۷۴۹ لشگر ابن هبیره، آخرین حکمران اموی عراق، در نبردی که در نزدیکی کوفه رخ داد شکست خورد. در این نبرد قحطبه جان خود را ازدست داد. چند روز بعد سپاه پیروز خراسان وارد کوفه شد. در آنجا قدرت به ابوسلمه سپرده شد و وی بلافاصله به عنوان وزیر آل محمد [ص] شناخته شد. عنوان وزیر، که برای نخستین بار با معنایی مبهم به وسیله مد[illegible] مسلمانان عرب معرفی شده بود، اینک در مسیر تحول به عنوان یکی از مقامات مهم اداری در دستگاه بنی عباس بود.

سرانجام زمان برای افشای نام الرضا من آل محمّد [ص] که می‌بایست مورد پذیرش همگان قرار گیرد فرا رسید. درست پیش از سقوط کوفه ابراهیم الامام، که خلیفهٔ اموی از نقش او در دعوت عباسیان آگاه شده و او را چند ماهی در حرّان به زندان افکنده بود، درگذشت. اینک وظیفهٔ ابوسلمهٔ خلال بود که هویّت جانشین ابراهیم را آشکار سازد تا به عنوان خلیفهٔ جدید منصوب گردد. ابوسلمه شخصاً مایل بود که یک نفر از آل علی [ع] به خلافت برداشته شود.[۸۹] و از این رو، با سه تن از پیشوایان علوی، از آن جمله امام جعفر صادق [ع] و عبدالله المحض، تماس گرفت، ولی آنان پیشنهاد ابوسلمه را رد کردند و همچنین نپذیرفتند که انتخاب خلیفهٔ جدید به تصمیم یک شورای متشکل از آل علی [ع] محول شود. سرانجام خراسانیه پس از دو ماه انتظار و مراقبت زمام امور را خود به دست گرفتند، و برخلافتِ برادر ناتنی ابراهیم، یعنی ابوالعباس، تصمیم گرفتند. او و دیگر اعضای خاندان عباسی اندکی پیشتر از حُمَیْمَه به کوفه درآمده بودند و به دستور ابوسلمه در خفا می‌زیستند. امّا مخفیگاه ابوالعباس را عوامل وفادار به ابومسلم، که خود در خراسان باقی مانده بود، کشف کردند. در ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۳۲ / ۲۸ نوامبر ۷۴۹، ابوالعباس با عنوان السفّاح در مسجد کوفه به عنوان اولین خلیفه عباسی شناخته شد. ابوسلمه ناچار به تبعیّت و بیعت شد و به عنوان وزیر آل عباس به کار خویش ادامه داد. امّا این امر دیری نپایید و ابوسلمه به فرمان خلیفه و با توافق ابومسلم به سیاست رسید.

در ۱۳۲ / ۷۵۰، لشگریان خراسان در جنگی که در زاب اکبر میان آنان و سپاهیان

اموی در گرفت به پیروزی نهایی دست یافتند. مروان دوم که شکست خورده بود به مصر گریخت، و در آنجا در همان سال به قتل رسید. به این ترتیب، پس از تقریباً سی سال نقشه‌کشی دقیق، خاندان عباسی توانست مهر اختتام بر خلافت بنی‌امیه بزند و سلسلهٔ خلفای بنی عباس، را که مدت پنج قرن بر بخشهای مختلفی از جهان اسلام حکومت راند و سرانجام در ۶۵۶ / ۱۲۵۸ به دست مغولان برافتاد، به حکومت رساند. ستیزهٔ میان عراق و شام، یکی از عوامل مهم در فعالیتها و اقدامات ضد اموی شیعیان از بعد از علی بن ابیطالب [ع]، نیز اکنون با شکست شامیان خاتمه پذیرفت. خلفای عباسی نخستین، که بر ایرانیان و الگوهای متمرکز اداری ساسانیان در رتق و فتق امور خلافت متکی بودند، مرکز فرمانروایی خویش را در عراق نخست در شهر کوچک هاشمیّه و دیگر نقاط نزدیک کوفه و سپس، بعد از سال ۱۴۵ / ۷۶۲، در شهر جدید بغداد قرار دادند.

انقلاب عباسیان نقطهٔ چرخشی در تاریخ نخستین اسلام است که نه تنها تغییر خلافت، بلکه تغییرات عمدهٔ دیگری را نیز مشخص می‌سازد. با سقوط بنی‌امیه نظام اجتماعی آنان نیز، که به اعراب مقام و موضع ممتازی می‌داد، ازهم فرو پاشید. عباسیان قدرت سیاسی را به‌طور وسیعتری تقسیم کردند، و تمایز میان اعراب و موالی را که بسیاری از آنها هیچ گونه وابستگی به یک قبیلهٔ عرب نداشتند برداشتند. در نیم قرن اول خلافت عباسیان استیلای موقعیت حکومتی اشرافیّت عرب بسرعت به پایان رسید و امتیازاتی که از تبار و نژاد یا وابستگی قبیله‌ای ناشی می‌شد، اهمیت پیشین خود را از دست داد. اکنون طبقهٔ حاکمه جدیدی که از نژادهای مختلف تشکیل شده بود و اسلام تنها مشخصهٔ وحدتبخشی آنها بود روی کار آمد و جانشین طبقهٔ حاکمه عرب نژاد دورهٔ بنی‌امیه شد. با آزادی موالی وصف آرایی جدید طبقات بر مبانی غیرنژادی برخی از خواسته‌های مبرم نهضتهای مخالف، بخصوص خواسته‌های شیعیان تندرو، برآورده شد. در نتیجه، تشیع انقلابی از این به بعد با خواسته‌ها و آرزومندیهای موالی، که سرانجام برابری خود را در جامعه به دست آورده بودند و دیر نمی‌پایید که به عنوان یک طبقهٔ اجتماعی متمایز از میان می‌رفتند، عینیت و ارتباط خود را از دست داد. در عوض، مفر مناسبی برای طیف وسیعتری از توده‌های ستمدیده، و از لحاظ اقتصادی فاقد امتیاز گردید.

اما پیروزی عباسیان سرچشمهٔ بسیاری از نومیدیها و نارضاییها در زمینه‌های دیگر، بویژه در میان شیعیان، که همچنان به نهضت آل علی [ع] وفادار بودند، گردید.

عباسیان دعوت مخفیانهٔ خویش را به نام اهل بیت پیامبر [ص] و عمدتاً بر شالوده‌های شیعی راهبری کرده بودند. بنابراین، انتظار می‌رفت که توفیق آنان به پیروزی دراز انتظار کشیده شده شیعیان بینجامد، و حال آنکه چنین نشد. شیعیان از همان آغاز حکومت عباسیان، هنگامی که امام بی نام الرضا من آل محمد، که اکنون به خلافت برگزیده شده بود، به عوض آنکه شخصی از هاشمیان آل علی [ع] باشد، فردی از شاخهٔ عباسی بنی‌هاشم از آب درآمد، بکلی نومید و دلزده شدند. نومیدی شیعیان هنگامی که بنی‌عباس به پیروی از سنّت جماعة، یعنی جامعه به عنوان یک پیکره، پرداختند و حامیان سرسخت اسلام سنیان شدند بیش از بیش شدت یافت. عباسیان تشخیص دادند که برای آنکه اکثریت مسلمانان آنها را حکمروایان مشروع بشناسند باید گذشته تندروانهٔ خویش را ترک گویند. در نتیجه، به محض آنکه قدرت را به دست گرفتند، همهٔ پیوندهای خود را دقیقاً بیشتر با آن دسته از حامیان و پشتیبانان شیعی و پیشوایان انقلابی که آنان را به قدرت رسانیده بودند گسستند. آنان بسرعت ابوسلمهٔ خلال و ابوسلیمان بن کثیر را کشتند؛ و در ۱۳۳ / ۷۵۰ـ۷۵۱ یک انقلاب شیعی را، که رهبر آن شریک بن شیخ المهری (یا المهدی) نام داشت و اولین شورش از نوع خود در دورهٔ عباسیان بود، بیرحمانه در بخارا در هم شکستند.[۹۰] اندکی پس از آن، در ۱۳۷ / ۷۵۵، ابومسلم خراسانی را با فریب و نیرنگ به عراق کشاندند و به دستور ابوجعفر المنصور (۱۳۶ـ۱۵۸ / ۷۵۴ـ۷۷۵) کشتند. منصور برادر بزرگتر و مقتدرتر و جانشین ابوالعباس سفاح بود که حکومت عباسیان را استحکام بخشید، و پایتخت امپراتوری اسلام را شهر جدیدالتاسیس بغداد که در نزدیکیهای خرابه‌های تیسفون، پایتخت امپراتوری ساسانی، بنا شده بود قرار داد.

منصور اقدامات شدیدتر و مخالفت‌انگیزتری در برابر علویان و شیعیان در پیش گرفت. در ۱۴۱ / ۷۵۸، گروهی از راوندیه را، که قصر او را در محاصره گرفته و وی را به عنوان تجسّد خداوند مورد تکریم و تعظیم قرار داده بودند، قتل عام کرد.[۹۱] چند سالی بعد، عده زیادی از علویان، بویژه از خاندان حسن بن علی [ع] را زندانی ساخت یا کشت. گسستن عباسیان از ریشه‌های شیعی خود و کوشش آنان در مشروعیت بخشیدن به حقوق خویش برخلافت، سرانجام، به وسیلهٔ خلیفه محمّد المهدی (۱۵۸ـ۱۶۹ / ۷۷۵ـ ۷۸۵)، که ادعای عباسیان را بر میراث‌بری از ابوهاشم حنفی رها ساخت و در عوض مدعی شد که پیامبر [ص] در حقیقت العباس را جانشین خود قرار داده بوده است، تکمیل شد. البته این امر متضمن رد ادعای مشابه علویان بر وراثت از پیامبر [ص] نیز بود. با این

تحولات خصمانهٔ مخالف، آن دسته از متابعان تندرو شیعی عباسیان که از گرد آنان پراکنده نشده بودند از آنها بیگانگی جستند. برخی از اینان در ایران و آسیای مرکزی به یک سلسله نهضتهای دینی ـ سیاسی که خرمیّه خوانده می‌شد پیوستند. عدهٔ دیگر در عراق، در کنار فاطمیه که اینک پیشوای علویان بودند، صف آراستند، و بعدها بسیاری به جنبش اسماعیلیه، که بر آن بود تا رشتهٔ از هم گسیختهٔ تکامل تشیع انقلابی را از نو پیوند زند، ملحق شدند.

در چنین اوضاع و احوالی بود که دوران اعتلای امامت امام جعفر صادق [ع]، که تقریباً مقارن با دههٔ آخر حیات او و اولین دههٔ خلافت منصور بود، آغاز شد. برای این امر علل مختلفی هست. چنانکه قبلاً گفتیم، تشیع تندروانهٔ متکی بر موالی در دورهٔ بنی‌امیه که گروههای مختلف کیسانی، که غالب پشتیبان ائمه‌ای از نسل ابن الحنفیه بودند، از آن پیروی می‌کردند، سرانجام عمدتاً در جنبش عباسیان جذب شد، و آنان که باقی ماندند آماده بودند تا به دیگر مدعیان امامت از آل علی [ع] بپیوندند. در همان حال، با از میان رفتن حنفیان؛ خاندان علوی به دو شعبه حسینی و حسنی تقلیل یافت که در میان آنان امام جعفر صادق [ع] و محمّد النفس الزکیه، به ترتیب، شخصیتهای برجستهٔ آن بودند. به عبارت دیگر، تودهٔ شیعیان اینک چاره‌ای نداشتند جز اینکه به یکی از این دو امام علوی از نسل فاطمه [ع] بپیوندند. در این هنگام، چنان پیش آمده بود که تأکید روزافزون بر فرود آمدن مستقیم از پشت پیامبر [ص]، از طریق فاطمه [ع] و علی [ع]، گذاشته می‌شد، و داشتن نسب فاطمی برای شیعیان اهمیت خاصی یافته بود و نیز معیاری بود برای تعیین ترکیب اهل بیت. شکی نیست که ادعای مهدویت و نظریهٔ جنگجویانه‌ای که محمّد النفس الزکیّه داشت و اینکه سر اطاعت در مقابل منصور فرود نیاورده و، درنتیجه، اختفا گزیده بود تا خویشتن را آمادهٔ قیام سازد، دست کم برای بعضی از شیعیان فعال و انقلابی جذابیت داشت. امّا این جنبش آل حسن [ع] پس از مدت کوتاهی به شکست انجامید. قیام علنی محمّد النفس الزکیّه در حجاز و قیام برادرش، ابراهیم، که پشتیبان او بود در عراق درهم شکسته شد، و دو برادر در ۱۴۵ / ۷۶۲ ـ ۷۶۳، به وسیلهٔ نیروهای حکمران عباسی، عیسی بن موسی، که مدت پانزده سال، طی ۱۳۲ ـ ۱۴۷ / ۷۵۰ ـ ۷۶۴، امارت کوفه را داشت کشته شدند. با از میان رفتن محمّد النفس الزکیّه، امام جعفر صادق [ع] مرکز عمدهٔ تجمع بیعت شیعیان، مخصوصاً در جنوب عراق، شده، و امامت وی شالوده و پایگاهی برای مهمترین فرق شیعه، یعنی دوازده امامیان و اسماعیلیان، گشت؛ و حال آنکه شیعیان

زیدی همچنان به تبعیّت از امامان خود ادامه می‌دادند. امّا در این زمان، صرف نظر از عواملی که در بالا یاد کردیم، امام جعفر صادق [ع] مقام و منزلت والایی کسب کرده بود که بایستی آن را به شخصیّت و شهرتش در علم و دانش و جذابیّت برخی از اندیشه‌هایی که از جانب وی یا اصحابش تعلیم داده می‌شد نسبت داد.

امام جعفر صادق [ع] در هوشمندی و روشنفکری بر همهٔ خویشان علوی و پیشینیان خود برتری داشت، و بتدریج شهرتی عظیم در داشتن معلومات و علوم دینی کسب کرده بود.[۹۲] وی منبع و روایتگر حدیث بود، و در سلسلهٔ اسناد مورد قبول اهل سنت نیز از وی به احترام یاد شده است. گذشته از این، علم فقه تعلیم می‌داد و اعتبار پایه‌گذاری آنچه بعدها مذهب شیعه نامیده شد و از مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت متمایز بود بعد از پدرش، امام محمّد باقر، بدو بار می‌گردد.[۹۳] از اینجاست که شیعیان اثنی عشری، هنگامی که از مذهب خویش یاد می‌کنند، آن را مذهب جعفری می‌نامند. بیان این نکته حائز اهمیت است که امام صادق [ع]، به عنوان مرجع تعلیم، نه تنها مورد قبول پیروان شیعی خویش بود، بلکه حوزهٔ بس وسیعتری از جمله مسلمانان متقی و پرهیزگار مدینه و کوفه به تعالیم او به دیدهٔ قبول می‌نگریستند. به عنوان مثال، ابوحنیفه النعمان (فت ۱۵۰ / ۷۶۷) و مالک بن انس (فت ۱۷۹ / ۷۹۵)، فقهای معروف اهل سنت و پایه‌گذاران مذاهب فقهی حنفی و مالکی، چنانکه روایت شده است، از او تعلیم می‌گرفته و یا از وی مشورت می‌طلبیده‌اند. با گذشت زمان، گروهی از متفکران نامبردار بر گرد حضرت صادق [ع] جمع شدند، و وی موضوع تفکرات و اندیشه‌پردازیهای غلات، بیش از هر یک از آل علی [ع]، قرار گرفت. در حقیقت، وی یکی از امامان و مراجع مذهبی شیعی است که بیش از همه مورد تکریم و احترام شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیان بوده است.

در تمام سالهای پرتلاطم مقدم بر انقلاب عباسیان، و نیز سالهای پس از آن، در آن ایام که در نتیجهٔ نومیدی عظیم شیعه تجدید مطلع و تغییر جهتی اساسی در تشیع انتظار می‌رفت، امام جعفر صادق [ع] به آرامی مشغول طرح نظریات خود دربارهٔ امامت بود. برخی از این نظریات از پیش به شکلی مقدماتی به وسیلهٔ امام محمّد باقر [ع] پرداخته شده بود، امّا این امام جعفر صادق [ع] و نزدیکان وی، بویژه مرجع بزرگ و نامور امامیان، هشام بن الحکم (فت ۱۷۹ / ۷۹۵ ـ ۷۹۶)، بودند که این نظریات را به طور دقیق و منظم پروردند، و در مفهوم بنیادی نظریهٔ امامت داخل کردند. در اینجا ما فقط به برخی از اصولی که در این عقیدهٔ بنیادی شیعه جای گرفته است می‌پردازیم. این اصول که در

پاسخ به نیازهای مبرم آن روزگار مورد تأیید امام جعفر صادق [ع] قرار گرفته بود همان اصولی است که در تقویت امامت او مؤثر از آب درآمد.[۹۴]

اصل نخست امامت از طریق نصّ بود، و نصّ به امتیاز ویژه‌ای که به شخص برگزیده‌ای از اهل بیت پیامبر [ص] از جانب خداوند اعطا می‌شد تعریف می‌گشت؛ و این شخص پیش از مرگش می‌توانست امامت را به هدایت الاهی به جانشین خود با نص صریح تفویض کند، یعنی نصّ امامت به نام او کند. چنانکه در پیش ملاحظه کردیم، دیگران نیز ادعای نصّ امامت کرده بودند. امّا وجه متمایز تعلیم امام جعفر صادق [ع] تأیید آن بر این نکته بود که در نتیجهٔ نص، امامت به فرد خاصی تعلق می‌گرفت؛ خواه وی ادعای خلافت بکند یا نکند. به این ترتیب، امام صادق [ع] معتقد بود که همیشه یک امام حقیقی وجود دارد که از طریق نص تعیین شده است، و وی تمام اقتدارات و مرجعیّت تنها امام مشروع زمان را دارد؛ چه بر جامعهٔ مسلمانان حکومت داشته باشد چه نداشته باشد. گذشته از این، پیشینهٔ نصّ امامت خود امام صادق [ع] به علی [ع] ردگیری می‌شد که به عقیدهٔ شیعیان به عنوان وصی و جانشین پیامبر [ص] تعیین شده بود. این نص نخستین، که به فرمان یا الهام الاهی انجام گرفته بود، در امامان از نسل حسین بن علی [ع] باقی مانده و پی‌درپی از علی [ع] به حسن[ع] و سپس به حسین [ع] و بعد به امام زین العابدین [ع] و امام محمّد باقر [ع] و امام جعفر صادق [ع] تفویض گشته بود؛ و وی اینک یگانه مدعی امامت منصوص در میان آل علی [ع] بود. اصل نص دو نتیجهٔ مهم در برداشت. نخست آنکه دیگر لازم نبود که امامی برای آنکه حکمران واقعی محسوب شود علیه حکومت وقت خروج کند. به عبارت دیگر نهاد امامت و نهاد خلافت از هم مجزا گشت، و جا برای امامی که زمام حکومت را در دست نداشت باز شد؛ برای چنین امامی دیگر لازم نبود که اقتدار خلافت را، اگر اوضاع و احوال اجازه این کار را نمی‌داد، به چنگ آورد. این امر روشن می‌سازد که چرا امام جعفر صادق [ع] در هیچ یک از قیامهای علویان زمان خود خویشتن را درگیر نساخت؛ و نیز روشن می‌سازد که چرا حُسینیان از تعقیب و سیاست منصور عباسی که دامن آل حسن [ع] را درگرفت عمدتاً در امان ماندند.[۹۵] دوم آنکه، همان گونه که هاجسن یادآور شده است، امامت منصوص شالودهٔ مهمی برای تداوم شیعه به عنوان یک فرقهٔ دینی فراهم ساخت، و «این امکان را فراهم آورد که پیکرهٔ مستدامی از مردمان ضد حکومت به سلسلهٔ پیوسته‌ای از امامان، بدون توجه به سرنوشت نهضتهای معیّن، بستگی پیدا کند. نیز باعث شد که اندیشه‌های مذهبی خاصی

به طور اصولی تکامل یابند، اندیشه‌هایی که می‌توانستند در میان چنین پیکره‌هایی از مخالفان، بدون ایجاد رقابت در جلب توجه کافهٔ مسلمانان، مورد پذیرش قرار گیرند.»[۹۶]

اصل بنیادی دوم در عقیدهٔ امامت که با اصل نص ارتباط نزدیکی داشت و مورد تأکید امام جعفر صادق [ع] بود، این بود که امامت مبتنی بر علم یا دانش مذهبی خاصی است. در سایهٔ این علم، که از جانب خداوند الهام می‌شود و از طریق نصّ امام پیشین انتقال می‌یابد، امام راستین و محق منبع موثق و انحصاری علم لازم برای تصمیمگیری دربارهٔ امور وجدانی مسلمانان و هدایت کردن آنها در صراط مستقیم می‌شود. در نتیجه، امام عهده‌دار وظایف مهم تدارک هدایت معنوی برای پیروان خویش و تبیین معنا و مفهوم باطنی قرآن و دستورهای دینی برای آنان می‌گردد؛ حتی وقتی که به وظیفهٔ حکمرانی مادی در جامعه اشتغال ندارد. و این، چنانکه هاجسن می‌گوید: «در هنگامی بود که علم حدیث روی به تکوین داشت، و برای ساختن نظامهای کاملی جهت زندگی دیندارانه ــ که سرانجام به پیدایش شریعت کامل منتج شد ــ کوشش می‌شد.»[۹۷] در چنین بافتی، امام جعفر صادق [ع] به مزیّت نصّ امامت و داشتن نسبت فاطمی، مقام یگانه‌ای در میان همهٔ مراجعی که در آن زمان دست اندرکار تبیین جزییات حیات دینی بودند به دست آورد. پیروانش نیز علم یگانه و ممتازی به وی نسبت می‌داند که برای راهنمایی و هدایت وجدان و زندگی مؤمنان واقعی لازم بود. سر منشأ علم امام جعفر صادق [ع]، مانند نصّ امامت او، از طریق ذریّه حسین بن علی [ع] به علی بن ابیطالب [ع] می‌رسید، و آن حضرت نیز آن را از پیامبر دریافت کرده بود.

در اینجا باید افزود که امام جعفر صادق [ع] در هماهنگی با سیاست بردبارانه و احتیاط‌آمیز خود، اصل تقیه را نیز، که با این اصول دیگر ارتباط نزدیک داشت، اصلاح کرد و به صورت یکی از معتقدات اصلی مذهب شیعه بیرون آورد.[۹۸] تردیدی نیست که تبلیغ علنی معتقدات اقلیت شیعه و بیان آشکار این امر که مردانی هستند، غیر از خلیفه‌های حاکم، که از جانب خداوند برای هدایت دینی مسلمانان برگزیده شده‌اند، برای امامان و پیروانشان کاری خطرناک بود. به کار بردن تقیّه، به نحوی رضایتبخش، شیعیان را، بویژه اسماعیلیان دورهای بعد را، از خطر تعقیب و آزار محفوظ می‌داشت و به ابقای آنها به عنوان یک فرقه در شرایط نامساعد و متخاصم کمک می‌کرد. به طور خلاصه، امام جعفر صادق [ع]، با تأکید گذاشتن بر امامت مبتنی بر نصّ و علم و توصیه به استفاده از تقیّه، تعبیر جدیدی از صفات و وظایف امام عرضه داشت. این تعبیر، که مربوط به امام

غیر فرمانراویی می‌شد که تا آن زمان که خداوند مقرر بدارد صرفاً به عنوان پیشوای معنوی و روحانی مردم و به صورت یک تعلیم دهندهٔ دینی عمل خواهد کرد، در جلوگیری از جذب و حل مذهب شیعه در ترکیبی که اهل سنت از اسلام می‌پرداختند و، همزمان با این تحولات، به وسیلهٔ گروههای نماینده جامعهٔ اهل سنت در حال تکوین بود، مؤثر افتاد. در همان حال، با تأکید بر صفات موروثی و الاهی هم نصّ و هم علم، امام جعفر صادق [ع]اینک قدوسیّت اهل بیت را نه تنها به آل علی [ع]، و بویژه در میان علویان فاطمی، منحصر ساخت، بلکه عباسیان و همهٔ دیگر هاشمیانی را که از آل علی [ع] بودند از این جرگه بیرون گذاشت و آن را بخصوص به سلسله امامانی که از نسل حسین بن علی [ع] بودند محدود ساخت. و این بدان دلیل بود که حسین بن علی [ع] امامت را از برادرش حسن [ع]، که ذریّهٔ او هرگز ادعای امامت منصوص نکرده بودند، به ارث برده بود.

مفهوم بنیادی نظریهٔ امامیان دربارهٔ امامت در مجموعهٔ بیشماری از احادیث که عمدتاً از امام جعفر صادق [ع] روایت شده است، مندرج است، و این احادیث، در قدیمیترین مجموعهٔ حدیث شیعی به وسیلهٔ ابوجعفر محمّد بن یعقوب الکلینی (فت ۳۲۹ / ۹۴۰ـ ۹۴۱) برای ما محفوظ مانده است.[۹۹] این مفهوم، که مورد قبول اسماعیلیان نیز هست،[۱۰۰] بر نیاز پیوسته و همیشگی بشریت به وجود امامی مؤید به تأیید و متهدی به هدایت الاهی و معصوم از خطا بنیان گذاشته شده است که به عنوان معلم صادق و راهنمای موثق مردم در همهٔ امور معنوی و دینی عمل خواهد کرد. اما، امام می‌تواند به تقیّه پردازد و، برخلاف حضرت محمّد [ص] که ختم پیامبران بود، از خداوند وحی دریافت نمی‌دارد، و نیز شریعت و دین جدیدی نمی‌آورد. با آنکه امام، همچنانکه حق مرجعیت و پیشوایی مذهبی با اوست، در راهبری دنیوی نیز محق است، حکومت و قیمومت او بر مردم به هیچ وجه منوط و متکی بر فرمانروایی عملی او یا اقدامش در جهت به دست آوردن چنین فرمانروایی نیست. نیز اعتقاد بر این است که حضرت محمّد [ص] علی بن ابیطالب [ع] را به فرمان الاهی و به نصّ صریح به عنوان وصی و جانشین خود تعیین کرده است، امّا اکثریت صحابه، با نادیده گرفتن وصیت پیامبر [ص]، از راه بگردیدند. پس از علی [ع] امامت می‌بایست به‌وسیلهٔ نصّ در میان فرزندان علی [ع] و فاطمه [ع] از پدر به پسر انتقال یابد؛ و پس از حسن [ع] و حسین [ع] در ذریّهٔ امام حسین [ع] ادامه پیدا کند تا پایان روزگار. خداوند به این امام، که وارث علم باطنی پیامبر [ص] نیز هست، علم خاصی اعطا کرده است و او ظاهر و باطن معانی قرآن و شریعت اسلام را

به طور کامل می‌داند. در حقیقت، جهان حتی یک لحظه بدون وجود چنین امامی، که حجّت خدای بر روی زمین است، باقی نمی‌ماند. حتی اگر فقط دو تن بر روی کره زمین باقی بمانند، یکی از آن دو امام است. و در یک زمان فقط یک امام وجود دارد؛ هر چند ممکن است در همان حال امام صامتی هم وجود داشته باشد که وصی و جانشین امام اصلی است ـ و این اندیشه‌ای است که نفوذ تعالیم ابوالخطاب در آن هویداست. به طور خلاصه، وجود امام در عالم خاکی چنان اساسی است که شناخت او و اطاعت از او وظیفهٔ اصلی هر مؤمنی است، و از این روست که این حدیث معروف از امام جعفر صادق [ع] روایت شده است که «هر آن کس که بمیرد و امام حقیقی زمان خود را نشناخته باشد، مانند جاهل مرده است.»[۱۰۱]

در اندیشهٔ شیعه، نقش معنوی فوق‌العاده مهم امام و توضیح و تفسیر معنای باطنی کلام منزل، که به وسیلهٔ پیامبر [ص] آورده شده است تأویل خوانده می‌شود. اصطلاح ولایت، به معنای سرسپردن و اطاعت از امامان، نیز گاهی بدان معنی به کار برده شده است. در هیچ یک از زبانهای غربی دنیا معادل دقیقی برای معنی کلمهٔ ولایت، که در روزگار جدید، بویژه به وسیلهٔ هانری کربن، به کار برده شده است، وجود ندارد، ولی شاید بتوان آن را تا حدی به Initiation ترجمه کرد.[۱۰۲] به عقیدهٔ شیعه، دایره نبوت، یعنی انجام وظیفه ظاهری آوردن و ابلاغ شریعتهای جدید به وسیلهٔ پیامبران مختلف، با حضرت محمّد [ص] به پایان رسید. امّا از آن پس، نیاز مبرمی به وظیفهٔ «باطنی» ولایت در ارتباط با تبیین معانی باطنی قرآن و شریعت اسلام پیدا شد. و کسی که در هر دوره‌ای وظیفه‌اش تأویل (یا ولایت) که وظیفه‌ای جدایی‌ناپذیر از امامت است باشد، همانا امام محق و راستین است. به خاطر انجام این وظیفه است که امامان اولیاءالله خوانده می‌شوند.[۱۰۳] چنانکه خواهیم دید، اندیشهٔ تأویل بر عقیدهٔ شیعه به وجود دو بعد ظاهر و باطن در همهٔ کتب و تعالیم آسمانی تأکید می‌گذارد، و درک معنوی و اشراف بر معنای باطنی و حقیقی آنها را ضروری می‌سازد. نقش اساسی امام و توجیه اهمیتی که برخی از گروههای شیعی برای باطنگرایی و عرفان قائل می‌شوند در همینجا قرار دارد. باطنگرایی شیعی کاملترین صورت تحول خویش را در مذهب اسماعیلی پیدا کرد، که تا آنجا که می‌دانیم بارزترین فرقهٔ شیعی است که به نام باطنیه نامبردار شده است، و مراد از باطنیه آن کسانی هستند که برای معانی باطنی نهفته در پشت ظاهر الفاظ متون و دستورات دینی بزرگترین اهمیت را قائلند.

و بالاخره، عامل دیگری که در تقویت امامت امام جعفر صادق [ع] نقش مؤثری داشته است به فعالیتهای دایره‌ای از متفکران، که در پیرامون او فراهم آمده بودند، و توانایی و قدرت امام در به ضابطه و انتظام در آوردن گرایشهای تندرو و افراطی فکری بعضی از پیروان خود مربوط می‌شود. امام جعفر صادق [ع] گروهی از متفکران فعال را، که بشدت سرگرم حل و فصل مسائل و مباحث عقلی و فکری زمان خود بودند، به خویشتن جلب کرده بود. بیشتر این افراد در کوفه می‌زیستند، مانند تودهٔ پیروان امام جعفر صادق [ع] که به عنوان شیعیانِ امامی معمولی به حقانیت امامان نسل حسین بن علی [ع] اعتقاد داشتند و گروههای تندروتری از پیروان آن حضرت، که وارث شیعیان افراطی قدیم بودند. امام جعفر صادق [ع] در همان حال که تفکرات و اندیشه‌پردازیهای پیروان و اطرافیان خویش راتشجیع می‌کرد، با ملزم ساختن آنان به رعایت برخی اصول عقیدتی، سعی داشت آنها را در محدودهٔ قابل قبولی نگه دارد. به نظر می‌رسد این انضباط صوری و رسمی عمدتاً پس از به خلافت نشستن منصور، و در مقابل سیاستهای ضد شیعی او به اجرا گذاشته شده باشد. درنتیجه، با آنکه امامت امام جعفر صادق [ع] را اندیشه‌های غالیان و دیگر متفکرانی که پیرامون او را گرفته بودند پویایی بیشتری می‌بخشید، چنین اندیشه‌هایی تحت ضابطه قرار می‌گرفتند و اغلب با یکدیگر سازش داده می‌شدند؛ و لذا اجازه داده نمی‌شد که از حدود مورد قبول اکثریت مسلمانان پا فراتر گذارند. این سیاست در نهایت کار ارزشمند بیرون آمد، و سلسلهٔ امامان نسل حسین بن علی [ع] را در مسند قبول اکثریت شیعیان نشاند.

گذشته از عده‌ای از فقیهان و محدثان، که عمدتاً در مسائل شرعی و فقهی به تعمق و تفکر مشغول بودند،[۱۰۴] در میان حوزهٔ نزدیک به امام جعفر صادق [ع] و یاران وی شماری از نامبردارترین متکلمان صاحب اندیشهٔ زمان نیز قرار داشتند. این متکلمان، که از جمله باید از زُراره بن اعین، مؤمن الطاق، هشام بن سالم الجوالقی، علی بن اسماعیل المیثمی، و بالاتر از همه هشام بن الحکم ــ برجسته‌ترین نمایندهٔ مکتب شیعهٔ امامی در کلام ــ نام برد، سهم بسزایی در پرداختن و قاعده‌بندی عقیدهٔ امامیان دربارهٔ امامت داشتند.[۱۰۵] در اینجا باید جداگانه از یک مرد معمایی، یعنی جابر بن حیّان، کیمیایی معروف که امام جعفر صادق [ع] را معلم و استاد خویش می‌شمرد و تحت تأثیر عقاید گنوسی شیعیان غالی نخستین قرار داشت، نام برد. دربارهٔ آثاری که به جابر بن حیّان نسبت داده شده است و اینکه آیا واقعاً مؤلف آنها اوست بحثهای فراوانی شده است.

برخی از این نوشته‌ها که در آنها خواص پنهانی و باطنی حروف الفبا نقش مهمی دارد، به احتمال قوی، کار حوزه‌های نزدیک به اسماعیلیانْ دوره‌های بعدی است.[۱۰۶] نیز چند تن از غلات معروف بودند که در غنای متنوع حیات عقلانی پیروان و اطرافیان امام صادق [ع] سهیم بودند؛ از جملهٔ اینان نه تنها از جابر جُعفی (فت۱۲۸ / ۷۴۵ـ۷۴۶)،[۱۰۷] که حسین جعفری او را از جملهٔ شبه غالیان می‌شمرد،[۱۰۸] بلکه از همه مهمتر باید از ابوالخطاب محمّدبن ابی زینب مقلاص الاجدع الاسدی، نامورترین همهٔ غلات متقدم، نام برد.

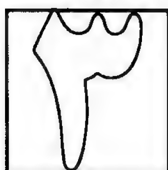
ابوالخطاب از مردم کوفه و از موالی بنی‌اسد بود، و نخستین شیعی مذهبی بود که نهضتی از نوع نهضت باطنیه را سازمان داد.[۱۰۹] وی مدتی از پیرامونیان نزدیک به امام جعفر صادق [ع] بود و از جانب امام به عنوان داعی در کوفه، مرکز پیروان امام، گمارده شده بود، و امام نیز شخصاً گه‌گاه از مدینه برای دیدار پیروانش به کوفه می‌رفت. ابوالخطاب، در همان حال که از پیروان پر جنب و جوش امام بود و در باب وی ادعاهای اغراق‌آمیزی می‌کرد و مضاف بر آن نظریات تندروانهٔ دیگری نیز داشت، متابعان بسیاری برای خود فراهم آورد که آنها را خطابیه می‌نامیدند. چنانکه انتظار می‌رفت، وضعیت این پیرو تندرو، سرانجام، از نظر امام صلح‌طلب و قائل به تقیه‌اش خطرناک شد و از حدّ تحمل درگذشت. درنتیجه، ابوالخطاب که ظاهراً یکی از فرزندان امام، یعنی اسماعیل، را نسبت به نظریات و هدفهای جنگجویانه خود متمایل یافته بود علناً به علت ارتکاب خطا مورد لعن و طرد امام جعفر صادق [ع] قرار گرفت. این عمل که احتمالاً اندکی پس از جلوس منصور به خلافت، در ذوالحجه ۱۳۶ / ژوئن ۷۵۴، صورت گرفت مایهٔ حیرت عظیم در میان پیروان امام شد. کمی پس از آن، در ۱۳۸ / ۷۵۵ـ۷۵۶، هفتاد تن از هواخواهان غیور ابوالخطاب به اتفاق پیشوای مطرودشان، در اوضاع و احوال نامعلومی و ظاهراً برای مقاصد شورشی، در مسجد کوفه گرد آمدند. والی کوفه، عیسی بن موسی، که اوضاع را بدقت زیر نظر داشت، با سپاهیان خود بر آنان حمله برد و همگی را از دم تیغ گذرانید. ابوالخطاب دستگیر شد، و سپس به فرمان حکمران کوفه به دار آویخته شد. عیسی بن موسی همان حکمرانی است که همچنین بعداً شورش محمّد بن النفس الزکیه و برادرش ابراهیم را که از خاندان حسن بن علی [ع] بودند درهم شکست. با مرگ ابوالخطاب، که تا آخرین دم نیز نسبت به امام جعفر صادق [ع] وفادار مانده بود، خطابیّه که نوبختی و قمی آنها را با اسماعیلیان اولیه یا اصلی یکی می‌شمارند به چندین گروه تقسیم شدند. عده‌ای از خطابیه با اسماعیل بن جعفر از در بیعت درآمدند. اسماعیل، که نام

اسماعیلیه از او گرفته شده است، با شیعیان تندرو پیرو پدرش ارتباط نزدیکی داشت و خطابیانی که بیعت خویش بر او افکنده بودند بعد از وی نیز با پسرش، محمّد بن اسماعیل، بیعت کردند. البته بحث مستوفی تحوّل این مسائل به فصل آیندهٔ این کتاب تعلق دارد. در اینجا تنها کافی است بگوییم که با ابوالخطاب و خطابیّهٔ اولیّه و اسماعیل بن جعفر، ما با وضعیت و اوضاع و احوالی سر و کار پیدا می‌کنیم که اسماعیلیان اصلی و اولیه از آن برخاسته‌اند.

تنها اطلاعات مختصر و جسته گریخته‌ای در باب معتقدات ابوالخطاب و خطابیان اولیه به دست ما رسیده است. ابوالخطاب، پیش از آنکه از پیشگاه امام جعفر صادق [ع] طرد شود، مدعی بود که نایب و وصی امام است و وی اسم اعظم خداوند را با همهٔ دلالات معجزه‌آمیز آن به وی یاد داده است. ابوالخطاب و پیروانش، صرف‌نظر از آنکه مانند دیگر غلات به مباحث کلی نظر داشتند، گویا بیشتر به مسائلی همچون مراتب روحانی و تبنی روحانی می‌پرداختند. آنان برای اشخاص مراتبی قائل بودند همچون فرشتگان، پیامبران، رسولان الاهی، یا حتی خدایان -ولی این خدایان با خدای واحد، یعنی الله، در رقابت نبودند، بلکه نمایندگان او محسوب می‌شدند.[۱۱۰] گویند ابوالخطاب چنین تعلیم می‌کرده است که در هر دوری دو پیامبر وجود دارد؛ یکی ناطق (گویا) و دیگری صامت (خاموش). مثلاً در دور محمّد [ص] حضرت محمّد [ص] پیامبر ناطق بود و علی [ع] پیامبر صامت. در این دور، یعنی دور امام جعفر صادق [ع] نیز امام جعفر صادق [ع] پیامبر ناطق و ابوالخطاب پیامبر صامت بوده‌اند. خطابیّهٔ نخستین از الوهیّت امامان دم می‌زدند، و آن را مبتنی بر نور الاهی که هر یک از ائمه آن را به ارث دریافت می‌داشتند می‌دانستند. نیز اعتبار تأکید نهادن بر تأویل باطنی یا تفسیر رمزی و تمثیلی قرآن و کتب مقدس به آنها باز می‌گردد، و این نوع تأویل را اسماعیلیان اخذ کردند و آن را به وسیعترین صورت پرداختند و کامل کردند. در کیهانشناسی نیز خطابیان جای حروف الفبا را، که مغیره وارد مباحث کیهانشناسی کرده بود، با اعداد عوض کردند. بعضی از اندیشه‌ها یا اصطلاحات ابوالخطاب را نیز اسماعیلیان اولیّه، که مانند خطابیّان مشغلهٔ فکریشان باطنگرایی و اعتقاد به عصرهای ادواری و سلسله مراتب و تأویل بود، گرفتند.

چنین بود اوضاع و احوالی که در آن امام جعفر صادق [ع] احساسات پراکندهٔ شیعیان، که چندین دهه شکست و حوادث غمبار و شهادت را به خاطر وفاداری به ادعای آل علی [ع] تحمل کرده بودند، به خود جلب کرد. این اوضاع و احوال مایهٔ تقویت

امامت وی شد، و در همان حال تشیع امامی را در مسیری قرار داد که ویژگی و تشخص یک فرقهٔ مذهبی را بیابد. امام جعفر صادق [ع]، پس از آنکه مذهب شیعه را برای تحول و تکامل بیشتر بر شالوده‌های استوار و محکم مستقر ساخت، در ۱۴۸ / ۷۶۵ رحلت کرد. (یا بنا بر بعضی از روایات شیعه به فرمان منصور، خلیفهٔ عباسی، مسموم شد.) وی که امام ششم شیعیانِ امامی و امام پنجم شیعیان اسماعیلی محسوب می‌شود، واپسین امامی است که هم دوازده امامیان و هم اسماعیلیان به امامت قبول دارند. او را در قبرستان بقیع، در کنار پدرش، پدر بزرگش، و حسن بن علی [ع]، که قبورشان را وهابیان در سدهٔ اخیر ویران ساختند، به خاک سپردند. مشاجره بر سر جانشینی امام صادق [ع]، که سبب انشقاق تاریخی پیروانش شد، آغاز رسمی نهضتی را مشخص می‌سازد که بعداً به نهضت یا جنبش اسماعیلی معروف شد.



اسماعیلیهٔ نخستین

در سراسر تاریخ اسماعیلیه، دورهٔ اولیه و نخستین آن، که به سخن هانری کربن دورهٔ شکل‌گیری و کمون نهضت اسماعیلی است،[1] مبهمترین و تاریکترین دورهٔ آن است. این دوره از ریشه‌های نخستین نهضت در نیمهٔ قرن دوم /هشتم شروع می‌شود و تا استقرار خلافت فاطمیان در ۲۹۷ / ۹۰۹، یعنی تقریباً یک قرن و نیم، ادامه می‌یابد. دربارهٔ تاریخ و معتقدات اسماعیلیان نخستین، که در پیروزی و تکامل فکری و نهضت سهم بسیار زیادی داشته‌اند، اطلاعات و اخبار در خور اعتماد اندکی در دسترس است. درنتیجه، بسیاری از جنبه‌های نهضت اسماعیلیان نخستین همچنان در پوشش ظن و گمان و عدم یقین نهفته است، و این امر موجب عدم توافقی بر سر برخی از مسائل حیاتی در میان دانشمندان و محققان شده است. مرحوم آصف فیضی که این وضعیت را بخوبی دریافته بود، در سال ۱۹۶۹ نوشت که «ما آن اندازه که با اسطوره و افسانه، حدس و فرض، احساسات و تعصّب تاریخنگاران روبه رو هستیم، با حقیقت و تاریخ روبه رو نیستیم...».[2] نیازی به یادآوری ندارد که، دست کم تا چند دههٔ پیش، مشکلات پژوهشی در باب اسماعیلیان را، این واقعیت که منابع عمدهٔ اطلاعاتی ما متون غیراسماعیلی بودند شدت می‌بخشید.

دشواریهای ویژهٔ تحقیق دربارهٔ اسماعیلیان نخستین تا حدی از نایابی و کمبود اخبار صحیح در باب تشیّع در اوایل دورهٔ عباسیان سرچشمه می‌گیرد، زیرا در این دوره دو فرقهٔ عمدهٔ شیعه، یعنی اثنی عشری و اسماعیلی که در حال شکل‌گیری بودند، اغلب اوقات بشدت تحت تعقیب و آزار قرار داشتند و، درنتیجه، به تقیّه و بر سر بردن در خفا توسل می‌جستند. امّا مهمتر از این، تداوم مشکلات پژوهش ناشی از این واقعیت است که از دورهٔ اولیه جنبش اسماعیلی آثار اصیل معدودی به جای مانده است. به احتمال زیاد،

اسماعیلیان نخستین به علت آنکه در اوضاع و احوال نامساعد و متخاصمی می‌زیستند، ادبیات متنابهی به وجود نیاوردند و بیشتر ترجیح دادند که عقاید خویش را به طریق شفاهی تبلیغ کنند. کشف مجدد آثار اسماعیلی در دوران جدید، این گمان را تأیید می‌کند. به نظر می‌آید که اسماعیلیان اولیه تنها چند رساله پرداخته بوده‌اند که عمدتاً در میان اعضای کاملاً معتمد جامعهٔ اسماعیلی دست به دست می‌گشته است. و تازه، حتی در چنین وضعی، بیشترین کوشش خود را می‌کردند که هویّت مؤلفان این آثار را مخفی بدارند. نکتهٔ دیگری را که در اینجا باید خاطرنشان ساخت، این است که تألیفات اندک اسماعیلیان اولیه، همینکه فاطمیان بر سر کار قرار گرفتند، معروض تفتیش و بازرسی واقع شد و نایاب و متروک گشت؛ و این نه تنها به خاطر آن بود که تألیفات قدیم در مقایسه با رسالات پرداختهٔ دورهٔ فاطمی نارسا و نپخته می‌نمود، بلکه بیشتر بدان جهت بود که بعضی از عقاید مندرج در این نوشته‌ها با معتقدات رسمی فاطمیان سازگار نبود. با همهٔ اینها، مجموعهٔ کوچکی از متون اسماعیلی از دورهٔ پیش از فاطمیان برای ما باقی مانده است. از جملهٔ این متون بازمانده است پاره‌هایی از کتاب الرشد و الهدایة[۳] منسوب به داعی معروف اسماعیلی، ابن حوشب، معروف به منصور الیمن (فت ۳۰۲ / ۹۱۴)، و کتاب العالم و الغلام، که اگر از نوشته‌های خود ابن حوشب یا پسرش، جعفر، نباشد، ظاهراً متعلق به همان مکتب فکری است که کتاب یاد شدهٔ پیشین بدان تعلق دارد.[۴]

به هر حال، باروری ادبیات اسماعیلی، به میزان وسیعتر، وقتی آغاز شد که فاطمیان بر مسند خلافت نشستند، و مؤلفان و داعیان بزرگ اسماعیلی به فعالیت پرداختند. مقدار زیادی از این نوشته‌ها اکنون در دسترس پژوهندگان قرار گرفته است. بدبختانه، اکنون کاملاً روشن شده است که در منابع اسماعیلی، از آنجا که بیشتر جنبهٔ دینی و فلسفی دارند، اخبار و اطلاعات تاریخی اندکی، بویژه دربارهٔ دورهٔ آغاز این جنبش، می‌توان یافت. قدیمیترین اثر تاریخی در ادبیات اسماعیلی کتاب افتتاح الدعوة، تألیف نویسنده و داعی معروف، قاضی نعمان (فت ۳۶۳ / ۹۷۴)، است که در مقامات مختلف به چهار خلیفهٔ نخست فاطمی خدمت کرده است.[۵] این کتاب که تألیف آن در ۳۴۶ / ۹۵۷ به پایان رسیده تاریخچهٔ اوضاع و احوالی را که زمینه ساز استقرار خلافت فاطمی بوده است دربر دارد، و منبع عمدهٔ تمام نوشته‌های اسماعیلی (و بعضی از نوشته‌های غیر اسماعیلی) دربارهٔ این موضوع است. گذشته از این، به نظر می‌آید که تنها یک کتاب تاریخ عمومی اسماعیلی به وسیلهٔ یک مؤلف اسماعیلی نوشته شده است، و آن کتاب عیون الاخبار

ادریس عمادالدین (فت ۸۷۲ / ۱۴۶۸)، نوزدهمین داعی طیّبی در یمن، است. این یک تاریخ هفت جلدی است که از دورهٔ پیامبری حضرت محمّد [ص] آغاز می‌شود، و به مراحل آغازین دعوت طیّبی در یمن خاتمه می‌پذیرد.[۶] در تمام این آثار تاریخی اسماعیلی، مراحل نخستین جنبش اسماعیلی بسیارمبهم و گنگ بیان شده است. و مأخذ عمدهٔ اطلاعات ما برای این مرحلهٔ مقدماتی، شرحها و روایات مختصری است که ملل و نحل‌نویسان امامی، مانند نوبختی و قمی، نوشته‌اند.

نخستین شرقشناس غربی که اخبار و اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ اسماعیلیان نخستین، و نیز بخصوص دربارهٔ قرمطیان بحرین، گردآوری کرد، دو خویه بود. امّا پژوهشهای بسیار دقیق این محقق هلندی، که تعدادی از آثار تاریخی و جغرافیایی اسلامی را نیز منتشر ساخت، قبل از پیدا شدن منابع اسماعیلی در روزگار اخیر صورت گرفته بود. در نتیجه، وی نیز مانند دو ساسی و دیگر شرقشناسان قرن نوزدهم، بالاجبار، به طور کلی بر منابع و نوشته‌های ضد اسماعیلی اتکاواعتماد ورزیده بود. با پیشرفت تحقیقات جدید اسماعیلی، اینک ما درک روشنتر و اطلاع صحیحتری از اسماعیلیان نخستین داریم، و از این بابت، بویژه، مدیون مطالعات و زحمات رهگشایندهٔ لوئی ماسینیون، ایوانوف، ولویس، و در دوره‌های جدیدتر پژوهشهای استرن[۷] و مادلونگ[۸] هستیم.

قبل از آنکه بحث تفصیلی خود را دربارهٔ اسماعیلیهٔ نخستین آغاز کنیم، لازم است چند کلمه‌ای دربارهٔ نام اسماعیلیه، که ظاهراً اسماعیلیان نخستین هرگز خود آن را به کار نمی‌بردند، سخنی بگوییم. سرمنشاءِ این وجه تسمیه، چنانکه خواهیم دید، آثار ملل و نحل‌نویسان، بویژه آثار نوبختی و قمی است. باید اضافه کنیم نام قرامطه نیز که در اصل فقط بر بخشی از نهضت اطلاق می‌شد، بزودی در معنایی وسیعتر و توهین‌آمیز بر کل جنبش اسماعیلی اطلاق گشت. معاصران اسماعیلیان، آنجا که بر وجه اهانت آنها را ملاحده نمی‌خواندند، معمولاً قرمطی یا باطنی خطابشان می‌کردند. اما، چنان پیداست که آنها نهضت خود را بسادگی الدعوة یا، به طور رسمیتر، الدعوة الهادیه می‌نامیدند.[۹] به کار بردن این عبارات که دید و طرز تلقی فرقه را نسبت به نهضت خود و وظیفهٔ الاهی آنها را در جلب بیعت و هواداری دیگر مسلمانان تبیین می‌کرد، به وسیلهٔ اسماعیلیان در تمام دورهٔ فاطمی و پس از آن ادامه داشت و آنها آن را بر نام اسماعیلیه ترجیح می‌نهادند. مثلاً، گذشته از تألیفات قاضی نعمان که این عبارات در آنها آمده و وی حتی یکی از کتابهای

خود را افتتاح‌الدعوة نامیده است که در توصیف آغاز تبلیغات اسماعیلی در یمن و شمال افریقاست، این اصطلاح در بعضی از رسائل و سجلات هشتمین خلیفه فاطمی، مستنصر، که میان سالهای ۴۶۹ / ۱۰۷۶ و ۴۸۱ / ۱۰۸۹ به فرمانروایان صُلَیْحی یمن،[۱۰] که از هواخواهان فاطمیان بودند، نوشته است، و در نامهٔ خلیفهٔ فاطمی دیگر، آمر، به نزاریان که حدود سال ۵۱۶ / ۱۱۲۲ تحریر یافته است[۱۱] و قبلاً نیز از آن نام بردیم، و در آثار اسماعیلی متعدد دیگری، چه قدیم و چه متأخر، نیز به کار برده شده است.[۱۲]

آغاز تاریخ اسماعیلیّه، به عنوان یک نهضت مستقل، به مشاجره و بحث بر سر جانشینی امام جعفر صادق [ع]، که در ۱۴۸ / ۷۶۵ رحلت نمود، باز می‌گردد. بنا بر بیشتر منابعی که در اختیار ماست، امام جعفر صادق [ع] فرزند خود اسماعیل را از طریق نصّ به جانشینی خود برگزید. در صحّت و درستی این تصمیم و قرار دادن نصّ امامت به نام اسماعیل، که اساس و شالودهٔ ادعای اسماعیلیان را تشکیل می‌دهد، جای هیچ گونه شک و تردیدی نیست و این نصّ می‌بایست در جای و زمان خود هرگونه مشاجره‌ای را در باب جانشینی امام فرو می‌نشاند. اما، چنانکه در اکثر منابع آمده است، اسماعیل در زمان حیات پدرش درگذشت و مرگ او پرسشهایی در ذهن برخی از پیروان امام جعفر صادق [ع] برانگیخت؛ اینان نمی‌توانستند درک کنند چگونه ممکن است امامی که متهدی بالله است در امر خطیری همچون نصّ امامت مرتکب خطا و اشتباه شود. گروهی از این شیعیان امامی که بر علم و امامت جعفر صادق [ع] شک کرده بودند، در همان زمان حیات امام از او جدا شدند.[۱۳] مآخذ ضد اسماعیلی همچنین می‌افزایند که اسماعیل در نتیجهٔ خوردن شراب منکر از جانشینی امام محروم شده بود. چنین روایاتی دربارهٔ شرابخوارگی اسماعیل و محروم گشتن او از امامت از جانب پدر تواند بود که سراسر بر ساختهٔ آن کسانی باشد که سلسلهٔ امامان اسماعیلی را قبول نداشته‌اند.[۱۴] چنانکه خواهیم دید، امام جعفر صادق [ع] به علت ارتباط اسماعیل با گروههای تندرو نگران و خشمناک بوده است. شیعیان دوازده امامی مدعی هستند که امام جعفر صادق [ع] پس از اسماعیل، نصّ امامت به نام موسی بن جعفر، برادر کوچکتر و ناتنی اسماعیل، کرده بوده است، و در این باب چند حدیثی نیز روایت می‌کنند.[۱۵] اما، از این حقیقت نیز نمی‌توان چشم پوشید که سه تن از پسران بازماندهٔ امام جعفر صادق [ع]، همزمان، ادعای جانشینی او را کردند، و حال آنکه ظاهراً هیچ یک قادر به آوردن حجتی قانع کننده، بر اینکه نصّ دومی به نام آنها برای امامت شده است، در دست نداشتند. در نتیجه، شیعیان پیرو امام به شش گروه

تقسیم شدند، که از میان آنها دو گروه هستهٔ فرقهٔ نوزاد اسماعیلی را تشکیل می‌داد.[۱۶]

گروهی منکر مرگ امام جعفر صادق [ع] شدند و گفتند نمرده است و باز می‌گردد، و منتظر بازگشت او به عنوان مهدی شدند. اینان به نام رهبر و پیشوای خود که عبدالله (یا عِجلان) بن الناووس نامی بود، ناووسیّه خوانده شدند. عدهٔ قلیل دیگری قائل به امامت محمّدبن جعفر، معروف به دیباج، برادر کوچکتر و تنی امام موسی الکاظم، شدند. اینها نیز به نام رهبر خود، یحیی بن ابی الشمیط (السمیط)، شُمَیْطیه (سُمیطیّه) خوانده شدند. محمّد دیباج در ۲۰۰ / ۸۱۵ـ۸۱۶ به قیام ناموفقی بر ضد مأمون، خلیفهٔ عباسی (۱۹۸ـ۲۱۸ / ۸۱۳ ـ ۸۳۳)، دست یازید، امّا شکست خورد و اندکی پس از آن در ۲۰۳ / ۸۱۸ درگذشت. امّا بیشتر پیروان امام جعفر صادق [ع]، اینک به امامت بزرگترین فرزند او، عبدالله الافطح، برادر تنی اسماعیل، گردن نهادند. چنین برمی‌آید که عبدالله مدعی بوده که پدرش نصّ دوم امامت به نام او کرده است، و پیروانش که افطحیّه یا فطحیه خوانده می‌شدند حدیثی از امام جعفر صادق [ع] نقل می‌کردند حاکی از اینکه امامت از طریق فرزند ارشد انتقال می‌یابد. درهرصورت، وقتی که عبدالله افطح حدود هفتاد روز پس از رحلت پدرش وفات یافت، اکثریت پیروانش به موسی بن جعفر [ع]، که بعدها ملقب به الکاظم شد و هم اکنون عده‌ای از امامیه او را جانشین پدرش می‌شناختند، پیوستند.

به این ترتیب، دیری نگذشت که امام موسی کاظم [ع] بیعت بیشتر شیعیان امامی را به دست آورد، و بسیاری از دانشمندان نامور شیعی که بر گرد امام جعفر صادق [ع] حلقه زده بودند، مانند هشام بن الحکم و مؤمن الطاق که از آغاز پشتیبان امامت موسی بودند، بدو پیوستند. موسی بن جعفر [ع]، که بعدها امام هفتم شیعیان دوازده امامی شمرده شد، بیش از پدرش از فعالیتهای سیاسی دوری می‌جست و بیش از او کناره‌جو و خاموش بود. در واقع، وی یکی از آن دو تن علوی بود که، از قرار معلوم، از پشتیبانی و حمایت حسین بن علی، معروف به صاحب فخّ، امتناع ورزید. این حسین، که از ذریهٔ حسن بن علی بن ابیطالب [ع] بود، در دورهٔ کوتاه خلافت هادی (۱۶۹ ـ ۱۷۰ / ۷۸۵ ـ ۷۸۶) در حجاز قیام کرد، و در ۱۶۹ / ۷۸۶ در فخ، واقع در نزدیکی مکّه، به همراه عدهٔ زیادی از علویان کشته شد.[۱۷] با وجود این، موسی بن جعفر [ع] از تعقیب و سیاست عباسیان در امان نماند. چندین بار دستگیر و زندانی شد. و سرانجام، هنگامی که به فرمان هارون الرشید در زندان بغداد به سر می‌برد، به احتمال زیاد در نتیجهٔ خوراندن زهر در ۱۸۳ / ۷۹۹ درگذشت. پس از آن، گروهی از پیروان وی به امامت فرزند ارشدش، علی بن موسی

الرضا [ع]، که بعدها داماد و ولیعهد مأمون عباسی گشت، قائل شدند.[۱۸] علی بن موسی الرضا [ع] در ۲۰۳ / ۸۱۸ در طوس درگذشت، و بیشتر پیروانش به متابعت خویش از چهار امام بعد از وی که همه مستقیماً از ذریهٔ او بودند ادامه دادند، و این چهار امام عبارتند از: محمّد التقی [ع] (فت ۲۲۰ / ۸۳۵)، علی النقی [ع] (فت ۲۵۴ / ۸۶۸)، حسن العسکری [ع] (فت ۲۶۰ / ۸۷۴)، و محمّد المهدی (عج) (مت ۲۵۵ / ۸۶۹). این گروه از فرقهٔ امامیّه که بعدها دوازده امامی یا اثنی عشری خوانده شدند، به سلسله‌ای مرکب از دوازده امام قائلند که اولشان علی بن ابیطالب [ع] و آخرشان محمّدبن الحسن المهدی صاحب الزمان [عج] است. امام دوازدهم اثنی عشریان اینک در غیبت به سر می‌برد، و پیروانش در انتظار ظهور او هستند.[۱۹]

دو گروه دیگر که از ادعای اسماعیل بن جعفر پشتیبانی می‌کردند و در واقع قدیمیترین اسماعیلیان بودند از میان شیعیان امامیِ پیروِ امام جعفر صادق [ع] منشعب شدند. در حقیقت این گروههای کوفی زودتر، یعنی همان زمانی که اسماعیل وفات یافت، به وجود آمده بودند؛ و این تاریخی است که ایوانوف و هانری کربن به عنوان آغاز رسمی پیدایش فرقهٔ اسماعیلیه ذکر کرده‌اند.[۲۰] باری، این گروههای طرفدار اسماعیل یا اسماعیلیه نخستین از بقیهٔ شیعیان امامی تنها پس از رحلت امام جعفر صادق [ع] جدایی جستند. گروهی که منکر مرگ اسماعیل در زمان حیات پدرش بود، اعتقاد داشت که پس از امام جعفر صادق [ع] وی امام بر حق و راستین است و نیز باور داشت که اسماعیل زنده مانده است و سرانجام به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد. این شیعیان از مدعای خود چنین دفاع می‌کردند که امام جعفر صادق [ع] به عنوان یک امام نمی‌توانسته است جز حقیقت بگوید، و وی سخنی که حق اسماعیل را بر امامت زایل سازد بر زبان نرانده بوده است. از این رو، آنان دلیلی برای برگرفتن بیعت خویش از اسماعیل نداشتند. آنان معتقد بودند که امام جعفر صادق [ع] مرگ اسماعیل را از روی تقیّه و برای حفظ جان فرزند خود، که وی را پنهان کرده بود، اعلام داشته است. نوبختی و قمی اعضای این گروه را، که اسماعیل را امام و مهدی موعود خویش می‌دانستند، اسماعیلیه خالصه می‌نامند.[۲۱] عده دیگری از ملل و نحل‌نویسان بعدی، از جمله شهرستانی، این گروه را اسماعیلیهٔ واقفه می‌نامند، زیرا آنان سلسلهٔ امامان را در اسماعیل متوقف ساختند و پس از آن کسی را به امامت نپذیرفتند.[۲۲]

گروه دوم از شیعیان طرفدار امامت اسماعیل اذعان داشتند که اسماعیل در زمان

حیات پدرش درگذشته است، امّا اکنون امامت را حق محمّدبن اسماعیل می‌دانستند و به امامت وی قائل بودند. آنها معتقد بودند که وی جانشین راستین اسماعیل است، و امام جعفر صادق [ع] شخصاً پس از مرگ اسماعیل نصّ امامت را به نام او کرده است. بنابر اعتقاد این گروه از حامیان محمّد، نص امامت پس از امام حسن [ع] و امام حسین [ع] از برادر به برادر منتقل نمی‌شود. و به همین دلیل امامت موسی بن جعفر [ع]، برادر اسماعیل، را قبول نداشتند؛ همچنانکه امامت محمّدبن الحنفیه را نیز که به روایت آنها به دروغ ادعای رقابت با امام زین‌العابدین [ع] در امر امامت می‌کرد نپذیرفتند. ملل و نحل‌نویسان امامی این گروه را مبارکیه، ظاهراً در انتساب به رهبرشان مبارک ـ از موالی اسماعیل ـ می‌نامند.[۲۳] امّا ایوانوف نشان داده که به احتمال قوی مبارک لقب خود اسماعیل بوده است، و بر این قول خود عباراتی از داعی معروف اسماعیلی در قرن چهارم / دهم، یعنی السجستانی، که مکرر از اسماعیل با این نام یاد کرده است، به حجت می‌آورد.[۲۴] اکنون مثالهای بیشتری دربارهٔ کاربرد نام مبارک برای اسماعیل به دست آمده است که فرضیهٔ ایوانوف را تأیید می‌کند.[۲۵] پس، محتمل به نظر می‌رسد که مبارکیّه در آغاز طرفداران و معتقدان به امامت اسماعیل بوده باشند، و این تنها پس از رحلت امام جعفر صادق [ع] بوده که تودهٔ هواخواه اسماعیل بر گرد محمّد بن اسماعیل جمع شدند و او را امام جدید خویش دانستند. اینان در همان حال، ناچار بودند اسماعیل را، با عطف به ماسبق، به مقام امامت ارتقا دهند.[۲۶] به عبارت دیگر، معتقد شدند هنگامی که امام جعفر صادق [ع]، حیات داشته، امامت از وی به اسماعیل رسیده است. به هر حال مسلم است که مبارکیّه نام اصلی اسماعیلیه تازه قدم به عرصه گذاشته بوده است.

قمی اسماعیلیه خالصه را با خطابیه یکی دانسته است، و نوبختی نیز گفتار مشابهی دارد.[۲۷] گذشته از این، این هر دو مؤلف برآنند که نفوذ خطابیه را بر اسماعیلیهٔ نخستین نشان دهند، و روایت می‌کنند که گروهی از پیروان ابوالخطاب، پس از مرگ او، به هواخواهان محمّدبن اسماعیل پیوستند و مدعی شدند که روح امام جعفر صادق [ع]، پس از رحلت، در ابوالخطاب و از او به محمّدبن اسماعیل حلول کرده است.[۲۸] بسیاری از منابع بعدی نیز از ارتباط نزدیک میان اسماعیلیان نخستین و خطابیان سخن گفته‌اند.[۲۹] ماهیت دقیق ارتباط میان اسماعیلیه خالصه و مبارکیه، از یک سو، و این دو گره و خطابیه، از سوی دیگر، مبهم است. امّا تردیدی نیست که همهٔ این گروههایی که در میان پیروان امام جعفر صادق [ع] جای داشتند، از زمرهٔ شیعیان تندروی بودند که زمینه ساز نهضت

اسماعیلیه شدند.

در اینجا، ثمربخش خواهد بود اگر اندکی بیشتر از زندگی و فعالیتهای خود اسماعیل اطلاعی حاصل کنیم. وی امام اسماعیلیان و ششمین امام از سلسلهٔ امامان آنهاست. از این رو، سخت مورد احترام آنهاست، اما، بدبختانه، منابع اسماعیلی همچون عیون الاخبار اطلاعات تاریخی سودمند اندکی از او در بردارند. از آن سوی، مآخذ شیعی دوازده امامی، که حاوی اخبار بیشتری از منابع سنی دربارهٔ فرقه‌های فرعی شیعی هستند، نظری دشمنانه نسبت به اسماعیل و دعاوی منسوب به وی دارند. دوازده امامیان که امام موسی کاظم [ع] را، پس از امام جعفر صادق [ع]، امام خویش می‌شناسند، بیشتر به اعتلای حقوق وی در برابر اسماعیل نظر دارند.[۳۰] از این رو، شگفت نیست اگر آنان اسماعیل را مردود و فاقد فضایل اخلاقی بشمارند. پس، هنگام بهره‌گیری از اشارات و اخبار منابع دوازده امامی دربارهٔ اسماعیل، که اطلاعات و دانستنیهای ما از او بسیار اندک است، باید این ملاحظات را در ذهن داشته باشیم.

ابومحمد اسماعیل بن جعفر (المبارک) و برادر تنی او، عبدالله، پسران ارشد امام جعفر صادق [ع] از همسر نخستین او فاطمه، نواده امام حسن بن علی [ع]، بودند. روایت شده است که امام جعفر صادق [ع] تا زمانی که فاطمه زنده بود، همسر دیگری اختیار نکرد. در نتیجه تفاوت سنی زیادی میان عبدالله و اسماعیل، از یک سو، و موسی و اسحاق و محمّد، پسران دیگر امام جعفر صادق [ع] از همسر دومش، حمیده، از سوی دیگر وجود داشت. تاریخ تولد اسماعیل معلوم نیست. اما، ظاهراً وی پسر دوم امام جعفر صادق [ع] بوده که خود میان سالهای ۸۰ـ۸۳ / ۶۹۹ـ۷۰۲ زاده شده بوده است، و تقریباً بیست و پنج سالی از موسی بن جعفر، که در ۱۲۸ / ۷۴۵ ـ ۷۴۶ تولد یافته، بزرگتر بوده است. پس احتمالاً اسماعیل زمانی در سالهای آغازین قرن دوم هجری متولد شده است.[۳۱] زمان و اوضاع و احوالی که اسماعیل در آن وفات یافته نیز دانسته نشده است. بنا به نوشتهٔ برخی از نویسندگان اسماعیلی، اسماعیل تا پس از رحلت امام جعفر صادق [ع] زنده بوده است. امّا بیشتر مآخذ حکایت از آن دارند که وی پیش از پدرش در مدینه وفات یافته، و در قبرستان بقیع دفن شده است. حسن بن نوح بهروچی، از مؤلفان اسماعیلی هند، روایت می‌کند که در ۹۰۴ / ۱۴۹۸ قبر اسماعیل را در بقیع زیارت کرده است.[۳۲] بسیاری از منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی این داستان را، به تکرار، نقل کرده‌اند که چگونه پیش از به خاک سپردن اسماعیل و در طی مراسم تشییع و تدفین او، امام جعفر صادق [ع]، به عمد، چهرهٔ

فرزند متوفی خود را به ناظران نشان داده است؛[۳۳] هرچند برخی از این مآخذ روایاتی نیز دال بر اینکه اندکی پس از این تاریخ اسماعیل زنده در بصره دیده شده است نقل کرده‌اند. اخبار دیگری دربارهٔ زندگی اسماعیل در دست نیست که در واقعیت آنها تردیدی نباشد. کشی چند روایت از واقعه‌ای را نقل می‌کند که حاکی از آن است چگونه اسماعیل از جانب پدرش به قتل معلّی بن خنیس، یکی از پیروان تندرو امام جعفر صادق [ع]، اعتراض کرده است.[۳۴] قتل معلّی که خشم امام را بشدت برانگیخت، به فرمان والی مدینه، داودبن علی، صورت گرفت. از آنجا که مدت حکومت او بیش از چند ماهی در ۱۳۳ / ۷۵۰ نبود، پس می‌توان چنین استنتاج کرد که اسماعیل هنوز در این سال زنده بوده است. یکی از مآخذ تحقیقاتی ما نیز، در واقع، تاریخ وفات اسماعیل را در ۱۳۳ هجری ذکر کرده است.[۳۵] امّا مآخذ دیگر، سالهای بعد را برای وفات اسماعیل ذکر کرده‌اند که دیرترین آنها سال ۱۴۵ / ۷۶۲ ـ ۷۶۳ است.[۳۶] گذشته از این، در روایاتی که از مرگ اسماعیل در دست است، وفات و تدفین او را در زمان منصور عباسی، که در ۱۳۶ / ۷۵۴ جانشین برادرش شد، قرار داده‌اند. بنابراین، دور از صواب نخواهد بود اگر مرگ زودرس اسماعیل را زمانی میان ۱۳۶ تا ۱۴۵ (۷۵۴ ـ ۷۶۳)، و احتمالاً اندکی پس از ۱۳۶، بدانیم.

ما قبلاً در باب فعالیتهای اسماعیل، از ارتباطات وی با شیعیان تندروی که در میان پیروان پدرش بودند سخن گفتیم. در چند روایت که کشّی نقل کرده، به این ارتباطات صریحاً اشاره شده است.[۳۷] این اشارات محبوبیت اسماعیل را در میان شیعیان تندرو و رابطهٔ نزدیک وی را با آنان، بویژه با مفضّل بن عمرالجعفی صراف، نشان می‌دهد. این روایات، در ضمن، ناخرسندی امام جعفر صادق [ع] را از تندروانی که فرزندش را از راه به در کرده بودند برملا می‌سازد. مفضّل که تألیف چند کتاب به وی نسبت داده شده است،[۳۸] روایتگر برخی از تعالیم گنوسی و ادواری بودن تاریخ است که به کیسانیان نسبت داده شده است. وی از شاگردان تندرو امام جعفر صادق [ع]، و در آغاز از یاران ابوالخطاب بود. نیز از او به عنوان رئیس گروه مفضّلیّه، که یکی از شعبه‌های فرقهٔ خطابیّه پس از انشقاق آن بعد از طرد شدن ابوالخطاب از جانب امام جعفر صادق [ع] بود، یاد کرده‌اند.[۳۹] امّا مفضلیّه، برخلاف چهار شعبهٔ دیگر فرقهٔ خطابیّه، از ابوالخطاب روی گردانیدند. و امام جعفر صادق [ع] با آنکه در چند مورد با نکوهش از مفضل یاد کرده هرگز علناً وی را مانند دیگر رؤسای خطابیّه طرد نکرده است. در واقع، روایاتی هست که امام او را به هدایت پیروانش در کوفه برگماشت یا، دست کم، به هدایت

آن دسته از پیروانش فرستاد که پس از بریدن امام از ابوالخطاب به پشتیبانی از او پرداخته بودند. باری مفضّل بعدها از پیروان امام موسی کاظم [ع] شد و در زمان حیات آن امام درگذشت، ولی هرگز از آن گروههای امامی که به طرد و رد اسماعیل پرداختند پشتیبانی نکرد. بنا بر یک روایت دیگر، ظاهراً اسماعیل با همکاری چند تن دیگر دست اندرکار پرداختن یک قیام نظامی بر ضد حکومت وقت بود. از جملهٔ این کسان از بسام بن عبدالله الصیرفی، یکی از شیعیان تندرو که در کوفه صرافی می‌کرد، نام برده‌اند.[۴۰] منصور، خلیفهٔ عباسی، اسماعیل و امام جعفر صادق، و نیز بسام را به حضور خویش در پایتخت اداری خلافت در حیره، واقع در نزدیکی کوفه، فراخواند. آنان را که مظنون به توطئه علیه دستگاه خلافت بودند، به نزد خلیفه بردند. منصور از مجازات اسماعیل چشمپوشی کرد، ولی بسّام را به سیاست رسانید. لوئی ماسینیون تاریخ این حادثه را در ۱۳۸ / ۷۵۵ قرار می‌دهد، و گمان می‌برد که بسّام مسئولیت تدارک مالی برای توطئه مزبور را بر عهده داشته است.[۴۱] این یکی از مواردی است که منابع و مآخذ امامیّه آن را نقل کرده و افزوده‌اند که امام جعفر صادق [ع] در طی این رویداد بود که شدیداً از کارها و افعال اسماعیل بیزاری جست.

همهٔ این شواهد، وجود رابطهٔ نزدیک میان اسماعیل و گروههای تندرو پیرامون امام جعفر صادق [ع] را تأیید می‌کند، و جای شبهه‌ای نمی‌گذارد که اسماعیل جوان جزءِ آن گروه از شیعیانی بوده است که از روش احتیاط‌آمیز و غیرفعال شیعیان امامی خرسند نبوده‌اند. امام جعفر صادق [ع] نمی‌توانست با چنین فعالیتها و اقداماتی که با کوششهای وی برای استحکام بخشیدن به تشیّع بر پایه خاموشی‌گزینی در مغایرت بود موافقت نشان دهد. بعضی از مآخذ امامیّه چنانکه یادآور شدیم خطابیّه قدیم را، که یکی از تندروترین فرق شیعی بود، با اسماعیلیهٔ اولیّه یکی دانسته‌اند. در روزگاران جدید نیز، برخی از محققان مانند لوئی ماسینیون و هانری کربن[۴۲] به یکی بودن این دو فرقه اعتقاد ورزیده‌اند. ماسینیون، درواقع، چنین می‌پندارد که ابوالخطاب پدر روحانی اسماعیل بوده و از اینجاست که کنیه ابواسماعیل داشته است.[۴۳] وی در این مورد فرضیه‌ای کلی پرداخته است حاکی از آنکه از آغاز سدهٔ دوم هجری عبارت «اَنتَ مِنّا اهل البیت» (تو از خاندان ما هستی)، که حضرت محمّد [ص] به مناسبتی دربارهٔ سلمان فارسی بر زبان رانده بوده و در یکی از احادیث نقل شده است، ارزش شعایری و دینی یافته، و نشان «نبوت روحانی» شده بود در میان شیعیان انقلابی، که برای آنان رابطه خویشاوندی

واقعی از طریق نبوت یا ابوت روحانی استقرار می‌یافت. لویس نیز فرضیهٔ «نبوت روحانی» را می‌پذیرد، و رابطه و همکاری نزدیکی میان اسماعیل و ابوالخطاب می‌بیند. به گمان او، ابوالخطاب بر آن بوده است که یک فرقهٔ شیعی انقلابی مرکب از تمام گروههای کوچک شیعی، بر گرد امامت اسماعیل و اعقاب او پدید آورد.[۴۴]

اما، دربارهٔ وجود چنین روابطی میان اسماعیلیان نخستین و خطابیه متقدم نباید زیاده اغراق کرد، بخصوص در زمینهٔ مسائل عقیدتی؛ هر چند برخی از اندیشه‌ها و اصطلاحات نسبت داده شده به ابوالخطاب و پیروانش را بعداً اسماعیلیان اخذ کرده‌اند.[۴۵] خطابیّه، چنانکه قبلاً هم گفتیم، به الوهیّت امامان اعتقاد داشتند، و نیز بر آن بودند که روح امام جعفر صادق [ع] به تن ابوالخطاب درآمده است، و عده‌ای از آنها معتقد بودند که پس از ابوالخطاب این روح در بدن محمد بن اسماعیل جای گرفته است. از آن سوی، مبارکیّه و گروههای جانشین آنها چنین اعتقاداتی نداشتند و تنها به امامت محمدبن اسماعیل قائل بودند، و بعدها تودهٔ اسماعیلیان اولیّه او را مهدی منتظر شمردند. درحقیقت، اسماعیلیان فاطمی ابوالخطاب را ملحد می‌دانستند، و خطابیه را مورد لعن قرار می‌دادند.[۴۶]

گذشته از این، در کتاب معمایی و پرسش برانگیز ام الکتاب،[۴۷] که در میان اسماعیلیان نزاری آسیای مرکزی محفوظ مانده، آمده است که خطابیان پایه‌گذاران نهضت اسماعیلی بودند. ام الکتاب، بالاخص، بیان می‌دارد که مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابوالخطاب نهاده‌اند که تن خود را به فدای فرزند امام جعفر صادق [ع]، اسماعیل، کردند که در دور دوائر بماند.[۴۸] این کتاب که تنها به زبان فارسی کهنه‌ای باقی مانده است، شامل سخنان امام محمّد باقر [ع] در پاسخ به پرسشهای گروهی از شاگردانی است که از لحاظ تاریخی نمی‌توانستند در یک زمان باشند. اینان عبارتند از: جابر بن عبدالله انصاری، جعفر یا جابر جعفی، و محمّد بن المفضّل. در اینجا امام محمّد باقر [ع] به صورت کودک پنجساله‌ای، که شدیداً یادآور برخی از روایات مشکوک الاصل منقول در انجیل مسیحیان دربارهٔ عیسی است، نموده شده است.[۴۹] ام الکتاب، دربردارندهٔ معتقدات برخی از غالیان شیعی، اثری التقاطی است که تأثیرات سنتهای دینی غیراسلامی مختلف و مکتبهای فکری متفاوتی را همچون گنوسیه والنتینوسی و دین مانوی منعکس می‌سازد. امّا مؤلف (یا مؤلفان) این اثر و تاریخ تألیف آن نامعلوم است. به نظر ایوانوف این کتاب باید پیش از آغاز قرن پنجم / یازدهم نوشته شده باشد. هانری کربن نشأت آن

را در محیطهای شیعی قرن دوم / هشتم، که اسماعیلیه نخستین را پدید آوردند، جست و جو می‌کند، و بالاخره مادلونگ بر این عقیده است که تحریر نهایی این کتاب، احتمالاً، در اوایل قرن ششم / دوازدهم صورت گرفته است.[۵۰]

تحقیقات جدید با بررسی اصطلاحات و جهانشناسی ام الکتاب، که به صورت یک اسطورهٔ گنوسی عرضه شده، روشن ساخته که این رساله، به احتمال قوی، به وسیلهٔ یک گروه شیعی متقدم به نام مخمسّه نوشته شده است.[۵۱] این نتیجه‌گیری را مشخصه‌ها و ویژگیهای دیگر رساله تأیید می‌کند؛ مانند تصدیق تناسخ و نیز نقش عمده‌ای که به سلمان فارسی، که نام گنوسی او در این کتاب السَلْسَل یاد شده، داده شده است. در واقع، نام سلمان و ابوالخطاب در سراسر و به تکرار در یک جملهٔ دگرگونه با هم آمده است. مخمسّه یا پیروان پنج تن گروهی از غلات شیعه بودند که در نیمهٔ دوم قرن دوم / هشتم در کوفه پدیدار شدند، و تا مدتها مانند خطابیه در حاشیهٔ فرقهٔ امامیه به هستی خود ادامه دادند. قمی تنها ملل و نحل نویس قدیمی است که از مخمسه نسبتاً به‌تفصیل یاد کرده، و آنها را با خطابیه یکی شمرده است.[۵۲] بنابر شرحی که وی دربارهٔ آنها آورده است، آنها چنین تعلیم می‌دادند که خداوند در پنج صورت در این عالم ظاهر شده است: محمد [ص]، علی [ع]، فاطمه [ع]، حسن [ع]، و حسین [ع]. امّا در این خمسهٔ الاهی فقط شخص محمّد [ص] واقعی بود و معنای حقیقی را عرضه می‌داشت، زیرا وی اولین مخلوق و اولین ناطق بود. آنان، همچنین، اعتقاد داشتند که محمّد [ص]، همانا آدم [ع]، نوح [ع]، ابراهیم [ع]، موسی [ع]، و عیسی [ع]، بوده و، به طور مستدام، در میان عرب و غیرعرب ظاهر شده و سلمان باب او و همیشه با وی همراه بوده است. اینها و معتقدات دیگر مخمسّه به وضوح در ام‌الکتاب آمده است.

قمی از دسته‌ای از مخمسّه به نام عُلیائیّه یا عُلبائیّه یاد کرده است که از پیروان بشّار الشعیری ، از غالیان کوفه، بوده‌اند؛ کسی که امام جعفر صادق [ع] او را نیز طرد و لعن کرده بوده است.[۵۳] افراد این گروه به عوض محمّد [ص] به الوهیّت علی [ع] اعتقاد می‌ورزیدند، و این وجه تفریق عمدهٔ آنها از دیگر مخمسّه بود. معتقدات مخمسه، بویژه آنهایی که به علیائیّه نسبت داده شده، شالودهٔ عقاید نُصَیری‌های بعدی، یکی از مشهورترین فرقه‌های تندرو شیعی، گردیده است.[۵۴] عقاید و اندیشه‌های نصیری‌ها دربارهٔ جهانشناسی و فرجامشناسی نیز در ام‌الکتاب به چشم می‌خورد. نصیری‌ها پیروان محمد بن نصیر (فذ ۲۷۰ / ۸۸۳) بودند و وی در آغاز از پیروان امام دهم شیعیان

اثنی عشری بود، ولی بعدها ادعاهای اغراق‌آمیزی برای خویشتن کرد. نصیری‌ها که هنوز هم در سوریه وجود دارند، قرنها با همسایگان خود در آنجا، یعنی اسماعیلیان نزاری، مشغول رقابت و دشمنی بودند. علی [ع] را به خدایی برداشته می‌پرستیدند، و محمّد [ص] را پیغمبر او می‌دانستند. در کنار این دو برای سلمان فارسی نیز مرتبه‌ای خاص قائل بوده‌اند.[۵۵] و می‌گفتند اگر علی [ع] معنی حقیقی و محمد اسم اوست، پس سلمان بابی است که راه به اسم و معنا می‌برد. در اندیشهٔ نصیریّه، این تثلیث به صورت نمادین با حروف عین، میم، سین نموده می‌شود که، به ترتیب، حروف نخستین نام علی، محمد، و سلمان است، و متناظر است با معنا ـ اسم ـ باب. این گونه نامگذاریها که جنبهٔ گنوسی دارد، و استفاده از خواص رمزی حروف الفبا نیز از وجوه مشخصهٔ ام الکتاب است.

مفاهیم و اصطلاحات فنی گروه مخمسه ـ علیائیه در کتاب الهفت نیز وارد شده است. این کتاب در اصل یک متن مفضّلی ـ نصیری است که در میان طیّبیان نیز معروف است، و به میان اسماعیلیان نزاری هم راه پیدا کرده است. زیرا، اینان در نیمهٔ اول قرن ششم / دوازدهم قلاع و سکونتگاههای نصیری را در سوریه مرکزی گرفتند، و از جامعهٔ شکست خوردهٔ نصیری گروهی را به دین خود درآوردند. اسماعیلیان بعدها کتاب یاد شده را جزءِ ادبیات خود دانستند، اگر چه هیچ گونه اندیشهٔ اسماعیلی در آن یافت نمی‌شود. ام‌الکتاب نزاریان آسیای مرکزی نیز ممکن است سرنوشت مشابهی می‌داشته است. بنابراین، خطا نکرده‌ایم اگر بگوییم ام الکتاب احتمالاً در نیمهٔ دوم قرن دوم / هشتم توسط شیعیان غالی جنوب عراق، که مخمّسه و سپس نصیریه از میان آنجا برخاستند، تحریر شده است، و قدیمیترین سند شیعی است که عقاید مخمسه ـ علیائیه در آن آمده است؛ عقایدی که بکلی از معتقدات اسماعیلیان اولیه، بویژه در باب آفرینش، متفاوت است. ظاهراً، این متن سرانجام در ادبیات اسماعیلی پذیرفته شده و، تحت شرایط و اوضاع و احوال نامعلومی، به کتابخانه‌های خصوصی نزاریان شغنان، وخان، و چیترال در جیحون علیا راه پیدا کرده است، و در آنجا اسماعیلیان نزاری آن را از خود پنداشته‌اند. فیلیپانی - رونکونی[۱] فرضیهٔ بس بغرنجی در باب خاستگاه این اثر و چگونگی رسیدن آن به آسیای مرکزی پرداخته است.[۵۶]

دربارهٔ محمّد بن اسماعیل، هفتمین امام اسماعیلیان، نیز مانند خود اسماعیل چیز

1) Filippani - Ronconi

زیادی دانسته نیست. در نوشته‌های تاریخی مسلمانان، از آنجا که وی در هیچ یک از قیامهای ضد عباسیان شرکت نداشته است، توضیح و تفصیل خاصی در باب او دیده نمی‌شود. در نوشته‌های اسماعیلی از وی به اختصار، آنهم با غلطهای تاریخی بیشمار، یاد شده است. اخبار مربوط به وی را، که در مآخذ اسماعیلی آمده، ادریس عمادالدین، که مفصلترین شرح احوال را دربارهٔ او نوشته، گرد آورده است.[۵۷] محمّد پسر ارشد اسماعیل است که می‌دانیم دست کم پسر دیگری هم، به نام علی، داشته است. وی، همچنین بزرگترین نوادهٔ امام جعفر صادق [ع] بود، و طبق روایات اسماعیلی هنگام رحلت آن امام بیست و شش سال داشته است.[۵۸] گذشته از این، همهٔ منابع متفق القولند که وی از عمویش، موسی کاظم، هشت سالی بزرگتر بوده است. بر پایهٔ این اخبار، محمّد باید در حدود سال ۱۲۰ / ۷۳۸ متولد شده باشد. در کتاب دستور المنجمین، بواقع، تولد وی ذوالحجهٔ ۱۲۱ / نوامبر ۷۳۹ دانسته شده است.[۵۹] وی امام مبارکیّه و بزرگترین فرد ذکور خاندان امام جعفر صادق [ع] پس از مرگ عمویش، عبدالله افطح بود. در نتیجه، تا به درجه‌ای از احترام و شیخوخیّت در میان این شاخهٔ فاطمی آل علی [ع] برخوردار بود.[۶۰] اما، پس از آنکه اکثریت شیعیان پیرو امام جعفر صادق [ع] به امامت موسی کاظم [ع] گردن نهادند، موقعیت محمد در حجاز، که زادگاهش بود، غیر قابل تحمّل شد، زیرا عمو و رقیب عمده‌اش، موسی کاظم [ع]، نیز در آنجا می‌زیست. احتمالاً در این هنگام بود، نه مدت زمان درازی پس از رحلت امام جعفر صادق [ع]، که محمّد مدینه را ترک گفت و به سوی مشرق روی آورد و اختفا گزید و، از این رو، لقب المکتوم پیدا کرد. درنتیجه، در همان حال که ارتباط نزدیک خویش را با مبارکیّه، که مانند بیشتر گروههای انقلابی شیعی آن روزگار در کوفه تمرکز داشتند، حفظ کرد از تعقیب و سیاست عباسیان نیز در امان ماند. منابع مختلف از جاها و مناطق متفاوتی به عنوان مقصد نهایی محمّد یاد کرده‌اند. امّا آنچه یقین است وی نخست به جنوب عراق، و سپس به ایران رفت.[۶۱] این هجرت، بنا بر عقیدهٔ اسماعیلیان بعدی، آغازگر «دوره ستر» در نهضت اسماعیلیهٔ قدیم است، که با برآمدن و استقرار خلافت فاطمی به پایان رسید.

به نظر می‌رسد که محمد بن اسماعیل بخش آخر زندگیش را در خوزستان در جنوب غربی ایران، گذرانیده است؛ منطقه‌ای که عده‌ای از پیروان وی در آنجا بوده‌اند، و از آنجا داعیان خویش را برای تبلیغ به نواحی مجاور می‌فرستاده است. تاریخ دقیق وفات محمّد نامعلوم است. اما، یقین حاصل است که وی در دورهٔ خلافت هارون الرشید، خلیفه

معروف عباسی (۱۷۰ ـ ۱۹۳ / ۷۸۶ ـ ۸۰۹)، و شاید اندکی پس از سال ۱۷۹ / ۷۹۵ ـ ۷۹۶ درگذشته است.[۶۲] و این همان سالی است که هارون الرشید، در ادامهٔ سیاست ضد علوی پیشینیان خود، امام موسی کاظم [ع] را در مدینه دستگیر و به عراق تبعید و زندانی کرد. مآخذ شیعهٔ اثنی عشری که نسبت به محمد بن اسماعیل نظری دشمنانه دارند، برآنند که وی موسی کاظم [ع] را لو داده و به دست عباسیان سپرده است؛ هرچند، در عین حال، روایت از آشتی میان این دو علوی فاطمی را نیز پیش از عزیمت محمّد به عراق می‌کنند.[۶۳] محمد، در آن هنگام که آشکارا در مدینه می‌زیسته، دست کم دو پسر به نامهای اسماعیل و جعفر داشته است؛ پس از هجرت صاحب چهار پسر دیگر گردید، که از آن جمله است عبدالله که بنابر روایت اسماعیلیان بعدی جانشین بر حق او بود.[۶۴]

تقریباً دربارهٔ تاریخ قدیم اسماعیلیه، پس از این آغازهای نخستین، چیزی بر ما معلوم نیست. امّا بر مبنای آنچه نوبختی و قمی در شروع کار قرمطیان گفته‌اند، و با در نظر گرفتن تاریخ بعدی این فرقه، می‌توان چنین پنداشت که پس از مرگ محمّد بن اسماعیل مبارکیّه به دو گروه تقسیم شدند.[۶۵] گروه کوچک و ناشناخته‌ای، ظاهراً، به ادامهٔ امامت در ذرّیهٔ محمّد قائل شدند. اما، در هیچ یک از منابع همعصر چیزی دربارهٔ وجود مستقل این گروه نیامده است، تا اینکه عبیدالله ـ یا به زعم اسماعیلیان عبدالله، زیرا آنان صورت مصغر این نام را رد می‌کنند ـ پیشوای آیندهٔ نهضت، علناً به ادعای امامت برای خود و اجداد خویش برخاست. در اینجا، به طور گذرا، باید یادآور شویم که ما با به کار بردن نام عبیدالله به جای عبدالله در این کتاب به هیچ وجه قصد تحقیر نداریم، بلکه این امر مبتنی بر کاربرد عمومی آن است. باری، گروه دومی که پس از مرگ محمد بن اسماعیل پدید آمد، با آنکه آن نیز کوچک بود، امّا اکثریت بیشتر مبارکیه را دربر می‌گرفت. اینان مرگ محمّد را نپذیرفتند. این فرقه که ملل و نحل‌نویسان امامی آنها را پیشگامان قرامطه دانسته‌اند، محمّد بن اسماعیل را امام هفتم خویش و آخرین امام می‌شناختند. و بازگشت او را به عنوان مهدی یا قائم انتظار می‌کشیدند. باید افزود که دو اصطلاح مهدی و قائم در کاربرد شیعیان اساساً متشابه و هم معنا هستند، اگرچه اسماعیلیان، بویژه بعد از برآمدن عبیدالله بر کرسی خلافت فاطمی، لفظ قائم را ترجیح می‌نهادند.[۶۶] این نوع فرقه‌های واقفیه «یعنی کسانی که بر واپسین امام خویش برمی‌ایستادند» و معتقد به بازگشت قریب‌الوقوع او به عنوان مهدی بودند تا عدل و داد بر روی زمین گسترده شود، در طی قرن دوم / هشتم فراوان بودند. محمّد بن اسماعیل که پیروان معتنابهی داشت

براحتی می‌توانست فضیلتمند مقام چنین مهدی آخر الزمانی گردد.

از آنچه نوبختی و قمی دربارهٔ قرمطیان نوشته‌اند، تفصیلات بیشتری را می‌توان دربارهٔ معتقدات اولیه اسماعیلیان استنتاج کرد.[۶۷] این نویسندگان از گروه اسماعیلی خاص دیگری از دوران خویش سخنی نمی‌گویند، و روایات آنها مقدّم بر قیام علنی عبیدالله به امامت و انشقاق نهضت در ۲۸۶ / ۸۹۹ است. بنا بر نوشتهٔ آنها قرمطیان، که از مبارکیه جدا شده بودند، تعداد امامانشان را به هفت محدود ساختند، و از اینجاست که بعدها اسماعیلیه به نام اضافی سبعیّه، یعنی هفت امامی، نیز شهرت یافتند.[۶۸] این هفت امام عبارت بودند از: علی بن ابیطالب [ع] که هم امام و هم رسول بود. حسن [ع]، حسین [ع]، علی بن حسین [ع]، محمّد بن علی [ع]، جعفر بن محمّد [ع]، و واپسین آنها، محمّد بن اسماعیل بن جعفر، که هم امام القائم مهدی و هم رسول محسوب می‌شد. جالب این است که هر دو مؤلف برای آنکه سلسلهٔ امامان را در هفت محدود سازند، چون از علی بن ابیطالب [ع] شروع می‌کنند، نام اسماعیل بن جعفر را از رشتهٔ امامان مورد قبول قرامطه حذف می‌کنند. درنتیجه، محمّد بن اسماعیل امام هفتمِ این سلسله می‌شود. امّا این ملل و نحل نویسانِ امامی، در عین حال، با افزودن این مطلب که از نظر قرمطیان امامت در زمان حیات امام جعفر صادق [ع] به پسرش اسماعیل تفویض شد، همچنانکه مقام رسول‌اللهی و پیامبری به فرمان الاهی در غدیر خم از حضرت محمّد [ص]، در زمانی که خود زنده بود، به علی رسید، گفتار پیشین خود را نقض می‌کنند. بر پایهٔ این احتساب، اسماعیل را باید امام و امام هفتم به شمار آورد، و در این صورت پسرش، محمد، امام هشتم خواهد بود. به هرحال، مطلب زیاد روشن نیست. گمان می‌رود که عده‌ای از قرمطیان، یا اسماعیلیان نخستین، اسماعیل را در سلسلهٔ امامان قرار می‌داده، و عده‌ای دیگر نام او را از این سلسله حذف می‌کرده‌اند. در نوشته‌های بعدی اسماعیلی به علی [ع] مقامی بالاتر از یک امام معمولی داده شده است، و وی را اساس امامت شمرده و اسماعیل را همیشه در سلسله ائمهٔ اسماعیلی آورده‌اند. بر پایهٔ این شمارش که مستعلویان هنوز بدان پایبندند، امام حسن [ع] امام نخستین و اسماعیل و محمد، به ترتیب، امامان ششم و هفتم هستند. نزاریان تا حدی این ترتیب را تغییر دادند. آنها که بر تساوی همهٔ ائمه اعتقاد دارند، علی بن ابیطالب [ع] را امام اول و امام حسین [ع] را امام دوم می‌شمارند. نزاریان نام امام حسن [ع] را در سلسلهٔ امامان خود نمی‌آوردند، زیرا او را امام موقتی یا مستودع، که از امام دائمی و مستقر متفاوت است، به حساب می‌آورند.

به هر صورت، قرمطیان و پیشگامان آنان معتقد بودند که محمّد بن اسماعیل، که زنده مانده است و حیات دارد، امام قائم و خاتم پیامبران اولوالعزم است. چون دوباره ظهور کند، شریعت جدیدی خواهد آورد که ناسخ شرایع قبلی و شریعت محمدی است. قرمطیان به هفت پیامبر صاحب شریعت یا اولوالعزم معتقد بودند، یعنی نوح [ع]، ابراهیم [ع]، موسی [ع]، عیسی [ع]، محمّد [ص]، علی [ع]، و محمد بن اسماعیل [ع]؛ و محمّد بن اسماعیل [ع] را خاتم این سلسله می‌دانستند. به آسانی نمی‌توان دانست که چرا علی [ع] را در این توالی گنجانیده‌اند. از آنجا که اسماعیلیان نخستین بر تمایز میان جنبه‌های ظاهری و باطنی کتب و احکام دینی تأکید می‌نهادند، قرار دادن علی [ع] در سلسلهٔ پیامبران می‌تواند ناشی از نقشی باشد که برای وی به عنوان آشکارسازندهٔ معانی باطنی شریعت محمدی قائل بوده‌اند؛ نه آورندهٔ شریعتی که جایگزین شریعت محمدی باشد. وظیفهٔ اخیر ـ یعنی نسخ شریعتی که حضرت محمّد [ص] آورده است ـ ظاهراً برای امام قائم، محمّد بن اسماعیل، نگه داشته شده بوده است. در هر صورت، این مطلب غیرقابل انکار است که اکثریت اسماعیلیان نخستین در ابتدا به مهدویت محمّد بن اسماعیل معتقد بودند. این امر را، صرف نظر از گواهی ملل و نحل نویسان امامی، نامه‌ای که خلیفه نخست فاطمی نوشته است و قبلاً از آن یاد کردیم[۶۹] و همچنین چند مأخذ قدیمی اسماعیلی دیگر تأیید می‌کند. به عنوان مثال، کتاب الرشد بر مدار اندیشهٔ ظهور مجدد مهدی، ناطق هفتم و امام هشتم، که نامش محمّد است، دور می‌زند.[۷۰] یک متن اسماعیلی دیگر از دورهٔ پیش از فاطمی، به نام کتاب الکشف، وجود دارد که مجموعه‌ای است از شش رسالهٔ کوچک که جداگانه نوشته شده، امّا به جعفربن منصور الیمن نسبت داده شده است؛ و حال آنکه جعفر احتمالاً فقط گردآورنده یا ویراستار این مجموعه بوده است. باری، در این اثر نیز انتظار رجعت ناطق هفتم به صورت مهدی و قائم، که اغلب از وی به عنوان صاحب الزمان یاد می‌شود، بخش مهمی از کتاب را تشکیل می‌دهد.[۷۱] در فصل آخر ام الکتاب نیز در موافقت کامل با عقاید اسماعیلیان قدیم اشاراتی به ادوار پیامبران هفتگانه، که در اینجا آدم [ع] و نوح [ع] و ابراهیم [ع] و موسی [ع] و عیسی [ع] و قائم [عج] هستند، آمده است. بنابراین متن، قائم که آخرین پیامبر است هنگام رجعت، دور هفتم و واپسین دور تاریخ عالم را آغاز می‌کند.[۷۲]

پس از این دورهٔ مبهم و پوشیده‌ای که تقریباً یک قرن به درازا کشید، نهضت اسماعیلی ناگهان اندکی پس از نیمهٔ قرن سوم / نهم بر صحنهٔ تاریخ ظاهر شد. اکنون

جنبش اسماعیلی به صورت یک سازمان انقلابی پرتوانی، که امر دعوت را از طریق شبکه‌ای از داعیان تبلیغ و رهبری می‌کرد، سربرآورد. در پشت این فعالیت شدید انفجاری، به آسانی می‌توان دست هدایت کنندهٔ یک رهبری مرکزی نیرومند و مخفی را در کار دید. استرن وجود مداومت تاریخی دقیق میان این نهضت اسماعیلی و گروههای اسماعیلیان نخستین قرن دوم / هشتم را انکار می‌کند؛ هر چند یک چنین پیوستگی را که به بهترین وجهی در نقشی که به شخص محمّد بن اسماعیل در اندیشه و تفکر قدیم اسماعیلی داده شده است می‌پذیرد.[۷۳] به هر حال اسماعیلیانی که در انتظار بازگشت محمّد بن اسماعیل به عنوان امام قائم بودند، اکنون تحت نام قرامطه توجه عمال دولت عباسی و عامهٔ مردم را به خود جلب کردند. در حقیقت، نوبختی و قمی، که از مطلعترین نویسندگان آن عصر هستند، هنگامی که از اوضاع و احوال نهضت اسماعیلی مقدم بر سال ۲۸۶ / ۸۹۹ سخن می‌گویند، یعنی درست قبل از زمانی که شقاقی در جنبش پدید آمده، از هیچ گروه اسماعیلی دیگری ورای قرمطیان، ذکری به میان نمی‌آورند. آنان گزارش می‌کنند که در هنگام نوشتن آنها حدود صدهزار قرمطی در سواد کوفه، یمن، و یمامه متمرکز بوده‌اند؛[۷۴] این رقم و عنوان قرامطه ظاهراً مربوط به کل نهضت بوده است. دیری نگذشت که دعوت اسماعیلی با توفیق بیسابقه‌ای روبه رو شد، و در ظرف چند دهه توانست بسرعت از جنوب غربی ایران و جنوب عراق تا چند بخش دیگر از جهان اسلام از جمله یمن و بحرین و شام و جبال و خراسان و ماوراءالنهر و سند و شمال افریقا گسترش یابد؛ و، در اینجا، در شمال افریقا بود که سرانجام امام اسماعیلی خلافت جدیدی را استقرار بخشید.

دربارهٔ مبادی دعوت اسماعیلی در قرن سوم / نهم و دربارهٔ نقشهای مذهبی و شجرهٔ رهبران مرکزی که مسئولیت سازماندهی و رهبری نهضت را بر عهده داشتند، روایات مختلفی در دست است. نخست، روایت رسمی کوتاه و مبهمی وجود دارد که از جانب خلفای فاطمی، که جنبه‌های تندروانهٔ خاستگاههای فرقه را سانسور می‌کرده‌اند، پخش شده است. این روایت را داعی ادریس در جلد چهارم کتاب عیون الاخبار خود که مبتنی بر چند منبع تاریخی اسماعیلی از قرن چهارم / دهم است، به کوتاهی نقل کرده است. از سوی دیگر، یک روایت ضد اسماعیلی نیز از رساله پردازان و ستیزه‌گران سنی داریم که «افسانهٔ سیاه» خیال‌آمیزی در باب آغاز کار اسماعیلیان و بنیانگذاران ادعایی آن اشاعه داده است؛ مطابق آن نهضت اسماعیلی یک حرکت شیطانی غیرعلوی برای انهدام اسلام

از درون بوده است. صورت اصلی این روایت خصمانه را می‌توان تا به اثری از ابوعبدالله محمّد بن علی بن رزام (رزّام) طائی کوفی، از مؤلفان دهه‌های آغازین قرن چهارم / دهم، که در رد اسماعیلیه نوشته شده است، ردگیری کرد.[۷۵] علاوه بر این، شرح طبری نیز دربارهٔ مرحلهٔ آغازین نهضت قرامطه در عراق وجود دارد.[۷۶] این شرح مبتنی است بر گزارشی از استنطاق و بازجویی یک اسیر اسماعیلی (از بستگان داعی اسماعیلی، زکرویه بن مهرویه) به وسیلهٔ عامل و کارگزار عباسیان، محمّد بن داود الجراح (فق۲۹۶ / ۹۰۸). این حادثه پیرامون سال ۲۹۱ / ۹۰۳-۹۰۴ رخ داده است.

مطابق روایت رسمی فاطمیان، سلسله‌ای از امامان مستور، مقدم بر عبیدالله (عبدالله) المهدی، مؤسس سلسلهٔ فاطمی، وجود داشته است که همه از اعقاب محمدبن اسماعیل بوده‌اند.[۷۷] این درست است که نوبختی و قمی نیز به گروهی از مبارکیه اشاره کرده‌اند که قائل به تداوم امامت در ذریهٔ محمّد بن اسماعیل بوده‌اند، امّا همین نویسندگان روایت کرده‌اند که اکثریت نهضت نوپدید اسماعیلیه، که در نیمه دوم قرن سوم / نهم به قرامطه معروف بوده‌اند، به امامی بعد از محمّد بن اسماعیل قائل نبوده‌اند. چنانکه بعداً خواهیم دید، به نظر می‌آید اجداد فاطمیان که رهبران مرکزی نهضت اسماعیلی بودند، در آغاز کار نایبان یا نمایندگان امام قائم محسوب می‌شدند؛ و این تنها پس از اصلاحات عبیدالله مهدی بوده است که برای این رهبران آشکارا ادعای امامت شده است. بنابراین روایت رسمی، محمّد بن اسماعیل عبدالله، پسر ارشدش، را که اولین امام از دومین سری امامان هفتگانهٔ اسماعیلی محسوب می‌شود، به جانشینی خود منصوب کرد. عبدالله، که بعدها به الرضی ملقب شد، برای آنکه از سیاست تعقیب و آزار عباسیان در امان بماند، به بخشهای مختلف از ایران پناه برد و هویت و مکان خویش را از همه کُس، جز چند تن از یاران مورد اعتمادش، پنهان داشت. وی سرانجام در اهواز، در ایالت خوزستان، سکونت گزید، و سپس از آنجا به عراق و از عراق به سلمیّه، در بخش مرکزی شام، گریخت. در سَلَمیّه، که مقرّ امامان و مرکز دعوت اسماعیلی طی چند دههٔ بعد بود، وی به جامهٔ یکی از هاشمیان، که تعداد زیادی از آنان در آن محل بودند، و در زی یک بازرگان درآمد.[۷۸] عبدالله پیش از وفاتش در حدود سال ۲۱۲ / ۸۲۷-۸۲۸،[۷۹] پسر خود، احمد، را به جانشینی برگزید. بعد از احمد، که بنا بر روایات اسماعیلی همانا مؤلف رسالات معروف اخوان الصفا است، به ترتیب پسرش حسین و سپس پسرِ پسرش، عبدالله (علی)، که سعید نیز نامیده می‌شده است، جانشین او گشته‌اند. و این سعید است که بعدها به عبیدالله المهدی معروف

گشته است. عبیدالله در ۲۵۹ یا ۲۶۰ / ۸۷۳ـ ۸۷۴ متولّد شد، و هشت ساله بود که پدرش درگذشت (حدود ۲۶۸ / ۸۸۱ـ ۸۸۲).[۸۰] درواقع، عبیدالله سالهای زیادی را تحت حمایت و سرپرستی عمو و پدرزن آیندهٔ خود، محمّد بن احمد، معروف به سعیدالخیر والحکیم با کنیهٔ اضافی ابوالشلغلغ (یا ابوالشلعلع)، به سر برد. روشن نیست که آیا محمّد بن احمد، خود، در این میان رهبری نهضت را به دست داشته است یا نه.[۸۱] اما، روایت شده است که پیش از آنکه عبیدالله زمام رهبری را به دست گیرد، عمویش، محمّد، چند بار به عبث تلاش کرده بود که مقام رهبری را برای پسران خود که همگی آنها پیش از وقت درگذشتند غصب کند.[۸۲]

در اینجا لازم است یادآور شویم که مسئلهٔ شجره نسب خلفای فاطمی هستهٔ اصلی مشاجرات و مباحثانی چند بوده است، و برخی از آنها به نظر می‌آید که هیچ وقت راه حل رضایتبخش نداشته باشند. بر حسب اعتقاد رسمی بعدی، نیاکان خلفای فاطمی امامان اسماعیلی از نسل محمّد بن اسماعیل بوده‌اند. اما، منابع اسماعیلی از ذکر نام این امامان مستور که حلقه‌های رابطی میان عبیدالله (عبدالله) و محمّد بن اسماعیل بن جعفر بوده و در گمنامی و اختفا می زیسته‌اند خودداری ورزیده‌اند. در حقیقت، نام اینان در قدیمیترین مآخذ اسماعیلی که تا این زمان به دست آمده، نیامده است. ایوانوف این سکوت را منعکس سازندهٔ تعصّب اسماعیلیان در برابر «منکشف ساختن آن کسان که خداوند مستور می‌داشته است» می‌داند.[۸۳] درنتیجه، در میان اسماعیلیان دربارهٔ نام این امامان مستور، تعدادشان، توالیشان، و نسبشان با وجود روایت سنتی فاطمی در این باره که آنها را محمّد بن اسماعیل، عبدالله بن محمد، احمد بن عبدالله، حسین بن احمد، و عبیدالله (عبدالله) بن حسین می‌داند، اختلافاتی پیدا شده است.[۸۴] این دشواریها را این واقعیت شدت بخشیده است که اجداد فاطمیان که راهبری نهضت اسماعیلی را بر عهده داشتند برای مخفی نگه داشتن هویت خود، نامهای مستعاری را به کار می‌بردند؛ در همان حال که دشمنان آنها نسبنامه های غیرعلوی برای سلسلهٔ فاطمیان می‌ساختند.

خلفای فاطمی با امتناع مصرانه شان از انتشار نسبنامه‌ای رسمی به روشن ساختن قضیه کمکی نکردند. عبیدالله (عبدالله) تنها خلیفه از میان آنان است که چنین کوششی به خرج داد، ولی او نیز فقط بر ابهام قضیه افزود. وی در نامه‌ای که به جماعت اسماعیلیان یمن نوشته، و بعدها جعفربن منصور الیمن آن را از روی حافظه بازنویسی کرده است، نسب خلفای فاطمی را شرح می‌دهد، و نام امامان مستور را به

طریقی که مایل بوده شناخته شوند افشا می‌سازد. وی با اعلام اینکه علی بن حسین بن احمد بن عبدالله بن جعفر الصادق است، برای خویشتن نسب فاطمی ادعا می‌کند. امّا غریب اینجاست که وی به جای آنکه نسب خود را به اسماعیل بن جعفر و پسرش محمّد بن اسماعیل برساند، ارشدترین پسر بازماندهٔ امام جعفر صادق [ع]، یعنی عبدالله، را نیای خود به حساب می‌آورد و او را صاحب الحق، یعنی وارث قانونی امام جعفر صادق [ع]، می‌شمارد.[۸۵] ما باز هم دربارهٔ این نامهٔ بسیار مهم سخن خواهیم گفت. در حال حاضر همین کافی است که بیفزاییم بنابر گفتهٔ عبیدالله مهدی، عبدالله بن جعفر از باب تقیّه خود را اسماعیل بن جعفر خوانده است. و بر همین منوال، همهٔ جانشینان او نام محمّد بر خود نهاده‌اند. با اینهمه توضیح و توصیف عبیدالله دربارهٔ نسب خویش، صحت و ثقت آن هر چه می‌خواهد باشد، جانشینان او این نسب را به عنوان نسبنامهٔ رسمی خلفای فاطمی در نهایت کلمه نپذیرفتند.

چنانکه پیش از این یادآور شدیم، یک روایت ضد اسماعیلی هم از رویدادها و نسبنامهٔ فاطمیان در دست است که ریشهٔ آن به ابن رزام می‌رسد که گویا به بعضی از منابع قدیمی اسماعیلی دسترسی داشته است. اصل رسالهٔ جدلی ابن رزام گم شده، امّا گزیده‌هایی از آن در بعضی از آثار بعدی باقی مانده است. ابن الندیم در کتاب الفهرست خود، که فهرستنامه مشهوری از کتابهای عربی است و در ۳۷۷ / ۹۸۸ نوشته شده، مستقیماً از آن نقل قول کرده است.[۸۶] بالاتر از همه، در یک کتاب ضد اسماعیلی دیگر نیز که در حدود سال ۳۷۰ / ۹۸۰ به وسیلهٔ شریف ابوالحسین محمّد بن علی، معروف به اخو محسن، یکی از علویان دمشق و از اعقاب محمّد بن اسماعیل نوشته شده، به‌تفصیل از کتاب ابن رزام استفاده شده است.[۸۷] اخو محسن که در حوالی سال ۳۷۵ / ۹۸۵ ـ ۹۸۶ درگذشته، از جدلیان دینی و یکی از اولین نسبنامه‌نویسان آل علی بوده است. کتاب وی، که مشتمل بر بخشهای تاریخی و عقیدتی بوده، مانند کتاب ابن رزام گم شده است، امّا بخشهای عمده‌ای از آن را تاریخنگاران مصری، النویری (فت ۷۳۲ / ۱۳۳۲)[۸۸] و ابن الدواداری، در وقایعنامه‌ای که در ۷۳۶ / ۱۳۳۵ به پایان رسیده است[۸۹]، و مقریزی (فت ۸۴۵ / ۱۴۴۲)،[۹۰] نخستین مرجعی که فاش می‌سازد منبع عمدهٔ اخو محسن همانا ابن رزام بوده است و سپس این هر دو را به عنوان نویسندگان غیرقابل اعتمادی مردود می‌شمارد، برای ما محفوظ داشته‌اند. به نامعتمد بودن ابن رزام تاریخنگار معاصر وی، مسعودی، نیز قبلاً اشاره کرده بوده، و نام او را در زمرهٔ نویسندگان ضدقرمطی آورده

است.[۹۱] شرحی که ابن رزام ـ اخو محسن دربارهٔ اسماعیلیان آورده‌اند به قصد بی‌اعتبار ساختن کل نهضت است، و این شرح مبنای همهٔ نوشته‌های بعدی اهل تسنن در باب این موضوع است.[۹۲] این شرح حتی بر بیانیهٔ معروف ضد فاطمی نیز، که در بغداد در ۴۰۲ / ۱۰۱۱ از سوی عده‌ای از علویان و فقیهان انتشار یافت، تأثیر گذاشته است.[۹۳] این بیانیه که به فرمان خلیفهٔ وقت عباسی، القادر بالله (۳۸۱ ـ ۴۲۲ / ۹۹۱ ـ ۱۰۳۱)، صدور یافت انتساب خلفای فاطمی را به خاندان علی [ع] رد می‌کرد. خلاصهٔ کلام آنکه این شرح روایت استاندارد ظهور اسماعیلیه شد و، با این کیفیّت مورد قبول اکثریت شرقشناسان قرن نوزدهم و محققان نامداری چون دو ساسی و دو خویه نیز قرار گرفت.

موهنترین و، در عین حال، پردوامترین جنبهٔ داستانی که ابن رزام و اخو محسن پرداخته بودند، این ادعا بود که مؤسس نهضت اسماعیلیه و نیز جد خلفای فاطمی مردی غیر علوی به نام عبدالله بن میمون القداح بوده است. به موجب این ادعا، میمون القداح از پیروان ابوالخطاب بود، و فرقه‌ای را بنیان گذاشت که میمونیّه نامیده می‌شد. وی، در عین حال، از شاگردان بردیصان نیز بود؛ و این بردیصان رئیس بدعتگذاران ادسا (رها) و ثنوی مذهب و مؤسس فرقه گنوسی مسیحی دیصانیّه بود که در اوایل قرن سوم میلادی درگذشت.[۹۴] این امر روشن می‌سازد که چرا در برخی از منابع بعدی، به تبعیّت از اخومحسن، میمون را پسر دیصان قلمداد کرده‌اند، و در بیانیهٔ بغداد از دیصان بن سعید نامی به عنوان جد خلفای فاطمی اسم برده شده است. پسر میمون، عبدالله، أدعای پیامبری کرد، و از ادعای خود با شعبده و نیرنگ دفاع کرد. وی نهضتی به راه انداخت و نظامی از عقاید بنیاد گذاشت که شامل هفت مرحله می‌شد و، در نهایت، به هرزگی و افسارگسیختگی و بی‌خدایی می‌رسید؛ او چنان وانمود می‌کرد که به نام محمّد بن اسماعیل که مهدی منتظر است دعوت می‌کند. عبدالله، در اصل، از مردم نواحی اهواز بود، امّا بعداً از ترس شیعیان و معتزلیان به عسکر مُکْرَم[۹۵] و سپس به بصره رفت و در این هزیمتها و سفرها یکی از یارانش، به نام حسین اهوازی، همراه او بود. در بصره، وی به خاندان عقیل بن ابیطالب، از بنی‌هاشم، پناه برد. سپس به سلیمه گریخت و در آنجا تا زمان مرگش که اندکی بعد از سال ۲۶۱ / ۸۷۴ رخ داد، در اختفا باقی ماند. وی از سلمیّه داعیانی به عراق فرستاد، و یکی از آنان مردی را به نام حمدان قرمط به کیش جدید درآورد. پس از عبدالله پسرش، احمد، جانشینش شد، و سپس، اعقاب احمد امر دعوت را به عهده گرفتند و آن را در نواحی جدید گسترش دادند، زیرا داعیان آنها را می‌بینم که در عراق، یمن، بحرین،

ری، طبرستان، خراسان، و فارس مشغول فعالیت هستند. سرانجام، یکی از جانشینان قداحیِ عبدالله، به نام سعید بن حسین، به مغرب در شمال افریقا رفت و سلسلهٔ فاطمیان را بنا نهاد. وی ادعا کرد که از اعقاب محمّد بن اسماعیل است، و خویشتن را عبیدالله مهدی خواند.

این چکیدهٔ چیزی است که اخو محسن و مأخذ او، ابن رزام، در باب ابن القداح و اصل اسماعیلیه گفته‌اند. اخو محسن در کتاب خود مطالبی هم در باب معتقدات اسماعیلیان آورده است. مثلاً وی مطالب مفصلی از یک کتاب اسماعیلی که ادعا می‌کند نامش کتاب السیاسه بوده است،[۹۶] دربارهٔ روشهایی که داعیان اسماعیلی برای جلب نوکیشان به کار می‌برده و درجات مختلفی را که برای تشرّف و وارد ساختن آنها به مذهب اسماعیلی رعایت می‌کرده‌اند نقل کرده است. ابن الندیم هم ادعا دارد که چنین آثاری از اسماعیلیان در توصیف مراحل و درجاتی که نوکیش می‌بایست به ترتیب از آنها بگذرد دیده است.[۹۷] امّا سنت اسماعیلی از این کتاب فقط از طریق مجادلات دشمنان فرقهٔ اسماعیلی آگاهی دارد،[۹۸] و به نظر می‌رسد این کتاب، برپایهٔ آنچه اخو محسن نقل کرده، از روی بدخواهی جعل شده است.[۹۹] با وجود این، بخش عقیدتی کتاب اخو محسن محتوی برخی نکات صحیح و درست نیز هست؛ هر چند نسبت دادن هرزگی و لجام گسیختگی و بیدینی به پیروان فرقهٔ اسماعیلیه امری بکلی بی‌اساس و پوچ است. مثلاً نظریه دربارهٔ امامت، آنچنانکه وی وصف کرده است، تقریباً به طور کامل با عقیده‌ای که قمی و نوبختی به قرمطیان نسبت داده‌اند تطبیق می‌کند. اخو محسن از همان سلسلهٔ هفت امامی نام می‌برد که با علی بن ابیطالب [ع] آغاز می‌شود و با محمّد بن اسماعیل پایان می‌پذیرد، و می‌گوید که امام هفتم قائم منتظر است. اما، وی نیز با برشمردن علی [ع] به عنوان امام اول با همان مشکلی روبه رو می‌شود که ملل و نحل نویسان امامی روبه رو بوده‌اند، و مانند آنها می‌گوید که عده‌ای نام اسماعیل را در زمرهٔ امامان آورده و عده‌ای نیاورده‌اند. خبر مهم دیگر در کتاب اخومحسن اشارهٔ او به انشقاقی است که در نهضت اسماعیلی، بر اثر برخی تغییرات عقیدتی، رخ داده است. وی در ارتباط با این مسئله می‌نویسد که دربارهٔ محمد بن اسماعیل تغییر عقیده‌ای صورت گرفت. زیرا آنان نخست می‌خواستند که مردم او را به عنوان امام ـ مهدی بشناسند، امّا بعداً یکی از اعقاب عبدالله بن میمون القداح را، که اخلاف او در مغرب، مصر، و شام حکومت راندند، جایگزین او ساختند.[۱۰۰]

پیشرفتهای جدید در پژوهشهای اسماعیلی، در واقع، نشان داده است که شرح ابن رزام و اخومحسن دربارهٔ اسماعیلیه، صرف نظر از نیات دشمنانه و اتهامات باطلشان، روشنی ارزشمندی بر آغاز کار اسماعیلیان می‌افکند. این شرح، گذشته از آنکه نکات درست عقیدتی در بردارد، منبع عمدهٔ اطلاع ما نیز از تاریخ نهضت اسماعیلی در نیمهٔ دوم قرن سوم / نهم است. امّا آن بخش از روایت ابن رزام ـ اخومحسن که ابن القداح را مؤسس نهضت اسماعیلیه و جد عبیدالله قلمداد کرده است، به نظر می‌آید از احساسات ضد اسماعیلی شدیدی تأثیر برداشته است. نوبختی و قمی، و نیز مراجع قدیمی مهم متعدد دیگر همچون طبری (فت ۳۱۰ / ۹۲۳) و عریب بن سعد (فت ۳۷۰ / ۹۸۰)، در گزارشهای خود دربارهٔ اسماعیلیه از ابن القداح نامی به میان نیاورده‌اند، و نیز در بیانیه‌ای که در بغداد به سال ۴۰۲ / ۱۰۱۱ بر ضد فاطمیان نوشته‌اند از او اسمی برده نشده است. لوئی ماسینیون، محمّد قزوینی، و برنارد لویس نخستین محققان جدیدی هستند که شرح واقعی زندگی ابن القداح و پسرش، عبدالله، را روشن ساختند.[۱۰۱] اما، این ایوانوف بود که مفصلترین تحقیق را دربارهٔ هویت این افراد برپایهٔ منابع و مآخذ مختلف شیعیان دوازده امامی به عمل آورد.[۱۰۲] در حقیقت، ایوانوف برای رد بطلان آنچه وی «افسانهٔ ابن القداح» می‌نامید، افسانه‌ای که به نظر او احتمالاً ابن رزام از خویشتن برساخته بود، از هیچ کوششی دریغ نورزید.[۱۰۳]

میمون بن الاسود القدّاح المکّی، از موالی بنی مخزوم و از ساکنان مکّه، حقیقتاً از شاگردان امام محمّد باقر [ع] بود و از آن امام چندین حدیث روایت کرده است. پسر میمون، عبدالله، که زمانی در نیمهٔ دوم قرن دوم / هشتم درگذشته، از اصحاب امام جعفر صادق [ع] و راوی احادیث بیشماری از آن حضرت بوده است. احتمال دارد که این قداحیان از املاک امامان در مکه نیز نگهداری می‌کرده‌اند. اما، به هر حال، ابن القداح و پسرش، عبدالله، در نوشته‌های شیعیان دوازده امامی از محدثان مورد احترام حجاز محسوب می‌شوند،[۱۰۴] نه خوزستانیانی که پیرو دیصانیّه و لذا بردیصانی باشند. بنابراین، دانستن اینکه ابن رزام چرا ابن القداحی را که در قرن دوم / هشتم می‌زیسته، چندین دهه بعد از مرگ او، به عنوان بنیانگذار نهضتی که در قرن سوم / نهم پیدایش یافته برگزیده است، حائز اهمیت است. دسترسی به منابع اسماعیلی در روزگار جدید، این امکان را فراهم ساخته است که به این پرسش پاسخی در خور داده شود.

چنانکه یادآوری کردیم، رهبران اولیهٔ نهضت اسماعیلی در اختفای کامل

می‌زیستند، و هویت خویش را، برای آنکه گرفتار آزار و تعقیب دشمنان نشوند، پنهان می‌داشتند. عبیدالله (عبدالله)، در نامه‌ای که به اسماعیلیان یمن نوشته است، می‌گوید که در حقیقت امامان راستین بعد از امام جعفر صادق [ع] نامهایی غیر از اسم واقعی خویش برگزیده بودند، و خویشتن را مبارک، میمون، و سعید می‌خواندند.[۱۰۵] اکنون روشن شده است که مبارک لقب اسماعیل بن جعفر و، بنابر نوشته‌های متعدد اسماعیلی و غیراسماعیلی، سعید هم اسم مستعار عبیدالله قبل از ظهورش در شمال افریقا بوده است. اکنون، اگر بتوان نشان داد که میمون کنیهٔ محمّد بن اسماعیل بوده است، افسانهٔ عبدالله بن میمون حلّ می‌شود. در نامهٔ عبیدالله بدین نکته تلویحاً اشاره شده است.[۱۰۶] نیز گزارشی از قرن ششم / دوازدهم،[۱۰۷] که در آن محمد بن اسماعیل امام میمونیّه خوانده شده، فرقه‌ای که به گفتهٔ ابن رزام مؤسس آن میمون القداح بوده است، چنان استنتاجی را به ذهن متبادر می‌سازد. پس، به احتمال قوی، میمونیّه، مانند مبارکیّه، می‌بایست از نامهای اصلی اسماعیلیه قدیم بوده باشد؛ و در این مورد، در نسبت به لقب محمّد بن اسماعیل، چنان نامگذاری شده بوده است.

گذشته از این، رسالهٔ خلیفهٔ چهارم فاطمی، معزّ، که در ۳۵۴ / ۹۶۵ نوشته شده و به داعی کل سند، حَلَم (جَلَم) بن شیبان فرستاده شده است، نیز در دست است.[۱۰۸] این سند، که شاید قدیمیترین ردیّهٔ رسمی افسانهٔ ابن القداح باشد، نسب علوی خلفای فاطمی را مجدداً تایید می‌کند، و بیان می‌دارد که چون دعوت به نام محمّد بن اسماعیل گسترش یافت عباسیان به جست و جوی کسی که پیشوایی دعوت به نام او بود برآمدند. از این رو، امامان مستوری جستند، و داعیان برای حفظ و در امان داشتنشان آنها را به نامهای مستعار نامیدند و به عنوان مثال، عبدالله، فرزند و جانشین محمّد بن اسماعیل، را فرزند میمون القداح خواندند. رسالهٔ یاد شده به ما می‌گوید این امر حقیقت داشت، زیرا عبدالله فرزند میمون النقیبه و القادح زند الهدایه بود. نامهایی از این قبیل بر امامان بعد از عبدالله نیز، بنابر دستور ائمه به داعیانشان، نهاده شده بوده است. اما، بعداً این نامهای رمزی به کسانی که از معنای واقعی آنها خبر نداشتند رسید و آنها را به اشتباه افکند، و آنان نیز مایهٔ گمراهی دیگران شدند. محتوای این رساله را سند قدیمی دیگری که در یکی از کتابهای قاضی نعمان باقی مانده است تأیید می‌کند. این سند گزارشی است از گفت و گویی میان معزّ، خلیفهٔ فاطمی، و رسولانی که از سوی یکی از دعات از سرزمینی دوردست به نزد او فرستاده شده‌اند.[۱۰۹] در این مجلس گفت و گو، که در حوالی سال ۳۴۸

/ ۹۵۹ـ ۹۶۰ تشکیل شده است، خلیفهٔ فاطمی بار دیگر بیان می‌دارد که میمون و قداح نامهای مستعار امامان راستین از خاندان پیامبر [ص] بوده است. به سخنی کوتاهتر، معزّ تأیید می‌کند که عبدالله بن میمون القداح نام رمزی عبدالله، فرزند محمّد بن اسماعیل؛ یعنی همان امام مستوری بوده است که فاطمیان او را جد خود می‌شمردند. از این رو، جای شگفتی نیست اگر این عبدالله بن محمّد فاطمی، که به طریق رمز و استعاره عبدالله بن میمون خوانده می‌شده است، تصادفاً یا از روی عمد، با عبدالله بن میمون القداح، از محدثان قدیم شیعی، اشتباه گرفته شده باشد.

سرانجام، جالب توجه است که شیوهٔ نگرش سنّت اسماعیلی را به ابن القداح مورد بررسی قرار دهیم.[۱۱۰] قدیمیترین منابع اسماعیلی اصلاً و ابداً از ابن القداح و پسرش، عبدالله، ذکری به میان نمی‌آورند. بعداً، پس از آنکه روایت ابن رزام پرداخته می‌شود، د رمرام وعقیدهٔ رسمی فاطمی، همه جا و همیشه، وجود هرگونه رابطه‌ای میان این قداحیان و جنبش اسماعیلی انکار می‌شود. مع‌هذا، در زمان خلافت معزّ، در بعضی از حوزه‌های اسماعیلی پیرو او، از موضع رسمی انحراف جسته و اعتقاد می‌ورزند که پیشوایی نهضت پس از محمّد بن اسماعیل به عبدالله بن میمون القداح و اخلاف قداحی او رسیده است، امّا بعداً این سمت به ذریهٔ محمّد بن اسماعیل تفویض گشته است و آنان به عنوان خلفای فاطمی به حکومت رسیده‌اند.[۱۱۱] امّا چنانکه گذشت، معزّ لازم دید که به رد نظریات این گروه از اسماعیلیان مخالف شرقی بپردازد. به نظر می‌آید که این گروه از اسماعیلیان تحت تأثیر دسته‌های قرمطی، که اصرار داشتند پس از محمّد بن اسماعیل کسی را به امامت نپذیرند، قرار گرفته بوده‌اند. اندک زمانی بعد، یعنی در حوالی آغاز قرن پنجم / یازدهم، حمیدالدین کرمانی، یکی از دانشمندترین داعیان اسماعیلی، در یکی از آثار خود به ردّ نسب قداحی خلفای فاطمی پرداخت. حمیدالدین رسالهٔ کوچکی در ردّ نظریات یکی از ائمهٔ زیدی، یعنی مؤید بالله احمد بن الحسین بن هارون البُطحانی الهارونی (۳۳۳ـ ۴۱۱ / ۹۴۴ـ ۱۰۲۰) نوشت که بر خلیفه فاطمی، الحاکم بامر الله، به خاطر ادعای امامت تاخته و ابن القداح را به عنوان نیای فاطمیان پذیرفته بود.[۱۱۲] در حدود همان زمان عقاید و اندیشه‌های فوق‌العاده بغرنج و اغلب متضادی دربارهٔ ابن القداح در نوشته‌های دینی دروزیان، که از اسماعیلیه جدا شده بودند، ظاهر شد. به موجب این عقاید و اندیشه‌ها،[۱۱۳] هفت امام مستور وجود داشت که همگی علوی اصیل نبودند. عبدالله بن میمون القداح که احتمالاً نسب علوی داشت و از دستیاران و نیز اساس محمّد بن اسماعیل، هفتمین ناطق،

محسوب می‌شد، خود نیز جد عده‌ای از جانشینان بعدی وی، از جمله عبیدالله، بود. اما، دومین خلیفهٔ فاطمی از اعقاب اصیل محمّد بن اسماعیل بود. ابن رزام قبلاً گفته بود که دومین خلیفهٔ فاطمی پسر عبیدالله نیست.[۱۱۴] بنابراین، وی تلویحاً بیان کرده بود که تنها امامان مستور و عبیدالله از اعقاب میمون القداح بودند، بی آنکه نسب دومین خلیفه فاطمی، القائم، را روشن سازد.

این اندیشه که قائم، پسر عبیدالله (عبدالله) المهدی نیست، در آثار اسماعیلی بعضی از داعیان یمنی که بعد از دورهٔ فاطمی نوشته شده است از نو دیده می‌شود. این داعیان نقشی مصالحه‌آمیز برای قداح و پسرش قائل بودند. خطّاب بن حسن الهَمْدانی (فت ۵۳۳ / ۱۱۳۸) در کتاب سرّی خود، غاية المواليد، در جست و جوی اقامهٔ یک سابقهٔ تاریخی در پشتیبانی این عقیده است که وقتی امام بر حقی به سن بلوغ نرسیده باشد، وجود یک جانشین و ولی برای او لازم است ـ در اینجا امام صغیر مورد نظر، طیّب، فرزند امام مستعلوی، آمر، است. وی می‌گوید که اسماعیل بن جعفر پسر و وارث صغیر خود، محمد، را به قیمومت ابن القداح که حجت او بود سپرد.[۱۱۵] محمّد، پس از آنکه به سن بلوغ رسید، مسئولیتها و وظایف خویش را بر عهده گرفت، و امامت در نسل او از پدر به پسر انتقال یافت تا اینکه به علی بن حسین بن احمد بن عبدالله بن محمّد بن اسماعیل رسید. باید یادآور شویم که خطّاب بن حسن الهمدانی، در اینجا، علی بن حسین را به عنوان امام مستور چهارم، پس از توالی متداول سه گانهٔ اول، آورده است، و می‌گوید که این امام، قبل از مرگش که در هنگام رفتن به مغرب اتفاق افتاد، مسئولیت کار دعوت را به عنوان ودیعه‌ای به حجت خویش، سعید، معروف به المهدی، سپرد. بعدها مهدی، که نسبت خود او مشخص نشده، ودیعه‌ای را که به او سپرده شده بود، به صاحب مستقر بر حق آن، محمّد بن علی القائم، مسترد داشت و امامت در ذریهٔ او ادامه یافت. امکان ندارد که بتوان حقیقت تاریخی این گفتارهای مهم را، که برای اولین بار در ادبیات اسماعیلیان مستعلوی آمده است، ارزشیابی کرد. تنها کافی است تذکر داده شود که خطّاب در شور و شوق واضح خود، برای اثبات این نکته که عبیدالله (عبدالله)، که بنابر روایت او می‌بایست پسر علی بن حسین باشد، جانشین موقت خلیفهٔ دوم فاطمی بوده است نه امام واقعی و پدر او، این حقیقت را نادیده گرفته است که علی، بغیر از سعید و عبدالله، یکی از نامهای دیگر خود عبیدالله بوده است. خطّاب قضیهٔ قداح و عبیدالله را دلیلی کافی می‌داند بر آنکه حجت یک امام صغیر می‌تواند موقتاً وظیفهٔ امامت را بر عهده گیرد. بر همین نهج، معاصر جوانتر

خطّاب و دومین داعی یمنی، ابراهیم بن حسین الحامدی (فت ۵۵۷ / ۱۱۶۲)، به اختصار، از عبدالله بن میمون به عنوان قیم و سرپرست امام محمد بن اسماعیل نام می‌برد. وی می‌افزاید که محمّد بن اسماعیل را پسرش، عبدالله بن محمد، جانشین شد.[۱۱۶] اما، وی عبیدالله را پدر دومین خلیفهٔ فاطمی می‌شمارد، و از او به صورت محمّد بن عبدالله المهدی نام می‌برد. تفاوتها و ناهمخوانیهای میان روایت خطاب و روایت رسمی فاطمیان، از توالی امامان مستور سه قرنی بعد، برای داعی ادریس، آن مرد دانشمند، سردرگم کننده از آب درآمد، چرا که وی ابن القداح و پسرش را سرپرست و حجت امامان متوالی، یعنی اسماعیل بن جعفر، محمد، عبدالله، و احمد می‌شمارد.[۱۱۷] وی در کتاب تاریخی خود، عیون الاخبار، همان روایت رسمی فاطمیان را انتخاب می‌کند که به موجب آن امامان حسین بن احمد، عبیدالله المهدی، و قائم از یک نسب ونسلند. امّا در کتاب باطنی خود، زهر المعانی، می‌کوشد تا این روایت رسمی را با اندیشه‌های خطاب، که بدقت آنها را دنبال می‌کند. تطبیق دهد. شرحی که از این تطبیق نتیجه می‌شود واقعاً مبهم و گیج کننده است.[۱۱۸]

شواهد اسماعیلی و غیراسماعیلی که در دست است به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که عبیدالله (عبدالله) المهدی پدر قائم نبوده است؛ همچنانکه این شواهد نسب قداحی خلفای فاطمی را تأیید نمی‌کند. در میان مراجع جدید، ایوانوف خستگی ناپذیرانه کوشید تا نشان دهد که میان دو محدث شیعی، ابن القداح و پسرش، و نهضت اسماعیلی هیچ گونه رابطه‌ای وجود نداشته است. از سوی دیگر استرن، به پیروی از حدسیات قبلی علاّمهٔ قزوینی، بر این عقیده است که اساس داستان میمون و عبدالله را باید در نقشی که بعضی از اعقاب آنان در نهضت اسماعیلی در قرن سوم / نهم داشته‌اند جست و جو کرد.[۱۱۹] تعبیر برنارد لویس نیز در این باره وجود دارد. وی دست داشتن میمون و پسرش را، که غیرعلوی بودند، در جنبش اولیّهٔ اسماعیلی، به عنوان یک حقیقت تاریخی می‌پذیرد.[۱۲۰] لویس عمدتاً با اعتماد بر پندارهایی که در نوشته‌های مقدس دروزیان آمده است، و غایة المواليد، و با تأکید بر اهمیت ابوّت روحانی و تمایز میان امامان مستقر و مستودع در کیش اسماعیلی، بر این عقیده است که در دورهٔ ستر در حقیقت دو سلسله از امامان وجود داشته است. بر پایهٔ این تفسیر ابن القداح داعی کل و قیّم محمّد بن اسماعیل بوده است؛ و عبدالله بن میمون، که در نقش داعی کل جانشین پدرش شده، امامت را به ودیعت دریافت داشته است و آن را به اعقاب خود، تا برسد به عبیدالله المهدی، سپرده است. اینان، امامان مستودع و دارای اصل قداحی بودند، ولی پیوند روحانی با علویان داشتند. امّا سلسلهٔ

دومی از امامان مستور، شامل امامان مستقر از خاندان علی [ع] وجود داشت که با محمّد بن اسماعیل شروع می‌شد و به دومین خلیفهٔ فاطمی، قائم، پایان می‌پذیرفت، و با خلافت وی امامت به فاطمیان عودت داده شد. به عبارت دیگر، لویس، در همان حال که برای عبیدالله نسبی قداحی قائل می‌شود، قائم و جانشینان او را نیز فاطمیان واقعی و اصیل می‌داند. این نظریهٔ جالب را با اختلافات اندکی، عده‌ای دیگر از محققان معاصر نیز پذیرفته‌اند؛[۱۲۱] هر چند این نظریه نیز کمبودهای خاص خود را دارد.[۱۲۲] و بالاخره ما، در اینجا، باید بار دیگر از فرضیهٔ همدانی، و دو بلوا، که پیش از این ذکر کردیم، یادی کنیم. این دو استدلال می‌کنند که روایت رسمی مربوط به شجره نسب امامان مستور و خلفای فاطمی، در حقیقت، با ترکیب و تلفیق دو سلسلهٔ موازی از اخلاف امام جعفر صادق [ع] ساخته شده است، یعنی از تلفیق اخلاف عبدالله بن جعفر و اسماعیل بن جعفر. به این ترتیب، نسبنامهٔ رسمی منعکس کنندهٔ صورت باز پرداختهٔ شجره نسبی است که عبیدالله مهدی، که از اعقاب عبدالله بن جعفر بود، مدعی داشتن آن بوده است.

اینک که به بحث خود دربارهٔ تاریخ اسماعیلیه در طی نیمه دوم قرن سوم / نهم باز می‌گردیم، باید یادآوز شویم که منابع عمدهٔ اطلاعاتی ما هنوز شرح ابن رزام و اخومحسن و نیز گفته‌های طبری دربارهٔ نهضت قرمطیان در عراق است. آنچه مسلم است پس از محمّد بن اسماعیل، این عبدالله و اخلاف او بودند که دعوت اسماعیلی را نخست از خوزستان و سپس از سلمیه سازمان دادند و هدایت کردند. دستگاه رهبری نهضت اسماعیلی اندکی پس از نیمهٔ قرن سوم / نهم، فعالیتهای خود را با فرستادن داعیان به نواحی مختلف، مخصوصاً به جنوب عراق و نقاط مجاور آن، که گروههای شیعی انقلابی قبلاً در آن نقاط موفقیتهایی کسب کرده بودند، شدت بخشید. ابن الندیم، به نقل از ابن رزام، می‌گوید که دعوت اسماعیلی در عراق به سال ۲۶۱ هجری، اندکی بس از رحلت امام یازدهم شیعیان دوازده امامی و غیبت امام دوازدهم آنها، سازمان گرفت. در همان سال، یا بنابر گفتهٔ اخومحسن، در سال ۲۶۴ / ۸۷۷ ـ ۸۷۸ بود[۱۲۳] که حمدان قرمط، پسر اشعث، به وسیلهٔ حسین اهوازی به کیش اسماعیلی گروانیده شد. این اعی نامبردار برای تبلیغ عقاید فرقهٔ اسماعیلیه به جنوب عراق گسیل شده بود. وی حمدان را، که از مردم سواد کوفه بود، در آنجا ملاقات کرد، و او را به کیش اسماعیلی رآورد.[۱۲۴] حمدان لقب قرمط (یا قرمطویه) داشت، و این لفظ را، که احتمالاً اصلی آرامی ارد، گونه گونه معنی کرده و توضیح داده‌اند؛ از آن جمله بعضی آن را به معنی کسی که

پاهای کوتاه یا چشمهای قرمز دارد گرفته‌اند.

حمدان دعوت اسماعیلی را در روستاهای پیرامون کوفه و در دیگر بخشهای جنوب عراق سازمان دارد، و داعیانی برای بخشهای عمده انتخاب کرد. دیری نگذشت که وی پیروان بسیاری یافت که آنان را، در نسبت به نام رئیسشان، قرمطی (جمعش قرامطه) می‌نامیدند. این اصطلاح برای شاخه‌های دیگری از نهضت اسماعیلیه که سازماندهندهٔ آنها حمدان نبوده نیز به کار گرفته شد. در آن زمان یک دعوت واحد اسماعیلی وجود داشت که از مرکز شام رهبری می‌شد؛ و حمدان، که پایگاه دعوت خود را در کلواذی، نزدیک بغداد، قرار داده بود مرجعیّت رهبران مرکزی را قبول داشت و با آنان در مکاتبه بود، ولیکن هویّت این رهبران همچنان پوشیده نگه داشته می‌شد. از عوامل عمده‌ای که در موفقیت سریع حمدان سهم بزرگی داشت، شورش زنج، یعنی بردگان سیاه شورشی بود که پانزده سال به طول کشید (۲۵۵ـ ۲۷۰ / ۸۶۹ـ ۸۸۳) و منطقهٔ جنوب عراق را دچار وحشت ساخت و توجه کارگزاران عباسی در بغداد را به خود معطوف داشت. تعداد قرمطیان عراق تا سال ۲۶۷ / ۸۸۰ بسیار زیاد شده بود، چنانکه حمدان موقعیت را برای پیشنهاد اتحاد با رهبر زنجیان، علی بن محمد زنجی، مناسب دید. امّا رهبر زنجیان که در اوج قدرت خویش بود این پیشنهاد را نپذیرفت.[۱۲۵] موفقیت سریع دعوت اسماعیلی در عراق از این واقعیت پیداست که از سال ۲۶۱ / ۸۷۴ـ ۸۷۵ به بعد، در حوادث و رویدادهای آن روزگار، مکرر به قرمطیان اشاره می‌شود. امّا فعالیتهای حمدان ممکن است پیش از این تاریخ، که قدیمیترین تاریخی است که در منابع ما ذکر شده است، شروع شده باشد؛ اگر چه محتمل است که آغاز این فعالیتها پیش از زمان خلافت معتمد (۲۵۶ـ ۲۷۹ / ۸۷۰ـ ۸۹۲) نبوده باشد. دلیل ما بر این امر آن است که عالم بزرگ امامیه، فضل بن شاذان نیشابوری که در ۲۶۰ / ۸۷۳ـ ۸۷۴ وفات یافته ردیّه‌ای بر قرامطه نوشته بوده است.[۱۲۶] جنبش انقلابی و مهدیگرایِ اسماعیلیان (قرمطیان)، بویژه در میان آن گروه از شیعیان امامی که بتدریج از گوشه‌گیری و خاموشی گزینی و عدم قدرت سیاسی تشیع امامیّه ناراضی شده بودند، موفقیت پیدا کرد. گذشته از این، با رحلت امام یازدهم در ۲۶۰ هجری، که جانشینی آشکار و در دسترس باقی نگذاشت، امامیان به تفرقه دچار شدند. پس، در چنین اوضاع و احوالی، مژدهٔ ظهور قریب الوقوع محمدبن اسماعیل، به عنوان مهدی موعود و مصلح دین و برقرار کنندهٔ عدالت، جاذبه آشکاری برای آنان نیز داشت. در نتیجه، بسیاری از امامیان ناخشنود جنوب عراق و مناطق دیگر به کیش

اسماعیلی گرویدند، و بر موفقیت نهضت اسماعیلی در نیمهٔ دوم قرن سوم / نهم به نحو چشمگیری افزودند.

دستیار عمدهٔ حمدان، و یکی از مشهورترین داعیان اولیهٔ اسماعیلی، شوهر خواهرش عبدان بود.[۱۲۷] عبدان که از استقلال عمل معتنابهی برخوردار بود، داعیان بسیاری در عراق، و احتمالاً در جنوب ایران و بحرین، نصب کرد که از آن جمله می‌توان از زکرویه بن مهرویه و ابوسعید جنّابی نام برد. قرمطیان چندین نوع مالیات می‌پرداختند، از آن جمله بود خمس، یعنی یک پنجم درآمد شخصی، که به نام قائم منتظر گرفته می‌شد. در ۲۷۷ / ۸۹۰ـ ۸۹۱، حمدان دارالهجره مستحکمی نزدیک کوفه برای قرمطیان تأسیس کرد که پناهگاهی برای مهاجرت و تجمّع آنان بود. باری، جنبش قرمطیان از چشم عباسیان، که پس از شورش زنجیان هنوز سلطهٔ خود را بر جنوب عراق باز نیافته بودند، همچنان به دور مانده بود. این تنها در ۲۷۸ / ۸۹۱ـ ۸۹۲، که طبری آن را سال تشدید فعالیت قرمطیان در سواد می‌داند، بود که عمال بغداد به خطر جنبش جدید، از روی گزارشها و اخباری که از کوفه می‌رسید، پی بردند.[۱۲۸] امّا اقدامی فوری بر علیه قرمطیان صورت نگرفت، و آنان نخستین قیام آشکار خویش را در ۲۸۴ / ۸۹۷ برپای داشتند. امّا خلیفهٔ پرتوان عباسی، معتضد (۲۷۹ـ ۲۸۹ / ۸۹۲ـ ۹۰۲)، نگذشت ناآرامیهای قرمطیان در عراق توفیقی به دست آورد، و سه شورشی را که در طی سالهای ۲۸۷ـ ۲۸۹ / ۹۰۰ـ ۹۰۲ از سوی آنان صورت گرفت بشدت سرکوب کرد. عقایدی را که حمدان و عبدان تبلیغ می‌کردند نمی‌بایست از آنچه از طرف نوبختی و قمی به قرمطیان نسبت داده شده، و روایت ابن رزام و اخومحسن آن را تأیید می‌کند، تفاوت فاحشی می‌داشته است. هیچ نشانه‌ای دال بر اینکه معتقدات قرمطیان عراق با معتقدات بقیهٔ قرمطیان (اسماعیلیان) اختلاف مهمی داشته است در دست نیست. جالب توجه است که یادآور شویم در هیچ یک از منابع قدیم اسماعیلی از حمدان و عبدان ذکری به میان نیامده است، و این را می‌توان به شکاف و شقاق بعدی آنها از رهبری مرکزی نهضت نسبت داد.

دعوت اسماعیلی در مناطق دیگر، غیر از عراق، در همان سالهای دههٔ ۲۶۰ / ۸۷۰ آغاز شد. دعوت جنوب ایران ظاهراً زیر نظر رهبران قرمطی عراق اداره می‌شد. ابوسعید حسن بن بهرام جنّابی که در جنابه (گناوه)، واقع در سواحل فارس، زاده شده و از عبدان تعلیم گرفته بود، در آغاز در آنجا فعالیت داشت و توفیق بسیاری به دست آورد.[۱۲۹] مأمون، برادر عبدان، به عنوان داعی در خود فارس گماشته شده بود، و اسماعیلیان آن

ناحیه، بنابر روایات موجود، در نسبت به وی مأمونیّه خوانده می‌شدند.[۱۳۰] دعوت در یمن، که به صورت یکی از پایگاههای عمده و مهم اسماعیلی طی یازده قرن اخیر باقی مانده است، از همان آغاز تحت نظر مستقیم رهبری مرکزی نهضت بود. قاضی نعمان گزینش و گسیل دو داعی معروف را به این گوشهٔ جنوب غربی شبه جزیرهٔ عربستان در ۲۶۶ / ۸۷۹ـ ۸۸۰، برای آغاز نهادن امر دعوت در آن ناحیه، به‌تفصیل حکایت کرده است.[۱۳۱] این دو علی بن فضل و ابوالقاسم حسن بن فرج (یا فرح) بن حوشب کوفی، معروف به منصور الیمن، بودند. ابن فضل مردی شیعی از مردم یمن بود و هنگامی که برای زیارت مشهد امام حسین [ع] به کربلا رفته بود به کیش اسماعیلی گروید. ابن حوشب نیز از یک خانوادهٔ معروف شیعی امامی بود. ابن فضل و ابن حوشب که می‌بایست مدتی با یکدیگر همکاری نزدیک داشته باشند، در ۲۶۸ / ۸۸۱ به یمن رسیدند و، به مناسب توفیقی که در ابتدای کار یافتند، در ۲۷۰ / ۸۸۳ آشکارا به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداختند. ابن حوشب فعالیتهای خود را از عَدْن لاعه، در نزدیکی جبل مَسْوَر، آغاز نهاد و در همانجا دارالهجره‌ای ساخت. ابن فضل ابتدا در جند مستقر شد، و مانند همکار خویش دارالهجره‌ای در آنجا بنیان نهاد. از این پایگاههای کوهستانی اسماعیلیان یمنی به درون نواحی اطراف نفوذ کردند، و این خط مشی و سیاستی بود که بعداً اسماعیلیان نزاری ایران و شام از آن استفاده کامل کردند. دعوت یمن پشتیبانی شدید قبایل را به خود جلب کرد، و با موفقیتی شگرف روبه رو شد. در ۲۹۳ / ۹۰۵ـ۹۰۶، هنگامی که ابن فضل صنعاء را گرفت، تقریباً همهٔ یمن در زیر سلطهٔ اسماعیلیان بود. امّا بعدها اسماعیلیان مجبور شدند در زیر فشار امامان زیدی، که در ۲۸۰ / ۸۹۳ دولتی برای خود در شمال یمن تشکیل داده بودند، بخش بزرگی از متصرفات خود را رها سازند. یمن، همچنین، پایگاه مهمی برای گسترش و صدور دعوت به نواحی مجاور همچون یمامه و سرزمینهای دوردست دیگر شد. در ۲۷۰ / ۸۸۳، ابن حوشب برادرزادهٔ خویش، هیثم، را به عنوان داعی به سند فرستاد، و از آنجا دعوت اسماعیلی به دیگر بخشهای شبه قارهٔ هند نیز گسترش یافت[۱۳۲] و، چنانکه خواهیم دید، داعی دیگری بعدها از یمن به مغرب رفت و زمینه را برای حکومت فاطمیان آماده ساخت.

در این میان، دعوت اسماعیلی به سال ۲۸۱ / ۸۹۴، و شاید هم زودتر در ۲۷۳ / ۸۸۶، در عربستان شرقی ظاهر شد. ابوسعید جنّابی پس از فعالیتهای آغازین خود در جنوب ایران از سوی حمدان به بحرین گسیل شد، و دعوت آنجا بر عهدهٔ او گذاشته شد.[۱۳۳]

اکثریت منابع به این امر اشاره کرده و نیز افزوده‌اند که پیش از رفتن ابوسعید بدانجا داعی دیگری به نام ابوزکریاء طمامی (یا ظمامی)، که ممکن است وی را ابن حوشب بدان دیار فرستاده بوده باشد، در آنجا خدمت می‌کرده است. ابوسعید، که به موقعش خود را از شرّ ابوزکریا رهانید، با دختر حسن بن سَنْبَر رئیس یکی از خاندان معتبر محلی، ازدواج کرد، و بسرعت عدهٔ زیادی از اعراب بدوی و ایرانیان ساکن آنجا بدو پیوستند و اسماعیلی شدند. ابوسعید تا سال ۲۸۶ / ۸۹۹ با کمکهای ذی‌قیمت قبیلهٔ ربیعی، از بنو عبدالقفس، بیشتر بحرین را به زیر فرمان خود درآورد، و نیز قطیف را در بخش ساحلی عربستان شرقی گرفته و وحشتی عظیم در بصره ایجاد کرده بود.[۱۳۴] در ۲۸۷ / ۹۰۰، قرمطیان بحرین نواحی اطراف هَجَر، پایتخت قدیمی بحرین و مقر حکمران عباسیان، را در زیر سیطرهٔ خود داشتند. خلیفه معتضد لشگری مرکب از دو هزار مرد، که عدهٔ زیادی سپاهی داوطلب نیز بدانان پیوسته بودند، به سرکوبی آنها فرستاد. امّا قوای عباسی شکست خورده بکلی تارومار شد. در حدود سال ۲۹۰ / ۹۰۳، سرانجام هَجَر پس از محاصره‌ای طولانی تسلیم شد. ابوسعید اینک پایگاه مرکزی خود را در الاحساء (الحسا) قرار داد، که بعداً در ۳۱۴ / ۹۲۶، پس از آنکه جانشین دوم ابوسعید قلعه‌ای مستحکم در آن محل بنا کرد، مرکز دولت قرمطیان بحرین شد. پس از آن، قرامطهٔ بحرین سلطهٔ خود را بر مناطق همجوار از جمله یمامه و عمان گسترش دادند.

در نتیجهٔ این اقدامات، ابوسعید دولتی پررونق بنیان گذاشت که تقریباً دو قرن دوام آورد و مایهٔ تهدید نه تنها عباسیان سنی مسلک، بلکه فاطمیان نیز شد. با آنکه دعوتی که ابوسعید برای آن تبلیغ می‌کرد آشکارا هیچ گونه برنامهٔ خاص اجتماعی نداشت، با وجود این به نظر می‌آید که اصول اشتراکی و مساواتخواهی در تشکیلات و سیاستهای دولت قرمطیان بحرین، بویژه در امر مالکیّت، کشت زمینهای زراعی، جمع‌آوری مالیات، توزیع هزینه‌های عمومی، و انواع و اقسام کمکهای دولتی به بینوایان و مستمندان، نقش مهم و اساسی داشته است. در رتق و فتق امور جامعه نیز ابوسعید و جانشینانش در تصمیمات عمده و مهم با شورایی که عقدانیّه نامیده می‌شد و مرکب از عده‌ای از رجال والامقام و نمایندگان خاندانهای صاحب نفوذ بود به رایزنی می‌پرداختند. توجه حکومت به بهبود و رفاه قرمطیان بحرین، و نظام اجتماعی خاصی که در آنجا برقرار شده بود، تحسین بسیاری از ناظران دقیق مانند ابن حوقل و بعداً ناصرخسرو را برانگیخت. ناصرخسرو از الاحساء در ۴۴۲ / ۱۰۵۱، هنگامی که هنوز قرمطیان محلی را در نسبت به

رئیس نخستینشان ابوسعیدیان می‌خواندند، دیدار کرد.[۱۳۵]

کیش اسماعیلی در بسیاری از نقاط غربی ـ مرکزی و شمال غربی ایران، در منطقه‌ای که جغرافی‌نویسان عرب آن را الجبال می‌خواندند، مانند ری، قم، کاشان، و همدان، نیز گسترش یافت. رهبران مرکزی نهضت اندک زمانی پس از سال ۲۶۰ هجری، آن هنگام که قرمطیان عراق تازه فعالیتهای خود را شروع کرده بودند، داعیانی به ناحیهٔ جبال گسیل داشتند و سپس کار دعوت خود را به خراسان و ماوراءالنهر کشاندند. مفصلترین شرح دربارهٔ این مرحله از دعوت قدیم اسماعیلی که نام داعیان عمده را تا دهه‌های آغازین قرن چهارم / دهم در بردارد، شرحی است که به وسیله خواجه نظام الملک، وزیر مشهور سلجوقیان که به دست نزاریان ایران در ۴۸۵ / ۱۰۹۲ به قتل رسید، روایت شده است.[۱۳۶] شرح نظام الملک، که دشمن بارز اسماعیلیان بود، و ظاهراً به نوشته‌های قدیمیتری همچون کتب ابن رزام و اخومحسن دسترسی داشت، در چند مأخذ دیگر که از همان منابع ضداسماعیلی بهره‌ور شده‌اند نیز آمده است.[۱۳۷]

در ناحیهٔ ری، که پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلی در منطقهٔ جبال بود، کار دعوت را مردی به نام خلف الحلّاج آغاز نهاد، و اسماعیلیان ری به نام او به خلفیّه معروف شدند. وی در روستای کُلَیْن (کُـلِین)، در ناحیهٔ پشاپویه (در حال حاضر فشافویه، واقع در جنوب تهران)، استقرار گزید، و مخفیانه به تبلیغ به نام قائم محمّد بن اسماعیل پرداخت. خلف فعالیت خود را تازه شروع کرده بود که شناسایی شد و در نتیجه مجبور گردید در ری اختفا گزیند؛ و در همانجا نیز درگذشت. سپس پسرش، احمد، جانشین او شد، و پس از احمد مهمترین شاگرد وی غیاث، که از مردم کُلین بود، ریاست دعوت را در جبال بر عهده گرفت. غیاث، که در علم حدیث و ادبیات عرب چیره‌دست بود، کتابی در باب اصطلاحات دینی به نام کتاب البیان نوشت[۱۳۸] و با سنیان محلی مباحثاتی کرد و شاگردانی از شهرهای قم و کاشان بدو گرویدند. سرانجام یکی از فقهای اهل تسنن، به نام زعفرانی، مردم ری را بر ضد او و اسماعیلیان شوراند، و غیاث را مجبور به فرار به طرف خراسان کرد. غیاث در مروالرود امیرحسین بن علی مروزی (مرورودی) را ملاقات کرد، و او را به کیش اسماعیلی درآورد. بسیاری از مردم در نواحی مجاور یعنی طالقان، مَیْمنه، هرات، غرجستان، و غور نیز بر اثر نفوذ این امیر قدرتمند، که بعدها خود یکی از داعیان اسماعیلی شد، به مذهب اسماعیلیه گرویدند. غیاث بعداً به ری بازگشت، و ابوحاتم احمد بن حمدان الرازی را که از دانشمندان پشاپویه بود به‌عنوان نایب خود

درآنجا منصوب ساخت. ابوحاتم الرازی بعداً رئیس داعیان ری شد، و به صورت یکی از مهمترین مراجع کیش قدیم اسماعیلی درآمد.[۱۳۹] غیاث در اوضاع و احوال نامعلومی ناپدید شد و ابوجعفر کبیر، از اخلاف خلف، جانشین او گشت. وی دچار مالیخولیا شد و ابوحاتم، با خلع او اینک پنجمین داعی کل ری و پیشوای دعوت در جبال گردید.

ابوحاتم پس از به دست گرفتن زمام امور فعالیتهای مربوط به امر دعوت را به نحو چشمگیری در دهۀ اول قرن چهارم / ۹۱۲ ـ ۹۲۳ گسترش داد، و داعیان متعددی به اصفهان، آذربایجان، طبرستان، و گرگان گسیل داشت. وی همچنین موفق شد که امیر احمد بن علی را، که در ۳۰۷ ـ ۳۱۱ / ۹۱۹ ـ ۹۲۴ بر ری حکومت داشت، به کیش اسماعیلی درآورد. در حوالی سال ۳۱۳ / ۹۲۵، پس از آنکه ری به دست سامانیان سنّی مذهب افتاد، ابوحاتم به طبرستان، منطقهٔ کوهستانی جنوب دریای خزر و مأمن و پناهگاه بسیاری از علویان که از سیاست عباسیان گریخته بودند، رفت. در آنجا وی به جانبداری از اسفار بن شیرویه (فت ۳۱۹ / ۹۳۱)، سردار دیلمی که دیری نگذشت که برای مدت کوتاهی فرمانروای طبرستان، ری، و گرگان و نقاط دیگر گردید، در مقابل امام زیدی محل، حسن بن قاسم ملقب به داعی صغیر، پرداخت.[۱۴۰] در ۳۱۶ / ۹۲۸ اسفار داعی صغیر را کشت و بسیاری دیگر از علویان را دستگیر کرد و به نزد امیر نصر دوم سامانی که اینک با وی از در دوستی و اطاعت درآمده بود فرستاد. ابوحاتم در گیلان و دیلم عدهٔ زیادی از جمله اسفار و سردار او، مرداویج بن زیار، (فت ۳۲۳ / ۹۳۵)، را به کیش اسماعیلی درآورد. مرداویج بعداً علیه اسفار شورش کرد، و سلسلهٔ آل زیار را در شمال ایران تأسیس کرد که پایتخت آن در ری قرار داشت. بنا بر گفتهٔ داعی اسماعیلی، الکرمانی، مباحثه معروف میان ابوحاتم با فیلسوف و پزشک نامدار، ابوبکر محمد بن زکریای رازی، در حضور مرداویج صورت گرفت.[۱۴۱] مرداویج در آغاز از ابوحاتم پشتیبانی می‌کرد،[۱۴۲] امّا بعداً سیاستی ضد اسماعیلی در منطقه زیر حکومت خود در پیش گرفت؛ و این امر شاید مولود آن بود که ابوحاتم تاریخی را برای ظهور مهدی پیش‌بینی کرده و این پیش‌بینی درست از آب درنیامده بود. درنتیجه، ابوحاتم، که اینک به ری بازگشته بود، ناچار به فرار به آذربایجان شد، و به حکمران محلی آنجا، مُفلح، پناه برد. پس از مرگ ابوحاتم که در ۳۲۲ / ۹۳۴ اتفاق افتاد، اسماعیلیان جبال دچار بی‌سامانی شدند تا اینکه سرانجام رهبری آنان به دست دو کس، یعنی عبدالملک کوکبی و اسحاق نامی، افتاد. کوکبی در گردکوه، پایگاه آیندهٔ نزاریان، استقرار جست، و اسحاق در ری باقی ماند. این اسحاق ممکن است همان

داعی معروف اسماعیلی ابویعقوب اسحاق بن احمد السجستانی باشد.

در دهۀ آخر قرن سوم / ۹۰۳-۹۱۳، ابو عبدالله خادم دعوت اسماعیلی را رسماً در خراسان آغاز کرد، و حال آنکه چنانکه می‌دانیم غیاث قبلاً به ابتکار خود تبلیغ دین اسماعیلی را در آن ایالت شروع کرده بود. احتمالاً در همان ایام احمد بن کیّال، که اصلاً از داعیان اسماعیلی بود، از نهضت اسماعیلی جدا شد و برای خویشتن ادعای امامت کرد. این عارف شیعی معماآمیز که بعضی از مراجع او را به اشتباه یکی از امامان مستور اسماعیلی پنداشته‌اند، در دورۀ سلطنت امیر نصر دوم سامانی (۳۰۱-۳۳۱ / ۹۱۴-۹۴۳) مورد عنایت دربار سامانیان قرار گرفت و پیروان زیادی در ماوراءالنهر پیدا کرد.[۱۴۳] باری، خادم به عنوان نخستین داعی کل خراسان در نیشابور استقرار گزید. در حدود سال ۳۰۷ / ۹۱۹، ابوسعید شعرانی، که از سوی عبیدالله المهدی مأموریت یافته بود، جانشین خادم شد. وی توانست چند تن از امرای لشگری ولایت را به دین اسماعیلی درآورد. رئیس بعدی دعوت در قسمت شمال شرقی ایران و مناطق پیوسته بدان همان حسین بن علی مروزی بود که، چنانکه در پیش یاد کردیم، غیاث او را به دین اسماعیلی درآورده بود. در زمان او بودکه مرکز محلی دعوت از نیشابور به مروروود منتقل گشت. حسین مروزی در تواریخ سلسلۀ سامانی مرد معروفی است.[۱۴۴] در دوران سلطنت امیر احمد بن اسماعیل (۲۹۵-۳۰۱/ ۹۰۷-۹۱۴)، وی سپهسالار لشکریان سامانی در سیستان (عربی، سجستان) بود. بعداً وی در هرات علیه نصر دوم، پسر و جانشین احمد، قیام کرد، امّا در ۳۰۶ / ۹۱۸ شکست خورد. حسین مروزی پس از آنکه مورد عفو قرار گرفت، مدتی در دربار سامانی به سر برد. آنگاه به خراسان بازگشت، و بعداً به عنوان داعی کل در آنجا منصوب گردید.

حسین مروزی در بستر مرگ محمّد بن احمد النسفی (یا نخشبی) را به جانشینی خود انتخاب کرد که فیلسوفی نامبردار از روستای بزده در حومۀ شهرک نخشب (عربی، نسف)، واقع در آسیای مرکزی، بود.[۱۴۵] این داعی که عموماً امتیاز وارد ساختن نوعی فلسفۀ نو افلاطونی را در اندیشۀ اسماعیلی به او نسبت می‌دهند، بزودی بنابر توصیۀ داعی ماقبل خود و برای بیرون آوردن برخی از بزرگان دربار سامانی در بخارا به کیش اسماعیلی. عازم ماوراءالنهر شد، و مردی را به نام ابن سواده که از اسماعیلیان پناهنده شده از ری بود به عنوان نایب خود در مرو رود باقی گذاشت. النسفی پس از توقفی کوتاه و بی‌نتیجه در بخارا به زادگاه خویش، نخشب، بازگشت، و از آنجا توفیق بیشتری برای

نفوذ به محافل درونی پایتخت سامانی پیدا کرد. وی چند تن از محارم امیر سامانی از جمله کاتب خاص وی، ابواشعث، را به کیش اسماعیلی درآورد. پس از آن النسفی به بخارا رفت و به دستیاری گرویدگان ذی نفوذی که در دربار سامانی پیدا کرده بود، امیر جوان سامانی، نصر دوم، و وزیر او را به کیش اسماعیلی گروانید. از نتایج این رویداد یکی آن بود که وی در پایتخت سامانی مقام نافذ خاصی پیدا کرد، و آشکارا به تبلیغ پرداخت. در همان حال، به وسیلهٔ یکی از داعیان زیر دست خود، دعوت اسماعیلی را به سیستان گسترش داد. این تحولات رهبران مذهبی سنی دولت و متحدان لشگری آنها، یعنی محافظان ترک نژاد امرای سامانی، را ناخرسند ساخت. آنان توطئه‌ای چیدند، و سرانجام نصر دوم را از سلطنت خلع کردند. در دوران سلطنت پسر و جانشین نصر دوم، یعنی امیر نوح اول (۳۳۱ ـ ۳۴۳ / ۹۴۳ ـ ۹۵۴)، اسماعیلیان خراسان و ماوراءالنهر مورد تعقیب و آزار شدید قرار گرفتند. النسفی و یاران نزدیک او در ۳۳۲ / ۹۴۳، اندکی پس از به سلطنت رسیدن امیر نوح اول، در بخارا کشته شدند. امّا دعوت خراسان از این سانحه جان سالم به در برد، و بعداً به وسیلهٔ مسعود پسر النفسی، ملقب به دهقان، و داعیان دیگر، بویژه ابویعقوب السجستانی که احتمالاً دعوت ری را نیز اداره می‌کرد، از سرگرفته شد.[۱۴۶]

اکنون جا دارد اندکی از موضوع دور شویم، و به اختصار خصلت اجتماعی کیش اولیّهٔ اسماعیلی و ترکیب پیروان آن را مورد بررسی قرار دهیم. در دو قرن اول حکومت عباسیان، شرق نزدیک اسلامی دستخوش تغییرات اقتصادی مهمی گشت. بخصوص فعالیتها در زمینه‌های صنعت، حرفه، و تجارت توسعه یافت، و بسرعت زیاد مراکز شهری رشد پیدا کرد. نیز، تغییراتی در سازمان عوامل تولیدی و روابط اقتصادی موجود در جامعهٔ مسلمانان پدید آمد. همهٔ این تحولات یا موجب تغییرات مهم اجتماعی شدند یا این تغییرات را به همراه آوردند، و امپراتوری عباسیان را دستخوش فشارها و نارضایتیهای جدیدی ساختند. اشرافیّت قبیله‌ای عرب دوران بنی‌امیه اینک جای خود را به طبقهٔ حکمفرمایی سپرده بود که از بازرگانان، زمینداران، مردان سپاهی، مردان اداری، رؤسای دینی، و دانشمندان تشکیل می‌شد. شهرکهایی که پایگاه نظامی بودند از صورت یک اردوگاه سادهٔ نظامی در سرزمینهای فتح شده بیرون آمدند، و تبدیل به مراکز شهری و بازارهای مهم حیاتی گشتند که در آنها همه نوع داد و ستدی انجام می‌گرفت. و بالاخره، آزادی موالی تمایز مسلمانان عرب و عجم را از بین برد؛ تمایزی که

در دوره‌های پیشین موجب پدید آمدن یک طبقهٔ ناراضی آمادهٔ شورش شده بود که زمینهٔ مساعدی برای تبلیغات و یارگیری تشیع انقلابی فراهم می‌ساخت.

در این عرصهٔ جدید با اجتماع و اقتصاد پیچیده‌ترش، اختلاف و تضاد منافع جدیدی ظاهر شد. به بیان کلی، شهر اینک مرز کاملاً مشخص و متمایزی از مناطق روستایی یافته بود، و منافع کشاورزان بی‌زمین و عشایر بدوی از منافع طبقات مرفه شهرنشین، که از املاک و کسب و کار خویش درآمدهای چشمگیری به دست می‌آوردند، تمایز حاصل کرده بود. طبیعتاً گروههای محروم و مردمان عادی به سوی هر نهضتی که مخالف با نظام موجود بود گرایش پیدا می‌کردند. در حقیقت شورشهای روستایی کوچک و جنبشهای ضد حکومتی چندی، در ایران و عراق، درگرفت و، در همان حال، به روی صحنه آمدن سلسله های مختلف محلی زنگ از هم پاشیده شدن زودرس سیاسی دستگاه خلافت را به صدا درآورده بود. نخستین نشانهٔ جدی ناآرامی با شورش زنج، بردگان سیاهپوستی که به تعداد زیاد به کار خشکانیدن مردابهای شور در اراضی نزدیک بصره به کار گماشته شده بودند، پدیدار شد. امّا این فرقه‌های انقلابی شیعی، و بویژه اسماعیلیه، بودند که بیشترین کشش را برای این ناراضیان، خواه عرب و خواه عجم، داشتند. پیام نهضت اسماعیلی در قرن سوم / نهم، که بر انتظارِ رجعت قریب‌الوقوع امام قائم، همراه با برقراری حکومت عدل در جهان قرار داشت، برای مردم محرومی که از اصل و بنیادهای مختلفی بودند پیامی بس امیدوار کننده بود. بنابراین، همینکه دعوت اسماعیلی به حد کافی سروسامان گرفت، در نتیجهٔ کوشش مبلغان توانای خود عدهٔ زیادی از این محرومان را به خود جذب کرد و، به طور روزافزون، پیرو خویش ساخت. به بیانی کوتاه، و چنانکه عده‌ای از مراجع اهل تسنن بعداً اظهار عقیده کرده‌اند،[۱۴۷] نهضت اسماعیلی از همان آغاز توجه خاصی به نارضایتیها و نابرابریهای اجتماعی مبذول داشت و، از این بابت، خصلت یک جنبش اجتماعی معترض به وضع موجود را پیدا کرد و تهدیدی جدی برای توسعهٔ نظام عباسیان شد.

داعیان اسماعیلی، چنانکه دیدیم، به بسیاری از نقاط فرستاده شدند، و طبقات اجتماعی مختلفی را به سوی خود جلب کردند. اگر چه پیروزیهای اولیّهٔ آنها در محیطهایی که کمتر شهرنشین شده بودند و از مراکز حیاتی اداری دستگاه خلافت دورتر بودند بیشتر بود، از جنبهٔ اجتماعی می‌توانیم بگوییم که جنبش اولیّهٔ اسماعیلی صورت اعتراض‌آمیزی به حکومت ظالمانهٔ عباسیان و طبقات مرفه و آسوده حال شهری و

دستگاه اداری مرکزی به خود گرفت.[۱۴۸] انکار نمی‌توان کرد که اسماعیلیان اولیه (قرمطیان) در شهرها نیز، بویژه در میان طبقات بالای اجتماع، طرفدارانی داشتند؛ امّا کارگران شهری و پیشه وران، چنانکه در مورد نهضت زنج نیز صادق بود، بدانها نمی‌پیوستند، شاید به این خاطر که این طبقات داعیان اسماعیلی را آن کسانی نمی‌دیدند که منافع آنها را به کرسی قبول بنشانند. سخن را کوتاه کنیم، چنین به نظر می‌آید که دعوت اسماعیلیهٔ نخستین بیشتر به کشاورزان وروستاییان و اعراب بدوی توجه داشت و به حمایت و پشتیبانی آنها متکی بود و، درنتیجه، ملاحظه می‌کنیم که، تا دوره‌های بعد، نهضت اسماعیلی در مناطق شهری نفوذ واقعی به هم نرسانید. اما فرضیه‌ای وجود دارد که عمدتاً به وسیلهٔ لوئی ماسینیون پرداخته شده است. این فرضیه حاکی از آن است که اسماعیلیان در ایجاد اتحادیه‌های حرفه‌ای، یا به اصطلاح در ایجاد اصناف، در شهرهای اسلامی در اوایل قرون وسطی دست داشته‌اند، و غرضشان از ایجاد چنین اصنافی جلب حمایت طبقات کارگری شهرنشین و گروههای افزارمند و پیشه‌ور بر ضد نظام وقت بوده است.[۱۴۹] پژوهشهای اخیر این مدعا که اصناف را در شرق نزدیک اسماعیلیان پدید آورده‌اند تأیید نمی‌کند. گذشته از این روشن شده است اصناف اسلامی، که بکلی با اصناف اروپایی همتایی خود تفاوت داشتند، به معنای دقیق کلمه، تا پیش از اواخر قرون وسطی وجود خارجی نداشته‌اند و در عین حال اگر در طی قرنهای متقدم چنین انجمنهای سست و از هم گسیخته‌ای وجود داشته، آنها آلت دست و زیرنظر دولت بوده‌اند.[۱۵۰]

باید اضافه کنیم که ترکیب اجتماعی پیروان اسماعیلی نیز از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر، به رغم این واقعیت که نهضت قدیم اسماعیلی در محیطهای غیرشهری متمرکز بوده، فرق می‌کرده است. در عراق دعوت اسماعیلی عمدتاً برای ساکنان روستایی سواد کوفه، و تا حدی قبایل بدوی مجاور، کشش داشت. در چنین محیط نیمه اسکان‌یافته و نیمه قبیله‌ای بود که جنبش اسماعیلی نظام سادهٔ اجتماعی ـ اقتصادی خود را مستقر ساخت و شاهد پیروزمندی و موفقیت اولیه آن گشت. در بحرین و شام قبایل بدوی ستون فقرات نهضت را تشکیل می‌دادند. در یمن قبایل مناطق کوهستانی از جنبش اسماعیلی پشتیبانی می‌کردند؛ و بعدها در شمال افریقا دعوت بر بربرهای کتامه اتکا کرد. هدف اولیهٔ دعوت در ایران جذب مردم روستایی بود، و نخستین داعیان در منطقهٔ جبال توجهٔ خود را به روستانشینان اطراف ری متمرکز ساخته بودند. امّا پس از آنکه بزودی معلوم شد نهضت نمی‌تواند آن اندازه پیرو که برای شورش علنی بر ضد مراجع دولتی کافی باشد،

مانند آنچه در سرزمینهای عربی رخ داده بود، به دست آورد، خط مشی جدیدی برای دعوت اسماعیلی در ایران اتخاذ شد. به موجب این سیاست جدید، که بویژه در خراسان و ماوراءالنهر پیاده شد، داعیان اسماعیلی توجه خود را به طبقات حاکمه معطوف داشتند. در هماهنگی با این خط مشی بود که امیرحسین مروزی، که خود به طبقهٔ بزرگان و اشراف تعلق داشت، به ریاست دعوت در شمال شرقی ایران برگزیده شد. امّا، به رغم گرویدن عدهٔ بسیاری از بزرگان به کیش اسماعیلی، خط مشی جدید به موفقیتهای سیاسی بادوامی نینجامید، و نهضت اسماعیلی نتوانست هیچ یک از ایالات شرقی را از طریق جذب حکمرانان آنها به چنگ آورد. تنها منطقه شرقی، که دعوت قدیم توانست سرانجام در آنجا خود را برای چند دهه مستقر سازد، ایالت سند بود. در آنجا اسماعیلیان، که اقتدار فاطمیان را قبول داشتند، حکمران محلی را به کیش خود درآوردند، و شهر مولتان را پایتخت خویش قرار دادند. امّا در اینجا نیز حکومت آنها در ۴۰۱ / ۱۰۱۰-۱۰۱۱، هنگامی که سلطان محمود غزنوی به مولتان یورش برد، به پایان رسید. در این حمله بسیاری از اسماعیلیان قتل عام شدند.[۱۵۱]

در این میان شقاق عظیمی در نهضت اسماعیلی رخ داده بود. اخو محسن، که به احتمال قوی اخبار خود را از ابن رزام گرفته، از این رویداد به‌تفصیل سخن رانده است.[۱۵۲] نکات اساسی این روایت ضداسماعیلی را ابن حوقل، جغرافیدان و سیاح معروفِ نیمهٔ دوم قرن چهارم /دهم، که اگر هم خود اسماعیلی نبود امّا بشدت از فاطمیان هواخواهی می‌کرد، تأیید می‌کند.[۱۵۳] حمدان قرمط، چنانکه گفتم، با مرکز دعوت اسماعیلی ارتباط داشت. در ۲۸۶ / ۸۹۹، که هنوز از برآمدن عبیدالله (عبدالله) به مسند رهبری مرکزی نهضت دیری نگذشته بود، حمدان متوجه شد که لحن دستورها و فرمانهایی که به صورت مکتوب از سلمیه برای او فرستاده می‌شد تغییر کرده است و حدس زد که می‌بایست تغییری در معتقدات پدید آمده باشد. در نتیجه عبدان را به پایگاه مرکزی گسیل داشت تا تحقیق کند که علت اصلی دستورهای جدید چیست. این تنها در سلمیّه بود که عبدان دریافت که عبیدالله، پس از مرگ رهبر پیشین فرقهٔ اسماعیلیه، به رهبری نهضت رسیده است. چون عبدان از سفر پژوهشی خود برای کشف حقیقت که گفت و گو با عبیدالله نیز از جملهٔ آن بود بازگشت، چنین گزارش داد که رهبر جدید به عوض اقرار و قبول مهدویّت محمّد بن اسماعیل که تا آن زمان دعوت به نام او و به خاطر او صورت می‌گرفته، اینک، خود مدعی امامت شده است.

رؤسای قرمطی عراق، که محتملاً هم اکنون نیز تاحدی از خط مشی رهبری مرکزی جنبش اسماعیلی دور شده بودند، همینکه متقاعد شدند که عبیدالله از اصول عقاید اولیهٔ نهضت انحراف جسته است، بیعت خویش را از رهبری مرکزی گسیختند. پس از آن حمدان داعیان خویش را فراخواند، و آنها را از آنچه رخ داده بود آگاه ساخت و به آنان فرمان داد که امر دعوت را در مناطق فعالیت خود معلّق گذارند و متوقف سازند. اندکی بعد، حمدان به کلواذی رفت و در آنجا ناپدید شد، و دیگر هرگز خبری از او به دست نیامد.[۱۵۴] عبدان به تحریک زکرویه بن مهرویه، از داعیان مغرب عراق، به قتل رسید. و همهٔ این اتفاقات در سال ۲۸۶ هجری رخ داد. در اینجا می‌بایست بیفزاییم که زکرویه با همکاری عده‌ای از متابعان خود، که همچنان به رهبری مرکزی وفادار مانده بودند، و یکی از بستگان عبیدالله و، احتمالاً، بنابر دستورهایی که از سلمیّه دریافت داشته بود، علیه رؤسای محلی قرمطیان توطئه چیده بود. امّا این اقدامات پیروان بیشمار حمدان و عبدان را از آن باز نداشت که زکرویه را، که اینک داعی کل عراق شده بود، به گرفتن انتقام تهدید کنند. زکرویه، در نتیجهٔ این تهدیدها، ناچار مدتی اختفا گزید، و چنانکه خواهیم دید وی نیز چندی بعد عدم وفاداری خویش را نسبت به رهبری مرکزی آشکار ساخت.

اصلاحی که به وسیلهٔ عبیدالله به عمل آمد و موجب ارتداد حمدان و عبدان گشت، به امر امامت مربوط می‌شد. چنانکه گفتیم اسماعیلیان نخستین، یا دست کم اکثریت آنان، به موجب روایت ابن رزام ـ اخو محسن، که روایت نوبختی و قمی نیز آن را تأیید می‌کند، در اصل فقط به هفت امام اعتقاد داشتند که آخرین آنها، محمّد بن اسماعیل، قائم منتظر و ناطق هفتم بود. چند متن اسماعیلی بازمانده از دورهٔ پیش از فاطمی نیز به صحت این مطلب گواهی می‌دهد. امّا در ۲۸۶ / ۸۹۹ عبیدالله موقعیت خود را چندان مطمئن یافت تا علناً برای خویشتن و اسلاف خود، که عملاً پس از محمّد بن اسماعیل نهضت را رهبری کرده بودند، ادعای امامت کند. برای آنکه کاملاً به اهمیت این اصلاح پی ببریم، لازم است ماهیت مرجعیتی را که رهبران مرکزی نهضت تا این زمان بر عهده داشتند بررسی کنیم؛ بخصوص که اعتقاد اصلی اسماعیلیه به مهدویّت محمّد بن اسماعیل جایی برای ائمه دیگر باقی نگذاشته بود. بر پایهٔ اشاراتی که در برخی از مآخذ قدیمی اسماعیلی یافت می‌شود، چنین به نظر می‌رسد که رهبران مرکزی فرقهٔ اسماعیلیه، پیش از اصلاح عبیدالله، برای خویشتن مقام حجّت قائل بودند،[۱۵۵] و این فقط از طریق حجّت بود که کسی می‌توانست با عین متعالی، یعنی امام، تماس حاصل کند؛ و مراد از امام، مهدی غایب بود. به عبارت

دیگر، ظاهراً رهبران نهضت در آغاز کار به عنوان حجّت‌های امام مستور، محمّد بن اسماعیل، انجام وظیفه می‌کردند، و مردم را به اطاعت از او دعوت می‌کردند. عبیدالله، در واقع مقام خود و اسلاف خویش را از مقام حجّتی امام قائم منتظر به مرتبهٔ امامت بالا برد. و این کار البته، به طور ضمنی، نفی مهدویّت محمّد بن اسماعیل نیز بود.

لفظ حجّت، که در قرآن نیز به کار رفته است، به معنای دلیل و گواه است، و گاهی نیز به معنای احتجاج می‌آید. در میان شیعیان کلمهٔ حجّت به معانی مختلفی به کار رفته است. در ابتدا، «دلیل» حضور یا ارادهٔ خداوند معنی می‌داد، و با چنین معنایی به کسی اشارت داشت که در هر زمان مقرر گواه و شاهد اراده و خواست خداوند برای بشریت بود. در این معنا بود که شیعیان دوازده امامی به استعمال آن نظم و ترتیب دادند، و آن را بر گروه پیامبران و امامان، و مخصوصاً بعد از حضرت محمّد [ص] بر امامان، اطلاق کردند که بدون وجود آنها عالم هرگز هستی نمی‌یافت. امامیه در حقیقت لفظ حجّت را معادل امام به کار می‌بردند، و این به بهترین وجهی در کاربرد این کلمه در سر عنوان فصل مربوط به امامت در کتاب الکافی کلینی انعکاس یافته است.

کاربرد اصلی لفظ حجّت به وسیلهٔ شیعیان به زمان امام جعفر صادق [ع] باز می‌گردد. اسماعیلیان پیش از دورهٔ فاطمی، که معتقد بودند در هر عصری برای خداوند حجّتی در روی زمین هست، خواه به صورت نبی یا رسول یا امام، آن را اخذ کردند.[۱۵۶] آنان همچنین کلمهٔ حجّت را در ارجاع به یکی از رجال در سلسله مراتب دینشان (حدود الدین)، بویژه به کسی که از طریق وی مهدی غایب دور از دسترس برای پیروانش دستیافتنی می‌شد، به کار می‌بردند.[۱۵۷] حجّت، به عنوان یکی از مراتب در سازمان دعوت قدیم اسماعیلی، بلافاصله بعد از امام قرار داشت، و در دورهٔ ستر از اهمیت خاصی برخوردار بود. اگر بدون وجود حجت خداوند عالم هرگز نمی‌توانست هستی داشته باشد، پس در دورهٔ غیبت و اختفای امام نیز حجّت، نمایندهٔ امام، تنها کسی بود که ارادهٔ الاهی را بر روی زمین آشکار می‌ساخت. به عبارت دیگر، در دورهٔ غیبت امام قائم، یعنی محمّد بن اسماعیل، حجّت او باید در میان مردم باشد. در ارتباط با این نحوهٔ استعمال است که شهرستانی می‌گوید اسماعیلیان اعتقاد دارند که وقتی امام ظاهر و آشکار است حجّت او ممکن است پنهان باشد، و وقتی امام مستور و پنهان است حجّت و داعیان او باید آشکار باشند.[۱۵۸] اسماعیلیان نخستین معنای سومی نیز برای واژهٔ حجّت قائل بودند و آن را به مفهوم جانشین ناطق (یا امام) نیز به کار می‌بردند، و این در زمانی بود که ناطق

(امام) و جانشین منتخب وی، هر دو، در قید حیات بودند. به همین دلیل است که آنان علی بن ابیطالب [ع] را حجّت حضرت محمّد [ص] می‌شمارند.[۱۵۹] در این معنا امام نخست، پیش از آنکه به مقام امامت رسد، حجّت است، و حجّت پس از امامش امام می‌شود.[۱۶۰] جالب است یادآور شویم که در کتاب الکشف، که داشتن چندین حجّت برای یک امام مجاز دانسته شده، مشخص شده است که تنها حجّت کبری می‌تواند پس از امام زمان خود به مرتبهٔ امامت برسد.[۱۶۱] ملل و نحل‌نویسان امامی ما نیز از دوازده حجّت نام برده‌اند که هر یک از آنان بر یکی از جزیره‌های دوازده گانه‌ای که منطقهٔ دعوت، از جنبهٔ نظری، بدان تقسیم شده بود گماشته می‌شدند.[۱۶۲] امّا این وجه استعمال لفظ حجّت، در ارتباط با سلسله مراتب دعوت، در دورهٔ فاطمیان تحوّل کامل پیدا کرد. به نظر می‌آید که در طی دورهٔ قدیم، هنگام استتار امام، حجّت نمایندهٔ تام الاختیار او در جامعهٔ اسماعیلی بوده است. این امر همچنین روشن می‌سازد که چرا وقتی عبیدالله آشکارا دعوی امامت کرد با مقاومت و مخالفتی از جانب پیروان فرقه مواجه نشد. زیرا از همه چیز گذشته، اکثریت اسماعیلیان (قرمطیان) قدیم عبیدالله را به عنوان حجّت امام قائم منتظر قبول کرده بودند، و وی با این سمت شایستهٔ بالاترین مرجعیت مذهبی بود.

جنبه‌های دیگر اصلاح عقیدتی عبیدالله از نامه‌ای که به اسماعیلیان یمن نوشته است آشکار می‌شود. در این سند، پیشوای اسماعیلی ادعا می‌کند که از نسل عبدالله بن جعفر است، و توضیح می‌دهد که چگونه دربارهٔ مهدویت محمّد بن اسماعیل سوء تفاهم پیدا شده بوده است. به موجب گفتهٔ او نام محمّد بن اسماعیل بر همهٔ امامان حقیقی از نسل عبدالله، که خود نام اسماعیل و اخلافش نام محمّد بن اسماعیل بر خود نهاده بودند، اطلاق می‌شده است. در نتیجه، مهدویّت محمّد بن اسماعیل، به عوض آنکه به نوادهٔ معینی از امام جعفر صادق [ع] راجع باشد، یک معنای جمعی پیدا کرد؛ و مراد از آن هر امامی بعد از عبدالله بن جعفر، تا زمان ظهور مهدی، صاحب الزمان بود.[۱۶۳] به عبارت دیگر، عبیدالله هم امامت و هم مهدویت آن شخص خاص از آل علی [ع]، را که تا این زمان اسماعیلیان (قرمطیان) او را قائم منتظر تلقی می‌کردند، انکار کرد. زیرا، بنابر توضیح او، همهٔ امامان راستین بعد از عبدالله بن جعفر، گذشته از نامها و القاب دیگرشان، به عنوان «اسم رمز» نام محمّد بن اسماعیل بر خود نهاده، و از باب تقیّه مرتبهٔ حجّتی اختیار کرده بودند. عبیدالله در تأیید این عقیدهٔ جدید، حدیثی از امام جعفر صادق [ع] نقل می‌کرد در اثبات اینکه از اهل بیت پیامبر بیش از یک مهدی بیرون می‌آید.[۱۶۴] و این مطالب، در اساس، همانهایی

هستند که عبدان در سلمیّه دستگیرش شده بود، و اخو محسن نیز با اختلافاتی آنها را نقل کرده است.

اندیشه‌های عبیدالله دربارهٔ مهدویت، اگر قرار بود عقیدهٔ جدید با واقعیات منطبق باشد، مستلزم تغییراتی در وظیفه و نقش مهدی بود، بخصوص از آن جهت که نظامی که انتظار می‌رفت با ظهور مهدی تحقق یابد هنوز عملاً تحقق نیافته بود. در نتیجه، وظیفه و مأموریت مهدی از نو تعریف گشت؛ به نحوی که اساساً دفاع از شریعت را به قوت شمشیر شامل شود، نه همچون گذشته نسخ شریعت اسلام و استقرار حکومت عدل در سراسر جهان.[۱۶۵] این عقیدهٔ جدید دربارهٔ مهدی و وظیفهٔ او، بعدها از طرف قاضی نعمان، که در ۳۱۳/۹۲۵ به خدمت اولین خلیفه فاطمی درآمده بود، در کتاب شرح الاخبار که مجموعه‌ای از احادیث است مورد تأیید قرار گرفت.[۱۶۶] و بالاخره باید بیفزاییم که عبیدالله (عبدالله) با اتخاذ عنوان مهدی پس از نشستن بر مسند خلافت فاطمی شاید در ابتدا مایل به رسیدن به مقام «اصلاح شده» مهدی منتظر بوده است. امّا دیری نگذشت که وی پسر جوان خود، محمّد، را به جانشینی منصوب کرد، و برای نقش امام منتظر و صاحب الزمان[۱۶۷] به او لقب قائم داد. اهمیت این نامگذاری وقتی آشکار می‌شود که به یاد آوریم فرزند عبیدالله در حقیقت نام پیامبر را داشت، یعنی ابوالقاسم محمّد بن عبدالله، و این نامی بود که، بنا بر احادیث شیعی و پیشگوییهای مربوط، مهدی موعودی که از میان اهل بیت برمی‌خاست می‌بایست داشته باشد. به اهمیت معادی این نام در بعضی از اشعاری که قاضی نعمان سروده و در آنها صفات و اعمال مهدی به خلیفهٔ وقت، یعنی دومین خلیفهٔ فاطمی، نسبت داده شده صریحاً اشاره شده است.[۱۶۸] پس، اینها تغییراتی بودند که عبیدالله در نظریهٔ امامت، که تا این زمان اکثریت اسماعیلیان قدیم بدان اعتقاد داشتند، ایجاد کرد. امّا باید افزود که بخشی از جامعهٔ اسماعیلی، از همان آغاز، معتقد به تداوم امامت در ذرّیهٔ محمّد بن اسماعیل شده بودند؛ و از این رو برای این گروه دعوی آشکار عبیدالله برای امامت خود و اسلافش نشانگر هیچ گونه تغییرات عقیدتی نبود.

اصلاحی که عبیدالله در عقیدهٔ به امامت پدید آورد، و شورش عبدان و حمدان متعاقب این اصلاح، نهضت اسماعیلی را در ۲۸۶ هجری به دو شعبه تقسیم کرد. در یک سوی آنانی قرار گرفته بودند که این اصلاح را، که بعداً به صورت عقیدهٔ رسمی فاطمیان دربارهٔ امامت درآمد و به موجب آن همواره امامی ظاهر و آشکار در رأس جامعهٔ اسماعیلی قرار داشت، پذیرفته بودند. این اسماعیلیان به تداوم و پیوستگی امامت اعتقاد

داشتند و توضیح عبیدالله را، در باب اینکه امامت اسماعیلی در میان اعقاب مستقیم امام جعفر صادق [ع] از یکی به دیگری رسیده است، می‌پذیرفتند. در مقابل اینان، اسماعیلیان مخالف اصلاح، که فاقد رهبری واحد بودند، ادعای عبیدالله را بر امامت قبول نکردند؛ عقیدهٔ اصلی خویش را نگه داشتند و به انتظار رجعت قائم مستور، محمّد بن اسماعیل، باقی ماندند و، با گذشت زمان، برخی از پیشوایانشان برای خویشتن یا دیگران ادعای مهدویت کردند. نیازی به یادآوری ندارد که در چنین مواردی، هماهنگ با اندیشه‌ها و معتقدات قدیم، انتظار می‌رفت که مهدی به عنوان ناطق هفتم شریعت را نسخ کند، عصر اسلامی را پایان دهد، و دورِ پایانی جهان و قیامت را آغاز نهد. از این زمان به بعد، نام قرامطه عموماً بر آن دسته از پیروان فرقهٔ اسماعیلیه اطلاق می‌شد که خلفای فاطمی را به امامت قبول نداشتند، اگر چه گاهی نیز از روی تحقیر اسماعیلیانی نیز که از امامت فاطمیان پشتیبانی می‌کردند، به این نام خوانده می‌شدند.

شواهد موجود دربارهٔ واکنش گروههای مختلف اسماعیلی را نسبت به افتراقی که در نهضت رخ داد می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد. قرمطیان عراق پس از درگذشت حمدان و عبدان دچار سردرگمی شدند و در معتقدات آنها بحرانی پدید آمد. امّا دیری نپایید که عیسی بن موسی، یکی از برادرزادگان عبدان، به مقام رهبری در میان آنها رسید و کار دعوت را به نام محمّد بن اسماعیل ادامه داد. این گروه، با اندک پشتیبانی که از بغداد به آنها می‌رسید، در تمام ربع اول قرن چهارم / دهم، و حتی دوره‌های بعد، در جنوب عراق باقی ماندند.[۱۶۹] عیسی و دیگر داعیان قرمطی عراق، مانند برادران ابومسلم و ابوبکر بن حمّاد در موصل، ظاهراً نوشته‌ها و تألیفات خود را به عبدان که همواره او را معلم موثق خود می‌شمردند نسبت می‌دادند. محرّک آنان در انجام چنین کاری شاید آن بود که می‌خواستند بر تداوم عقیدتی خویش تأکید گذارند و، علاوه بر آن، مقام رفیعی در علم و دانش به معلم ساقط خود نسبت دهند. بعضی از اسماعیلیان فاطمی، حتی پشتیبانان وفاداری همچون قاضی نعمان، ایرادی نمی‌دیده‌اند نوشته‌های او را نقل قول کنند.[۱۷۰]

در مورد بحرین، خوشبختانه، ابن حوقل اطلاعات ذی‌قیمتی برای ما محفوظ داشته است. وی آشکار می‌سازد که ابوسعید جنابی در مقابل دستگاه رهبری مرکزی جانب حمدان و عبدان را گرفت،[۱۷۱] و داعی ابوزکریا را که نسبت به عبیدالله (عبدالله) وفادار مانده بود به قتل آورد. پس از آن ابوسعید مدعی شد که نمایندهٔ مهدی منتظر است. برای ابوسعید که در همان سال پرحادثهٔ ۲۸۶ هجری حکومت خود را بر بحرین استقرار

بخشیده بود، ممکن است افتراق نهضت عملاً فرصت مناسبی فراهم ساخته بوده باشد که خود را کاملاً مستقل اعلام کند. در حقیقت، وی موفق شده بود که دولتی مستقل تشکیل دهد که ناگهان در ۳۰۱ / ۹۱۳ ـ ۹۱۴ به دست غلامی به قتل رسید. پس از وی پسرانش، ابوالقاسم سعید (۳۰۱ ـ ۳۱۱ / ۹۱۳ ـ ۹۲۳) و ابوطاهر سلیمان (فت ۳۳۲ / ۹۴۳ ـ ۹۴۴)، جانشین او شدند. در زمان ابوطاهر قرمطیان بحرین، در بازتاب نظریه‌ای که در آن هنگام میان داعیان قرمطی شایع بود، منتظر ظهور مهدی موعود بودند که بر پایهٔ برخی از محاسبات نجومی پیش‌بینی شده بود در ۳۱۶ / ۹۲۸ ظهور خواهد کرد و با ظهور او دورهٔ اسلام به پایان می‌رسد؛ و دور هفتم که دور پایانی تاریخ عالم است شروع خواهد شد. آنان در ۳۱۹ / ۹۳۱ جوانی ایرانی را به عنوان مهدی پذیرفتند، و ابوطاهر زمام امور حکومت را بدو سپرد. امّا پایان مصیبت‌بار و زودرس این رویداد شور اعتقادی قرمطیان بحرین را کاهش داد، و از نفوذ آنان بر اسماعیلیان مخالف در عراق و ایران کاست. ما باز هم دربارهٔ قرمطیان بحرین سخن بیشتری خواهیم گفت؛ در اینجا فقط کافی است یادآور شویم که حکومت آنان تا سال ۴۷۰ / ۱۰۷۷ـ۱۰۷۸ پس از آن که با فاطمیان از در آشتی در آمده بودند، دوام آورد.

در مغرب ایران و در منطقهٔ جبال نیز عده‌ای از اسماعیلیان به جناح مخالف پیوستند. شواهد اتفاقی دال بر آن است که جامعهٔ اسماعیلی ناحیهٔ ری ادعاهای عبیدالله را رد کردند، و همچنان معتقد به رجعت محمّد بن اسماعیل باقی ماندند. به نظر می‌آید داعیان آنجا با رهبران قرمطی عراق و بحرین تماس نزدیکی داشته و پس از افتراق از مخالفان جانبداری کرده‌اند. به عنوان مثال، ابوحاتم الرازی با ابوطاهر مکاتبه داشته است و حتی امکان دارد ادعای نیابت مهدی مستور را کرده باشد. بعدها، داعیان ری بعضی از افراد آل مسافر را که در دیلم و آذربایجان حکومت داشتند از آن جمله، مهمتر از همه، مرزبان بن محمّد (۳۳۰ـ۳۴۶ / ۹۴۱ـ۹۵۷) و برادرش، وهسودان (۳۳۰ـ۳۵۵ / ۹۴۱ـ۹۶۶)، را به کیش اسماعیلی درآوردند.[۱۷۲] جالب است یادآور شویم که این حکمرانان آل مسافر، در موافقت با نظریات اسماعیلیان مخالف، به مهدویّت محمّد بن اسماعیل قائل بودند نه امامت خلفای فاطمی. گواه روشن بر این مدعا نوشته‌های روی سکه‌های وهسودان بن محمّد است که در ۳۴۳ / ۹۵۴ـ۹۵۵ ضرب شده است.[۱۷۳] اسماعیلیان در خراسان به طور کلی بیعت خویش را با عبیدالله، که بعضی از قدیمیترین داعیان آن ناحیه را منصوب کرده بود، حفظ کردند. امّا نظریهٔ مخالف در آنجا نیز وجود داشت. به یاد بیاوریم که این غیاث،

داعی ری و از معتقدان به مهدویّت محمّد بن اسماعیل، بود که دعوت اسماعیل را در خراسان آغاز کرده بود. گذشته از این، غیاث امیر حسین مروزی را به دین اسماعیلی درآورده، و او بعداً دعوت اسماعیلی را در نواحی تحت نفوذ خود گسترش داده بود. بنابراین، احتمالاً هر دو جناح کیش اسماعیلی، یعنی فاطمیان و قرمطیان مخالف، در شمال شرقی ایران و ماوراءالنهر حضور داشتند. اما، در سنجش، نفوذ فاطمیان در جوامع شرقی خاموش و بی‌تحرک باقی ماند تا آنکه در حوالی نیمهٔ قرن چهارم / دهم خلیفه معزّ توانست کار تبلیغ و دعوت را با شدت برای جلب بیعت اسماعیلیان افتراق جستهٔ شرقی از سر گیرد و تا حدی توفیق یابد.

جامعهٔ اسماعیلی یمن در ابتدا کاملاً نسبت به عبیدالله وفادار باقی ماند و از امامت او پشتیبانی کرد. اما، به نظر می‌آید که تا ۲۹۱ هجری ابن فضل علائم عدم وفاداری نسبت به عبیدالله المهدی را آشکار ساخت. در محرم ۲۹۹ / اوت ۹۱۱ ابن فضل، پس از تسخیر مجدد صنعاء، علناً بیعت خویش را از عبیدالله بازگرفت، شریعت را ملغی ساخت، و خویشتن را مهدی خواند. وی متعاقباً کوشید تا ابن حوشب (فت ۳۰۲ / ۹۱۴) را، که نسبت به عبیدالله وفادار مانده بود، به همکاری با خود مجبور سازد، امّا توفیقی نیافت. پس از مرگ ابن فضل در ۳۰۳ / ۹۱۵ جنبش او بسرعت از هم پاشید. اسعدبن ابی یَعْفُر از سلسلهٔ محلی یعفری، که در مقام نیابت ابن فضل در صنعاء عمل می‌کرد و خودمختاری وی را در بخشی از یمن پذیرفته بود، اکنون علیه پسر و جانشین داعی متوفی، به نام الفَأفاء (الغافاء)، برخاست. در ۳۰۴ / ۹۱۷ مُذَیْخره، اقامتگاه پیشین ابن فضل، و تختگاه نهضت او را فتح کرد و الفأفاء و بسیاری از قرمطیان مخالف را بکشت و به جنبش آنها در یمن خاتمه داد. و بالاخره، داعیان مغرب، که پیوند نزدیکی با ابن حوشب داشتند، به جناح وفاداران پیوستند و به عبیدالله یا عبدالله این امکان را دادند که سرزمینشان را به عنوان مقرّ خلافت فاطمی انتخاب کند.

زکرویه بن مهرویه که پس از حوادث سال ۲۸۶ هجری اختفا گزیده بود، دیری نگذشت که نیات شورش طلبانهٔ خود را با متشکل ساختن قیامهای قرمطی در عراق و شام، طی سالهای ۲۸۹-۲۹۴ / ۹۰۲-۹۰۷، آشکار کرد.[۱۷۴] وی نتوانست نقشهٔ خود را در دورهٔ خلافت معتضد که با شدت همهٔ شورشهای قرمطی را که در عراق برپا شد سرکوب می‌ساخت، جامهٔ عمل پوشاند. اما، چون مکتفی (۲۸۹-۲۹۵ / ۹۰۲-۹۰۸) بر مسند خلافت نشست، زکرویه با متوسل شدن به اعراب بدوی بنی‌کلب، که در صحرای سماوه

می‌زیستند و کالای تجاری در مسیر بازرگانی میان کوفه و دمشق حمل و نقل می‌کردند، به فعالیتهای خود شدت بخشید. در ۲۸۹ / ۹۰۲ وی فرزند خود حسین (یا حسن) را به صحرای شام فرستاد تا بنوکلب را به دین اسماعیلی درآورد. با جلب پشتیبانی بنوالعُلَیْص و بعضی از بنوالاصبغ، از قبایل بنی‌کلب، موفقیت سریعی به دست آمد. این قبایل نام فاطمیّون بر خود نهادند، نامی که بعدها عبیدالله از آن استفاده برد. دیری نگذشت که یحیی (موسوم به صاحب الناقه و نیز معروف به شیخ)، برادر حسین، به وی که اینک به صاحب الشامه و صاحب الخال شهرت یافته بود ملحق شد. یحیی پیشوایی قبایل بدوی نوکیش را به دست گرفت، و مدعی شد که از اعقاب محمّد بن اسماعیل است. اما عمر موفقیت یحیی در شام کوتاه بود؛ وی در ۲۹۰ / ۹۰۳ در هنگام محاصرهٔ طولانی دمشق کشته شد. دمشق در آن زمان در دست امرای طولونی (۲۵۴-۲۹۲ / ۸۶۸-۹۰۵) بود؛ یعنی نخستین سلسلهٔ فرمانروایان محلی مصر و شام که از عباسیان خودمختاری کسب کرده بود. پس از یحیی، صاحب الشامه به مقام رهبری رسید. وی نیز ادعا کرد که از اعقاب محمّد بن اسماعیل است و لقب امیرالمومنین و مهدی بر خود نهاد، و با تسخیر چندین شهر اقتدار خود را در شام آشکار ساخت. عبیدالله، چون از نیات خصمانهٔ زکرویه و پسرانش آگاه شده بود، قبل از آنکه قرمطیان در ۲۹۰ / ۹۰۳ به سلمیّه وارد شوند از آنجا خارج شد. صاحب الشامه دستور داد تا همهٔ ساکنان سلمیّه را قتل عام کنند، و نیز بر انهدام اقامتگاه عبیدالله و کشتن اعضای خانوادهٔ او و خدم و حشم وی که بر جای باقی مانده بودند تأکید کرد. در ۲۹۱ / ۹۰۳، سپاه عباسیان شکست سختی در نزدیک سلمیّه بر قرامطه وارد آوردند. صاحب الشامه اسیر شد. او را به نزد خلیفهٔ عباسی، مکتفی، بردند و وی دستور قتل او را صادر کرد.

پس از آن، پسر دیگر زکرویه، به نام ابوالفضل، کوشش بیهوده‌ای به خرج داد تا جنبش قرمطیان را در شام از نو زنده کند. امّا زکرویه همچنان آرزوها در سر می‌پرورانید و در ۲۹۳ / ۹۰۶ یک داعی، به نام ابوغانم نصر، برای هدایت کلبیان پیرو خود به میان آنها فرستاد. آنها به چند شهر از جمله دمشق حمله بردند، و همه جا را غارت و ویران کردند. در همان سال، سپاهیان عباسی با قدرت تمام در برابر قرمطیان جبهه گرفتند و، درنتیجه، کلبیان که مردمی فرصت طلب و ابن الوقت بودند به ابوغانم خیانت ورزیدند و او را به خاطر گرفتن امان از خلیفه کشتند. اکنون زکرویه داعی دیگری به نام قاسم بن احمد به نزد حامیان شامی خود گسیل داشت، و آنها را از ظهور قریب‌الوقوع

خویش با خبر ساخت. همچنین ظاهراً به آنها گفته شده بود که مخفیانه به جنوب عراق هجرت کنند. اندک زمانی بعد، پیروان زکرویه در جنوب عراق، در ناحیهٔ سواد، به اهل قبایل شامی ملحق شدند و بر کوفه شبیخون زدند. امّا بسرعت از آنجا بیرون رانده شدند. در نتیجه، قرمطیان به حوالی قادسیه عقب نشستند. در آنجا، در ذوالحجهٔ ۲۹۳ / اکتبر ۹۰۶، زکرویه را که سرانجام از مخفیگاه خود بیرون آمده بود، ملاقات کردند. قرمطیان یک لشگر عباسی را که به تعقیب آنها فرستاده شده بود دفع کردند، و آنگاه به غارت کاروانهای حجّاج ایرانی که از زیارت کعبه بازمی‌گشتند پرداختند و عده زیادی از آنها را به قتل رسانیدند. زکرویه و پشتیبانانش به فعالیتهای خود تا سال ۲۹۴ / ۹۰۷ ادامه دادند، تا اینکه در همان سال در نبردی که میان آنها و قوای عباسی درگرفت شکست خوردند. زکرویه مجروح شد و چند روز بعد در اسارت جان سپرد؛ بسیاری از پیروانش نیز در همان زمان کشته شدند و، به این ترتیب، شورشهای قرمطیان شامی و بین‌النهرینی به پایان رسید. عواملی چند باعث شد که زکرویه نتواند دولتی، مانند دولت قرمطیان بحرین، در عراق و شام بنیان نهد. وی نه تنها، در آنِ واحد، خویشتن را درگیر خصومت و دشمنی با سنیان و همهٔ گروههای شیعی اسماعیلی کرده بود، بلکه بنیان پشتیبانی خود را نیز بر اعراب بدوی غیر قابل اعتماد بنی‌کلب نهاده بود که بیشتر به گرفتن غنایم دلبستگی داشتند تا به مسائل مرامی و عقیدتی. در حقیقت، پیروان زکرویه، هم دشمنی شهرنشینان و هم روستاییان را علیه خود برانگیختند. از این گذشته، حیطهٔ فعالیتهای آنها، مانند همهٔ قیامهای شیعی دورهٔ بنی‌امیه که با شکست مواجه شدند، خیلی نزدیک به مرکز اداری خلافت بود. از طرف دیگر، ناآرامیهایی که قرمطیان ایجاد کردند و ناتوانی امرای طولونی در ضبط و ربط امور سبب شد که عباسیان بار دیگر سلطهٔ خود را بر مصر و شام مستقر سازند.

باری، بعضی از پشتیبانان باقیماندهٔ زکرویه در سواد کوفه، مرگ او را انکار کردند و منتظر بازگشت او شدند. در ۲۹۵ / ۹۰۷ـ۹۰۸، ابوحاتم الزطّی نامی، به عنوان داعی، در میان این قرمطیان فعالیت داشت.[۱۷۵] وی خوردن بعضی از سبزیجات و ذبح حیوانات را قدغن کرد، و از این رو پیروانش به بقلیّه معروف شدند؛ و این نام بعداً به قرمطیان جنوب عراق، که عمدتاً عقیدهٔ خود را به مهدویت محمّد بن اسماعیل حفظ کردند، اطلاق شد. دیری نگذشت که پیروان قبلی حمدان و عبدان به بقلیّه، که بورانیّه نیز نامیده می‌شدند، پیوستند. این ائتلاف قرمطی تحت رهبری داعیانی چون عیسی بن موسی و

مسعود بن حُرَیْث برای مدتی در جنوب عراق دوام آورد. در ۳۱۲ / ۹۲۵، می‌شنویم که این گروهها بر گرد مردی که وانمود می‌کرد همانا مهدی منتظر است جمع شده‌اند. امّا عباسیان آنها را شکست دادند و متفرق ساختند. بعداً، در ۳۱۶ / ۹۲۸، قرمطیان (بقلیّه) بار دیگر در سواد سر به شورش برداشتند، و در همین زمان عیسی بن موسی به اسارت عباسیان درآمد. امّا وی در سال ۳۲۰ / ۹۳۲ از زندان گریخت، و فعالیتهای تبلیغاتی خود را از سر گرفت. سرانجام، گروهی از بقلیّه که بیشترشان ایرانی بودند به نیروهای ابوطاهر جنّابی ملحق شدند و به بحرین رفتند، و در آنجا به اُجمیون معروف گشتند.

در این میان، عبیدالله در سال ۲۸۹ / ۹۰۲، اندک زمانی پیش از حملهٔ قرمطیان، از سلمیّه فرار کرد، و به سفر سرنوشت سازی پرداخت که می‌بایست او را به شمال افریقا، جایی که مقدر بود خلافت فاطمی را بنیان نهد، بکشاند.[۱۷۶] اطلاع قبلی از نقشه‌های شوم زکرویه و پسرانش و نیز قصد حکمران جدید عباسی در دستگیری پیشوای اسماعیلیان از جمله علل عمده‌ای است که برای فرار شتاب‌آمیز عبیدالله از شام ذکر شده است. وی همراه پسرش، ابوالقاسم محمّد، داعی‌الدعات فیروز، و حاجبش، جعفر، و چند تنی از یاران معتمد به رمله واقع در فلسطین رفت، و مدتی در آنجا توقف کرد. در اینجا بود که اخبار بیرحمیهای قرمطیان با اهالی سلمیّه و خانوادهٔ خود را دریافت داشت. پس از آن به سفر خویش ادامه داد، و احتمالاً در حدود سال ۲۹۱ / ۹۰۳ـ۹۰۴ به مصر رسید. در آنجا داعی ابوعلی را، که بنابر دستور وی مدتها مشغول تبلیغ کیش اسماعیلی بود، ملاقات کرد. دیری نکشید که در مصر فیروز امام را ترک گفت و به یمن گریخت، و در آنجا شورشی را بر ضد عبیدالله به راه انداخت. ابن حوشب که به امام وفادار بود با این شورش، که از سوی ابن فضل تقویت می‌شد، به مقابله برخاست. عبیدالله نتوانست مدت درازی در مصر بماند، زیرا عباسیان تعقیب او را از سرگرفته بودند. پیشوای اسماعیلیان اینک تصمیم گرفت که به جای رفتن به یمن که همراهانش توقع می‌داشتند، به سوی مغرب، جایی که داعی او، ابو عبدالله، موفقیت عظیمی در میان قبایل بربر کتامه به دست آورده بود، پیش رود. این تصمیم، تصمیمی عاقلانه از آب درآمد، زیرا در یمن با خطر مقابلهٔ عباسیان و تهدید قرمطیان شورشی مواجه می‌شد. امّا وی به سفر خویش به سوی مغرب همّت گماشت و نخست به طرابلس رفت. امّا چون نتوانست بلافاصله در سرزمین قبایل کتامه به عبدالله بپیوندد، به سمت سِجِلماسه در مشرق مراکش، پایتخت دولت کوچک مِدْراریِ در تافِلالت، در منتهاالیه مغرب، که در آن زمان الیسع بن مدرار خارجی بر آن حکومت

می‌کرد، پیش راند. در ۲۹۲ / ۹۰۵ در سجلماسه اقامت گزید، و از آنجا ابوالعباس محمّد، برادر ابو عبدالله، را بفرستاد تا ابوعبدالله را از محل و نقشه‌های خود آگاه سازد. امّا اغلبیان که سلسله‌ای از امرای محلی بودند که به نام عباسیان بر افریقیه، بخش شرقی مغرب، از ۱۸۴ / ۸۰۰ تا ۲۹۶ / ۹۰۹ حکومت می‌راندند، در بین راه ابوالعباس را گرفتند و بازداشتند. در این اثنا، در سجلماسه، دیری نکشید که بر اثر فشار عباسیان امیر مدراری آنجا عبیدالله را در اقامتگاهش تحت نظر گرفت؛ هر چند احتمالاً به زندانش نیفکند. وی در این حال باقی ماند تا ابوعبدالله به نجات او آمد.

ابو عبدالله حسین بن احمد، معروف به شیعی، از مردم صنعاء بود، و در جنوب عراق به جنبش اسماعیلی پیوسته بود. وی، سپس، مدتی را در یمن به همکاری با ابن حوشب گذرانید. در ۲۷۹ / ۸۹۲، هنگامی که به زیارت حج می‌رفت، با بعضی از زائران کتامه‌ای در مکه آشنا شد و، به دستور ابن حوشب، همراه آنان به سرزمینشان در مغرب رهسپار شد، و در ۲۸۰ / ۸۹۳ به آنجا رسید. به نظر می‌آید که قبایل کتامه در نتیجهٔ تبلیغ دو تن داعی که امام جعفر صادق [ع] بدانجا فرستاده بود، شیعی شده بودند. ابوعبدالله نخست در ایکجان، واقع در منطقهٔ کوهستانی سطیف، مستقر شد، و شروع به تبلیغ کیش اسماعیلی به نام مهدی در میان کتامه‌ای‌های کبیلیهٔ کوچک، واقع در الجزیرهٔ فعلی، کرد. صرف نظر از تمایلات شیعی بربرهای کتامه که دستمایه‌ای برای دعوت شد، پیروزی دعوت را این واقعیت که اغلبیان نظارت مؤثری بر آن بخش از مغرب نداشتند تسریع کرد. بعداً ابوعبدالله مرکز فعالیت خود را به تازروت منتقل ساخت، و دارالهجره‌ای برای نوکیشان کتامه بنا نهاد؛ کاری که داعیان اسماعیلی قبلاً در عراق و یمن هم کرده بودند.

ابو عبدالله، پس از آنکه اقتدار خود را در میان بربرهای کتامه مستقر ساخت، آنها را به هفت گروه تقسیم کرد و بر سر هر گروه رئیسی در خور اعتماد برگماشت، آنگاه مرحلهٔ دوم مأموریت خود را آغاز کرد؛ و آن تلاش برای گرفتن افریقیه و برانداختن اغلبیان سنی مذهب بود. در ۲۸۹ / ۹۰۲، به آسانی میله را تسخیر کرد، و سپس در برابر دو حملهٔ سپاهیان اغلبی ایستادگی کرد. در ۲۹۳ / ۹۰۶ به تهاجمی علیه سطیف، طُبنه، بلّزمه، و دیگر شهرهای قلمرو غربی اغلبیان دست زد. در ۲۹۶ / ۹۰۹ قفصه و قسطیلیه را گرفت، و خود قیروان را با پشتیبانی کامل کتامه مورد تهدید قرار داد. سقوط الارُبُس (لاریبس)، که کلید افریقیه محسوب می‌شد، در همان سال مایهٔ نومیدی امیر اغلبی، زیادت الله سوّم (۲۹۰ـ۲۹۶ / ۹۰۳ـ۹۰۹)، گشت؛ وی شهر سلطنتی رقّاده را که در پیرامون قیروان،

پایتخت اغلبیان، ساخته شده بود ترک کرد، و دیری نگذشت که ابوعبدالله در رجب ۲۹۶ / مارس ۹۰۹ به آنجا درآمد. ابوعبدالله، پس از آنکه موقعیت خود را در افریقیه مستحکم ساخت، برادرش، ابوالعباس، را به نیابت خویش بر جای گذاشت، و در رأس جنگجویان کتامی خویش به سمت سجلماسه پیش راند تا زمام قدرت را به دست مولای خود که هنوز او را ندیده بود بسپارد. در سر راه سلسلهٔ رستمیان از خوارج را نیز که از ۱۶۰ / ۷۷۷ از تاهرت، مرکز خوارج اباضی شمال افریقا، بر امیرنشین کوچکی واقع در مغرب الجزیره حکومت می‌راندند، ساقط کرد. در سجلماسه، عبیدالله بسرعت آزاد و به داعیانش و پیروان کتامی خود معرفی شد؛ سپس در مراسم خاصی که نشانهٔ اعطای مقدماتی منصب خلافت به او بود شرکت جست. اندکی بعد، یعنی در ربیع‌الثانی ۲۹۷ / ژانویه ۹۱۰، وی پیروزمندانه به رقّاده درآمد، و در آنجا علناً خلیفه اعلام شد و همهٔ بزرگان افریقیه به تعظیم و تهنیّت او پرداختند. به این ترتیب، عبیدالله نخستین خلیفهٔ فاطمی گشت، و بر خویشتن لقب المهدی بالله و امیرالمومنین نهاد. خلافت جدید، یا ضد خلافت جدیدالتأسیس به نام حضرت فاطمه [ع]، دختر پیامبر [ص]، که عبیدالله المهدی و جانشینانش او را جدهٔ خود می‌دانستند، بدرستی خلافت فاطمیّون نامیده شد.

به این ترتیب؛ توفیق دعوت اسماعیلی از زمانی که در شمال افریقا آغاز شده بود در مدتی کمتر از بیست سال، با تأسیس خلافت فاطمی در افریقیه (تونس امروزی)، در قلب سرزمینهای سنیان مالکی مذهب، پاداش خود را گرفت. آرزوهایی که شیعیان برای دو قرن و نیم در سر می‌پروردند، سرانجام در این سرزمین دور دست به تحقق پیوست. برای اسماعیلیان، بویژه، این پیروزی بزرگی به شمار می‌رفت، چرا که این امام آنها بود که بر مسند خلافت شیعی جدید نشسته بود؛ خلافتی که می‌بایست بخش مهمی از دنیای اسلام را برای مدتی بیش از دو قرن اداره کند. با این حادثه دورهٔ ستر و دورهٔ امامان مستور در تاریخ قدیم اسماعیلی نیز به پایان رسید، و دورهٔ کشف، یعنی دوره‌ای که امام اسماعیلی علناً در میان جامعه پیروان خود ظاهر می‌شد، آغاز گشت.

ما تا اینجا دربارهٔ برخی از وجوه عقایدی، که اسماعیلیان دورهٔ پیش از فاطمی به ترویج آنها پرداخته بودند، بحث و گفت و گو کردیم. این معتقدات را، با توجه به کمبود منابع اسماعیلی از آن زمان، فقط می‌توان به طور اجمال از متون بعدی اسماعیلی و از نوشته‌های جدلیان ضد اسماعیلی استخراج کرد. در نظام مذهبی قدیم اسماعیلی، که ظاهراً تا آن زمان که عبیدالله بر مسند قدرت نشست پروردگی و توسعهٔ کامل یافته بود و

بعداً نیز با اندکی اصلاح معتقد اسماعیلیان فاطمی شد، میان وجوه و ابعاد ظاهر و باطن نوشته‌های مقدّس و دستورهای فریضی اسلام، میان معانی ظاهری و باطنی قرآن و شریعت، تمایزی اساسی وجود داشت. اعتقاد بر این بود که هر ظاهری متضمن باطنی یا حقیقتی است. در نتیجه کتب مقدس منزل و شرایع و احکام مندرج در آنها یک معنای لفظی یا ظاهر، در مقابل یک معنای سری و پنهانی، باطن، داشتند. ظاهر دستخوش تغییراتی می‌شد و، با آمدن هر پیامبر صاحب شرع برای آغاز نهادن دوره‌ای جدید، منسوخ می‌گشت، امّا در مقابل باطن که متضمن حقایق بود بدون تغییر و پایدار می‌ماند. درنتیجه، برای اسماعیلیّه، حقایق یک نظام گنوسی به وجود می‌آورد که نماینده و مظهر جهانی باطنی از حقایق روحانی و پنهان بود. این دنیای باطنی پیش از ظهور قائم تنها برای خواص قابل حصول بود؛ یعنی برای آنانی که به دین اسماعیلی درآمده و سوگند حفظ اسرار یاد کرده بودند، نه برای تودهٔ مردم یعنی عوام که فقط قادر به درک ظاهر، یعنی دنیای بیرونی، بودند. گرویدن به اسماعیلیه و حصول به حقایق دینی که بلاغ نامیده می‌شد، چنان پیداست که امری تدریجی و مرتبه به مرتبه بوده و نیز متضمن پرداخت دیونی می‌شده است. در کتاب العالم و الغُلام مطالب ارزشمندی دربارهٔ گرویدن به مذهب اسماعیلی و سلسله مراتب آن وجود دارد، و در روایت ابن رزام و اخو محسن از عقاید اسماعیلیان نیز این تدرج تعالیم توصیف شده است. امّا هیچ مدرکی دربارهٔ شمارهٔ این درجات، که در منابع ضداسماعیلی هفت یا نه درجه شمرده شده است، وجود ندارد. در واقع آنچه از این مراتب تشرف یا بلاغ به مذهب اسماعیلیه و سلسله مراتب تشکیلات واقعی دعوت اسماعیلی قدیم می‌دانیم بسیار اندک است. به عبارتی کلیتر، چنین می‌نماید که قائم محمّد بن اسماعیل در دورهٔ ستر دوازده حجّت داشته است که نمایندگان و نُواب او بوده‌اند. و در مرتبهٔ پایین‌تر از این حجتها، سلسله مراتبی از داعیان وجود داشته است که وظایف مختلفی را در امر بلاغ و تعلیم انجام می‌داده‌اند.

اسماعیلیان نخستین، با اعتلای باطن و حقایق مکتوم در آن، دیری نگذشت که نمایانترین گروه شیعی در حمایت از تعالیم باطنی و گنوسی در عالم اسلام گشتند، و در میان باطنیّه مقدّم و بزرگتر از همه شمرده شدند. راز نقش خاصی که در کیش اسماعیلی به ائمه و حدود دینی (سلسله مراتب مذهبی) داده شده نیز از همینجاست. اسماعیلیان قدیم معتقد بودند با آنکه شرایع را پیامبران می‌آوردند، این وظیفهٔ اوصیای آنها، یعنی امامان، است که معنای حقیقی آن را بر تعدادی از برگزیدگان و نخبگان، که به حقیقت

مذهب تشرف حاصل کرده‌اند و به امامت ائمه راستین معترفند، تبیین کنند. علم بر حقایق ثابتهٔ مندرج در باطن شریعت امتیازی است که منحصراً به امام متهدی باالله، معصوم، و خالی از لغزش که همانا امام اسماعیلی است تعلق دارد. به‌علاوه، این حقایق را نمی‌توان بر هر کسی، جز آنکه تشرف رسمی و تدریجی حاصل کرده باشد، افشا کرد. از اینجاست که وجود سلسله مراتبی از بزرگان دینی یا واسطه‌هایی میان امام، که در رأس سازمان دعوت اسماعیلی قرار دارد، و جماعتی که گروندگان معمولی را تشکیل می‌دهند لازم می‌آید. در این بافت، اسماعیلیان اصل تقیّهٔ مذهب شیعه را این‌گونه تعبیر و تفسیر می‌کردند که تقیّه، یعنی تعهد پیروان فرقه به اینکه باطن مذهب خویش را بر کسی که معتمد نباشد فاش و آشکار نسازند؛ و این سوای وظیفه‌شان در تظاهر به مذهب غیر نمودن هنگام مواجه با خطر آزار و تعقیب بود.

حقایق نهفته در کتب و شرایع منزله را می‌شد از طریق تأویل، یعنی توضیح نمادین و تمثیلی و استعاری یا تعبیر باطنی که بعداً عیار مذهب اسماعیلیه گشت، آشکار کرد.[۱۷۷] تأویل را که در لغت به معنایِ باز بردن به اصل یا بیرون کشید باطن از ظاهر است، باید از تفسیر که شرح و بیان معنای ظاهری کتب مقدس است و نیز از تنزیل که به وحی کتب مقدس از طریق فرشتگان اشارت دارد متمایز دانست. تأویلی که اسماعیلیان قدیم به کار می‌بردند، بیشتر صورت رمزی و کبالی[۲] داشت؛ یعنی مبتنی بود بر خواص نمادین حروف و اعداد. با آنکه فرایندهای مشابهی در تفسیر و شرح معنوی کتاب مقدس در سنّتهای قدیمی یهودی ـ مسیحی و در میان گنوسیان وجود داشته است، تأویل اسماعیلی خاستگاههای بلاواسطهٔ اسلامی دارد، و بخصوص می‌توان ریشه‌های آن را به حوزه‌های شیعی قرن دوم / هشتم باز برد. غرض از تأویل باطنی، که اسماعیلیه به طور گسترده از آن سود می‌جستند، این بودکه از روی باطن چنان پرده برگرفته شود که حقیقت معنویِ واقعیِ آن آشکار گردد؛ نمودارِ سفری بود از ظاهر به اندیشه‌های اصلی نهفته در باطن با باز بردن الفاظ به معانی اصلی آنها، یعنی حقایق باطنی، و سپس عینیت دادن این حقایق با حکمت الاهی یا فلسفهٔ اسماعیلی. به سخنی کوتاه، گذر از ظاهر به باطن، از شریعت به حقیقت، یا از تنزیل به تأویل متضمن گذر از نمود به بود، از عامل محسوس به دنیای معقول، از الفاظ تنزیل به پیام درونی نهفته در ورای آن الفاظ، و از نماد و نشانه به مصداق آن بود. گذری بود از عالم حسّیات به دنیای عقلانیات. اِشراف و آگاه شدن بر

2) Cabalistic

حقایق که از طریق تأویل یا تأویل باطن حاصل می‌شد، در حقیقت برای اسماعیلیان مؤدی به تولّد روحانی دوباره می‌گشت و تأویل جهان‌بینی قرآنی را با جهان‌بینی پیچیده‌تر و پرداخته‌تری که بزودی به صورت یک نظام عقلانی بیرون آمد تکمیل می‌کرد. به این ترتیب، اسماعیلیان نخستین پایه‌های نظام مذهبی بعدی و نیز شالوده‌های علوم عقلی خود را ریختند که به موجب آنها هر معتقد اسماعیلی می‌توانست از علوم ظاهری شریعت، تاریخ، و جز آن آغاز کند و به سوی علوم باطنی، که تأویل را نیز که علم واسط محسوب می‌شد در برمی‌گرفت، پیش رود تا به حقایق که دانش غایی و غایت القصوای مقصد انسانی بود برسد.

حقایق چنانکه اشاره کردیم، برای اسماعیلیان قدیم یک نظام گنوسی تشکیل می‌داد. دو عنصر عمده و اساسی این نظام گنوسی یکی تعبیر ادواری تاریخ دینی بود، و دیگر یک جهانشناسی. اسماعیلیان قدیم، بر پایهٔ دانشی که آن زمان در اختیار داشتند، مفاهیم خاصی برای خود از زمان و ابدیّت پرداختند که کاملاً با نظریهٔ آنان در باب تاریخ و پیامبرشناسی[۳] ارتباط داشت. بینش التقاطی آنها از زمان، تأثیرات یونانی، یهودی ـ مسیحی، گنوسی، و نیز اندیشه‌های فرجامشناختی شیعیان اولیّه و نظریهٔ قرآن را دربارهٔ تکامل انسان منعکس می‌ساخت. آنان زمان را بمثابهٔ سیری متوالی از دوره‌ها به تصور درمی‌آورند که آغازی و انجامی دارد.[۱۷۸] در نتیجهٔ این تصوّر خاص از زمان (که نیمی دوری و نیمی خطی بود)، اسماعیلیان نظریه‌ای دوری و در نهایت فرجامشناختی از تاریخ یا، درست‌تر بگوییم، از تاریخ دینی بر مبنای دوره‌های پیامبران مختلفی که قرآن بر آنها مهر تأیید زده بود پرداختند. این نظریه با عقیدهٔ آنان در باب امامت، که در خطوط اصلیش میراثی بود که از امامیه دریافت کرده بودند، ترکیب یافت.

به موجب این نظریه، اسماعیلیان قدیم معتقد بودند که تاریخ مقدس بشریت در هفت دوره، هر یک با طول زمان مختلفی، به پایان می‌رسد. هر دوره با پیامبر ناطقی که آورندهٔ وحی منزلی است، که از جنبهٔ ظاهر شریعتی را دربر دارد، آغاز می‌شود.[۱۷۹] در شش دورهٔ اول تاریخ بشر ناطقان (یا نطقاء)، که پیامبران اولوالعزم نیز خوانده می‌شوند، عبارت بودند از آدم [ع]، نوح [ع]، ابراهیم [ع]، موسی [ع]، عیسی [ع]، و محمّد [ص]. باید یادآور شویم که بنابر روایت نوبختی و قمی قرمطیان در ابتدا به جای آدم [ع]، در سلسلهٔ پیامبران ناطق، علی [ع] را منظور داشته بودند، که نظرگاه شیعیان تندرو افراطی را

---

3) prophetology

عرضه می‌داشته است. بنابراین جانشین ساختن بعدی آدم [ع] به جای علی [ع]، به عنوان یکی از ناطقان، و تغییر دادن مرتبهٔ علی [ع] از مقام پیامبری به جانشینی و وصایت حضرت محمّد [ص]، موضع متعادلتری را منعکس می‌سازد. گذشته از این، اسماعیلیان نخستین، احتمالاً با فرافکنی وضعیت حاضر به گذشته، معتقد بودند که هر یک از شش ناطق نخستین را یک وصی روحانی، که اساس و صامت نیز نامیده می‌شد، جانشین می‌گردد که معنای رمزی و باطنی پیام منزل را برای برگزیدگان تعبیر می‌کند. این اوصیاء در شش دورهٔ نخست شیث، سام، اسماعیل، هارون یا یوشع، شمعون الصفا، و علی [ع] بودند. در پی هر وصی یا اساس یا صامت، به نوبهٔ خود، هفت امام می‌آمدند که اتماء (جمع متمّ: تکمیل کننده) نامیده می‌شدند.[۱۸۰] اینان حافظان و نگهبانان معنای حقیقی کتب مقدس و شریعت، هم از جنبهٔ ظاهر و هم از جنبه باطن آن، بودند. در دور هر پیامبری هفتمین امام به مرتبهٔ ناطقی اعتلا می‌یابد، و پیامبر و ناطق دورهٔ بعدی می‌شود. وی شریعت ناطق پیشین را نسخ می‌کند، و دورهٔ جدیدی را آغاز می‌نهد. این ترتیب، فقط در دور آخر، که دور آخر تاریخ است، تغییر می‌یابد.

امام هفتم دور ششم که دور پیامبری محمّد [ص] است، محمّد بن اسماعیل بود که استتار اختیار کرد. وی چون ظهور کند، ناطق هفتم و مهدی یا قائم می‌شود و بر دورِ معادی آخر حکمرانی می‌کند. تنها در او مرتبهٔ ناطق و اساس یکی می‌شود، و نیز اوست که آخرین امام است. محمّد بن اسماعیل شریعت اسلام را نسخ می‌کند، و دورهٔ پایانی جهان را آغاز می‌نهد. امّا وی شریعت جدیدی نمی‌آورد، بلکه در عوض حقایق باطنی نهفته در ورای شرایع قبلی را کاملاً مکشوف می‌سازد؛ حقایقی که تاکنون به طور ناقص و آنهم بر گروهی از نخبگان بشریت مکشوف گشته است. به این ترتیب، در دور واپسین و پیش از آنکه جهان به آخر رسد، حقایق، آزاد از هر رمز و رازی، به تمامی جهانیان معلوم می‌شود، و دورِ معرفت و علم روحانی محض شروع می‌گردد. در این عصر مسیحایی و مهدوی دیگر نیازی به شرایع نیست. محمّد بن اسماعیل به عدالت بر جهان فرمان خواهد راند، و سپس عالم جسمانی را به پایان می‌رساند و به داوری روز رستاخیز آدمیان می‌نشیند. در این حال، وی قائم القیامه، امام روز رستاخیز، خواهد بود، و دورِ او پایان زمان و عصر تاریخ بشریت خواهد بود.

اسماعیلیان دوره‌های بعد، برای آنکه میان جهان به ظاهر ابدی و تعداد محدود دوره‌ها و زمانمند بودن انسان آشتی دهند، به سلسلهٔ بزرگتر و نامحدودتری از دورها

قائل شدند. بر پایهٔ تفکرات و ملاحظات اخترشناسی نجومی، آنان دور عظیمی (الکور الاعظم) را به تصور درآوردند که متضمن دورهای بیشماری بود که هر یک به هفت دور تقسیم می‌شد و کل آنها به قیامت کبری ختم می‌گشت. گذشته از این، اعتقاد بر آن بود که این دورها مسیری از دوره‌های ستر، وقتی که ظاهر و باطن حقیقت اساساً شکلهای مختلفی دارند، و دوره‌های کشف و تجلّی، که در آن حقیقت ظهور می‌کند و دیگر نیازی به احکام ظاهری نیست، را سیر می‌کنند. عبیدالله (عبدالله) المهدی و خلفای فاطمی جانشین او، چون آشکارا دعوی امامت کردند، به تجدید نظر در عقیدهٔ اسماعیلیان قدیم دربارهٔ مقام محمد بن اسماعیل به عنوان قائم و امام واپسین پرداختند. اسماعیلیان فاطمی به وجود بیش از یک سلسلهٔ هفتگانه از ائمه در دور حضرت محمّد [ص] قائل شدند، و انتظارات وابسته به ظهور قائم را به زمانهای دورتری در آینده فرا بردند.[۱۸۱] نتیجهٔ عمدهٔ این جرح و تعدیل در مبانی اعتقادی آن بود که امام هفتم اهمیّت معادی و مفهوم حیاتبخش ظهور مسیحایی خود را، که در مقبولیّت و موفقیت نهضت اولیهٔ اسماعیلیه نقش قطعی داشت، از دست داد.

جهانشناسی اسماعیلیان پیش از دورهٔ فاطمی را تنها می‌توان از روی قطعات پراکندهٔ شواهدی که در بعضی از متون بعدی اسماعیلی، بخصوص از آنچه در نوشته‌های ابوحاتم الرازی و ابویعقوب السجستانی[۱۸۲] و در رساله‌ای از ابوعیسی مرشد[۱۸۳]، یکی از داعیان عهد معزّ، برای ما باقی مانده است، بازسازی کرد. نیز اشارات ذی‌قیمت معاصری از بعضی از مؤلفان زیدی یمن در دست است.[۱۸۴] بر بنیاد این مدارک که استرن و هالم آنها را بدقت بررسی کرده‌اند،[۱۸۵] اسطورهٔ نپرداخته‌ای در اُسِ اساسِ قدیمترین جهانشناسی اسماعیلی وجود دارد. مجموعه‌ای از موتیفهای مختلف، به نحوی خاصتر، در هم بافته شده و از آن یک بندهشنِ[۴] اسطوره‌ای پرداخته شده است که آفرینش عالم و مشابهتهای میان عالم علوی و عالم سفلی را توصیف می‌کند. بنابر اعتقاد اسماعیلیهٔ قدیم خداوند جهان را به وسیلهٔ کلمهٔ امر «کُن» (باش: منعکس سازنده کلمهٔ امر در قرآن) بیافرید که مرکب است از دو حرف کاف و نون. از این دو حرف به طریق تضایف در کلمهٔ کونی و قَدَر پدید آمد که دو اصل اولیه بودند؛ از این دو اولی مؤنث و دومی مذکر بود. کونی نخست از کن به وجود آمد، و سپس خداوند به کونی، که حکم صانع داشت و

---

۴) cosmogony، این واژه به معنای پیدایش جهان است، در ترجمهٔ آن من از استاد فرزانه، دکتر سرکاراتی، پیروی کردم و واژهٔ بندهش را به کار بردم.

دارای قدرت آفریدن بود، فرمان داد که قدر را بیافریند. کونی با خلق قدر کروبیون هفتگانه را ـ که مطابق فرشتگان کروبی در دین یهود و مسیحیت بودند ـ نیز خلق کرد. بدین ترتیب جفت اصلی کونی ـ قَدَر، هفتگانی از حروف، یعنی ک ـ و ـ ن ـ ی ـ ق ـ د ـ ر، به وجود آوردند که حروف علویّه نیز خوانده می‌شدند این حروف به راههای مختلف مورد استفاده قرار می‌گرفت. در این جهانشناسی گنوسی اسطوره‌ای حروف نقش فوق‌العاده مهمی داشتند؛ و بیان حاضر و آماده‌ای برای پیدایش عالم عرضه می‌داشتند. از حروف کلمه‌ها یا اسمهایی به وجود می‌آمد که در حقیقت با اشیای مورد اطلاق آنها و آفریده شده یکی بودند. آنچه در اینجا با آن مواجه هستیم، به طور واضح می‌توانیم یک جهانشناسی اسطوره‌ای کبالی یا قبالّی بنامیم ـ یعنی جهانشناسی اسطوره‌ای مبتنی بر معانی و قدرت رمزی حروف.

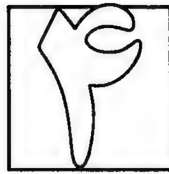
جفت اصلی کونی ـ قدر، که منابع زیدی ما به غلط چنان پنداشته بودند که «خدایان» اسماعیلیان (قرمطیان) نخستین هستند، در واقع با تشکیل حروف و ایجاد عوالم علوی و سفلی و با دورهای پیامبران ارتباط نزدیکی داشتند. هفت حرف علوی کونی ـ قدر به صورّنوعیه یا وجود مثالی هفت ناطق و ادیان و حیانی آنها تعبیر می‌شد، و هر حرف نمایندهٔ یکی از پیامبران ناطق بود که با کاف به عنوان رمز آدم [ع] شروع می‌شد و به راء رمز قائم ختم می‌گشت. از این حروف اولیه بقیهٔ حروف الفبای عربی، از قرار معلوم، هفت هفت، عناصری که از آنها عالم علوی و عالم سفلی (جسمانی) ساخته شد، پدید آمدند. از دو اصل اولیه سه حدّ پدیدار شد. قدر به امر کونی از سه حرف خود سه وجود روحانی یا سه حدّ به نامهای جَدّ، فَتْح، و خَیال به وجود آورد[۱۸۶] که با سه فرشته مقرّب جبرائیل و میکائیل و اسرافیل یکی بودند، و اینان میان عالم روحانی و آدمیان در جهان جسمانی نقش واسطه و میانجی داشتند. نیز رابط میان خداوند و ناطقان در هر یک از دورهای پیامبران بودند. این حدود، رابطهٔ مهمی را میان معتقدات جهانشناختی اسماعیلیان قدیم و اندیشه‌های آنان دربارهٔ تاریخ دینی و پیامبرشناسی برقرار می‌کردند. کونی و قدر به همراه جَدّ، فتح، و خیال پنجگانی را به وجود می‌آوردند که، با هفت کروبیّان و دیگر حدود روحانی، عالم علوی موجود میان خداوند و کیهان را پدید می‌آورد. به زبان گنوسیه، این جهان همان عالم روحانی یا عالم ابداع بود. میان عالم علوی، روحانی، و جهان سفلی، جسمانی، که به میانجی قدر و کونی به وجود آمده بود، با مراتب دعوت دینی که همانندی نزدیکی با مراتب عالم علوی داشت مطابقت برقرار بود.

هوا عرش خوانده می‌شد و آب کرسی و هفت آسمان و زمین و هفت دریا و غیره همه از چهار حرف اصلِ مونث نخستین یعنی کونی به وجود آمده بود. در روایت داعی مرشد از اسطورهٔ آفرینش اصلِ مذکر، یعنی قدر، که تالی و تابع کونی است، خصلت یک آدم آسمانی، یعنی انتروپوس، را دارد. دیگر مراجع اسماعیلی، بویژه السجستانی، رد پایی از موتیفی که به هبوط این آدم کیهانی اشارت دارد حفظ کرده‌اند؛ آدم ـ قدر اطاعت از امر خداوند نکرد و در نتیجه از بهشت به جهانی خاکی رانده شد.

همهٔ این موتیفها، و چندتایی دیگر، اجزای سازای اسطورهٔ ترکیبی گنوسی کونی ـ قدر هستند، که نظام جهانشناسی اسماعیلیان قدیم را عرضه می‌دارد. این جهانشناسی یک هدف و مقصد نجاتبخشانه داشت؛ هدف آن نجات و رستگاری انسان بود، و شناخت یا معرفت به اینکه اصل و منشاءِ حقیقی آدمی کجاست و چیست تا انسان بتواند بار دیگر به هستیِ و وجود کیهانی خود بپیوندد و با آن یکی شود. مشخصه‌های اصلی نظام جهانشناسی اسماعیلیان اولیه از قبیل نشانگر ساختن ارادهٔ الاهی، و کلمه، و دو اصل مذکر ـ مؤنث اولیه، و حدود پنجگانه عالم ابداع، انسان کیهانی، و دورهای پیامبران، چنانکه هالم نشان داده است،[۱۸۷] قابل ردگیری به سرچشمه‌های مختلفی است. بدون تردید، تأثیرات یهودی ـ مسیحی در اینجا وجود دارد. مهمتر از آن، تناظر و موازنت شدیدی است که میان این نظام اسماعیلی و نظام گنوسی سامرایی شمعون مجوس، که در مرکز تفکرات اسطوره‌ای او ذات و مبداءِ مونثی (اندیشه یا صادر اول[5] یا سوفیا[6]) هست که باعث آفرینش عالم اوست، و نظامهای گنوسی وابسته، همچون نظام گنوسی «اُفیت» و «باربلو» که در زیر نام کلی گنوسیهٔ سوری ـ یهودی رده‌بندی شده‌اند، وجود دارد.[۱۸۸] نیز میان جهانشناسی اسماعیلی پیش از فاطمیان و مفاهیم دینی مانداییان، که فرقه‌ای مرموز ظاهراً از جرگهٔ گنوسیه است، قرابتهایی وجود دارد. امّا به نظر می‌آید که هیچ یک از این نظامهای پیشین الگوی مستقیم نظام جهانشناسی گنوسی اسماعیلیه نباشد. نظام اسماعیلی یک مدل اصلی است که در محیط اسلامی خود تحوّل پذیرفته است و بنا بر اصطلاحات قرآنی و معتقدات شیعی دارد؛ حال آنکه ظاهراً طرح کلی یک نظام گنوسی سیمونیایی قبلی، از نوع نظام شمعون مجوسی، بر خود کشیده است. مذهب اسماعیلیه به صورت یک فرقهٔ شیعی ظاهر شد و به صورت یک فرقهٔ شیعی باقی ماند، و تبلیغات انقلابی و مهدوی آن به نام یک امام فاطمی از اهل بیت صورت گرفت. بر این مبنا،

5) Ennoia 6) Sophia

معتقدات اسماعیلیان اولیهٔ عمدتاً بر مبادی اسلامی قرار داشت؛ هر چند آنان برخی از عقاید خود را مستقیماً یا به میانجی غُلات شیعه، از بعضی از سنّتهای پیشینِ غیراسلامی به عاریت گرفته بودند.



اسماعیلیهٔ فاطمی

تاریخ اسماعیلیهٔ فاطمی، که این فصل کتاب دربارهٔ آن است، از استقرار خلافت فاطمیان در ۲۹۷ / ۹۰۹ تا مرگ هشتمین خلیفهٔ فاطمی، مستنصر، را در ۴۸۷ / ۱۰۹۴، و شقاق و جدایی عظیمی که پس از مرگ او در نهضت اسماعیلی پدید آمد، دربر می‌گیرد. در این دورهٔ به اصطلاح «کلاسیک» خلافت فاطمیان که صد و هشتاد و پنج سالی به طول کشید، کیش اسماعیلی مذهب رسمی دولت قدرتمندی که نخست در افریقیه (تونس) و از سال ۳۶۲ / ۹۷۳ در مصر متمرکز بود باقی ماند. اکثریت اسماعیلیان خلفای فاطمی را نه تنها در سرزمینهای تحت قلمروشان، بلکه در بسیاری از سرزمینهای اسلامی دیگر به عنوان ائمهٔ راستین و بر حق قبول داشتند. این دوره «عصر طلایی» مذهب اسماعیلی است، و در طی آن اسماعیلیان موفق شدند دولتی مرفه از آنِ خویش پدید آورند و اندیشه و ادبیات اسماعیلی، چنانکه از رسالات و نوشته‌های متعددی که داعیان و نویسندگان اسماعیلی در این دوره تصنیف کرده‌اند هویداست، به اوج رسید. از متفکران و نویسندگان اسماعیلی این عهد بویژه باید از ابوحاتم الرازی، محمّد بن احمد النسفی، ابوحنیفه النعمان بن محمّد معروف به قاضی نعمان، ابو یعقوب السجستانی، حمیدالدین الکرمانی، المؤیّد فی‌الدین الشیرازی، و ناصرخسرَو نام برد. فاطمیان پس از آنکه موقعیّت خود را مستحکم ساختند، توجه فراوانی به فعالیتهای فرهنگی و اقتصادی و نیز علوم اسلامی، به طور اعم، مبذول داشتند. فرمانروایان فاطمی بعد از اندک زمانی از پایگاه اصلی خود در افریقیه سرزمینهای تحت قلمرو خود را در نیمهٔ غربی جهان اسلام بسط دادند و با فتح مصر آن را به نهایت رسانیدند. بعدها، نفوذ دینی و سیاسی خود را در جهت مشرق نیز تا ماوراءالنهر و هند گسترش دادند. امپراتوری فاطمی در اوج قدرتش، دست کم برای مدت

کوتاهی، شمال افریقا، صقلیه، مصر، سواحل افریقا در بحر احمر، یمن، حجاز با شهرهای مقدس مکه و مدینه، شام، و فلسطین را دربرمی‌گرفت. امّا فاطمیان هرگز به فتح سرزمینهای شرقی جهان اسلام در آن سوی شام موفق نشدند زیرا نتوانستند عباسیان و بعداً حامیان آنها بوئیان و سلجوقیان را براندازند. در نتیجه، به استقرار مذهب شیعهٔ اسماعیلی در سراسر جهان اسلام توفیق نیافتند و لذا نتوانستند به هدف اساسی و مهم خود که وحدت بخشیدن به دنیای اسلام تحت یک خلافت شیعی، که پیشوایی آن با امام یا خلیفه فاطمی باشد، تحقق بخشند. با وجود این، فاطمیان کمکهای عظیم به تمدن اسلامی کردند و با توجه به سهم بزرگ آنان در تمدن این دوره است که لوئی ماسینیون قرن چهارم / دهم را «قرنِ اسماعیلیِ اسلام» نامیده است.[۱]

دورهٔ فاطمیان یکی از مستندترین دوره‌های تاریخ اسلام است. بسیاری از تاریخنگاران و وقایعنگاران دورهٔ میانهٔ مسلمان دربارهٔ فاطمیان مطلبی نوشته‌اند، و منابع اطلاعاتی غیر ادبی بسیاری دربارهٔ این سلسله وجود دارد. در مقولهٔ اخیر، یادمانها و آثار هنری فاطمی تاکنون مورد بررسی کامل قرار گرفته و پژوهشهای محققانه‌ای نیز دربارهٔ سکه‌ها، کتیبه‌ها، و دیگر مدارک موجود از این نوع به عمل آمده است. نیز، اسناد اداری و آرشیو ارزشمندی از مصر دورهٔ فاطمی باقی مانده است؛ اسنادی که بندرت دربارهٔ سلسله‌ها و دوره‌های اسلامی دیگر در قرون میانه وجود دارد. گذشته از این، ادبیات اسماعیلی موجود از این دوره، که در دهه‌های اخیر کشف شده است، وجوه مختلف معتقداتی را که اسماعیلیان فاطمی داشته‌اند روشن می‌کند و ما را قادر می‌سازد که به ماهیّت و سرشت موفقیّت عقلانی آنها پی ببریم. در نتیجه فراوانی نسبی مدارک و مآخذی که دقیقاً مورد بررسی اسلامشناسان جدید و متخصصان مطالعات اسماعیل قرار گرفته، اینک مذهب اسماعیلی دورهٔ فاطمیان شناخته شده‌ترین مرحلهٔ مهم تکامل نهضت اسماعیلیه گشته است.

اکنون نگاهی دقیقتر به مدارک تاریخی موجود در بارهٔ فاطمیان می‌اندازیم، و خاطرنشان می‌سازیم که با از هم پاشیده شدن خلافت فاطمی در ۵۶۷ / ۱۱۷۱، و افتادن مصر در دورهٔ ایوبیان و ممالیک به دامن اهل تسنّن، کتابخانه‌های فاطمی شدیداً دستخوش انهدام و ویرانی قرار گرفت و نوشته‌های دینی اسماعیلیان فاطمی پایمال گشت. بنابراین، آنچه از آثار اسماعیلی، از هر نوع، از این بلیّه نجات یافت، از آن به بعد در کتابخانه‌ها و مجموعه‌های خصوصی مخفیانه نگهداری شد. درنتیجه، شروح و روایاتی

که دربارهٔ تاریخ و معتقدات فاطمیان از دورهٔ قرون میانه مانده است، تقریباً یکدست از زیر قلم مورخان سنی، که بنابر قاعده نسبت به فاطمیان و آرمانهای شیعی آنها نظری دشمنانه داشتند، بیرون آمده است. به عنوان مثال، این نویسندگان، به استثنای ابن خلدون و مقریزی، همگی قاطعانه ادعای فاطمیان را بر اینکه نسبشان به آل علی [ع] می‌رسد انکار می‌کنند، و بسیاری از آنان از اعضای این سلسله به عنوان عبیدیان نام می‌برند نه فاطمیان. باید یادآور شویم که بیشتر این موضعگیریهای ضدفاطمی، به احتمال زیاد، از ابن رزام که قصدش بی‌اعتبار ساختن سراسر جنبش اسماعیلی بود نشأت گرفته است. به این ترتیب، تحریفات بیشمار و تعصب ورزیهای منفی در سراسر روایات و شرحهای تاریخنگاران و وقایعنویسان سنّی، که بناچار مآخذ و منابع عمدهٔ اطلاعاتی ما دربارهٔ تاریخ فاطمیان و موفقیتهای سیاسی این سلسله هستند، وارد شده است. متکلمان و متألهان اسماعیلی فاطمی، در هماهنگی با بینش خاص و اولویّتهای اسماعیلیان به طور کلی، به تاریخنگاری علاقه‌مند نبودند. در نتیجه، متون اسماعیلی بازمانده از دورهٔ فاطمی در جزییات تاریخی به نحوی شگفت‌آور فقیر هستند؛ و این در حالی است که از وقایعنامه‌های رسمی فاطمی، که در زمانهای مختلف تألیف شده، هیچ یک باقی نمانده است. تنها شرح اسماعیلی که از تاریخ فاطمیان باقی مانده است، ورای کتاب افتتاح الدعوة قاضی نعمان، که زمینه‌های استقرار سلسلهٔ فاطمی را شرح می‌دهد، در کتاب سه جلدی عیون الاخبار ادریس عمادالدین، داعی یمنی، آمده است که بر مبنای آثار قبلی تألیف یافته و سه قرنی بعد از سقوط دولت فاطمی نوشته شده است.

اگر جزییات بیشتری از تواریخی که غیر اسماعیلیان دربارهٔ فاطمیان نوشته‌اند مورد مطالعه قرار دهیم، معلوم می‌گردد که بسیاری از مورخان عرب، پس از آنکه سلسلهٔ فاطمی دورهٔ پرتلاطم شمال افریقا را گذرانیده و استقرار کامل یافته بود، در مصر دورهٔ فاطمی قدم در صحنه گذارده‌اند. اما، به استثنای چند قطعه، از آثار این مؤلفان معاصر که تواریخ محلی مصر یا وقایعنامه‌های سلسلهٔ فاطمی را نوشته بوده‌اند، مستقیماً برای ما باز نمانده است. امّا شواهد و اخباری که آنان به ثبت رسانیده بوده‌اند، اغلب مورد استفادهٔ مراجع بعدی، مخصوصاً مقریزی، قرار گرفته و محفوظ مانده است. در میان این قبیل تاریخنگاران معاصر مصری ابن زولاق (فت ۳۸۶ / ۹۹۶) یکی از قدیمیترین آنهاست که آثارش بکلی از میان رفته است. وی، ظاهراً، علاوه بر آثار دیگر کتاب مستقلی دربارهٔ دوران خلافت معزّ، خلیفه فاطمی، نوشته بوده است.[۲] سنّت تاریخنگاری محلی را در

مصر عصر فاطمی مورخی به نام المسبّحی (فت ۴۲۰ / ۱۰۲۹) ادامه داد. وی از سال ۳۹۸ / ۱۰۰۷ ـ ۱۰۰۸ به بعد یکی از عمال عالی رتبه در دستگاه فاطمیان بود، و احتمال دارد که شخصاً اسماعیلی بوده باشد. او تاریخ بزرگی دربارهٔ مصر و فاطمیان نوشت که از ۳۶۵ / ۹۷۵ تا ۴۱۵ / ۱۰۲۵ را در برمی‌گرفت. از این تاریخ بزرگ تنها بخش کوچکی (جلد چهلم آن)، که مربوط به سالهای ۴۱۴ ـ ۴۱۵ هجری می‌شود، در نسخهٔ منحصر به فردی که در کتابخانهٔ اسکوریال مادرید محفوظ مانده به جای مانده است.[۳] یکی دیگر از مورخان این عصر محمّد بن سلامة القضاعی (فت ۴۵۴ / ۱۰۶۲) بود. وی یک قاضی دانشمند و یک سنی معتمد بود که به خلفای فاطمی، بویژه مستنصر، خدمت می‌کرد. تألیفات القضاعی باقی نمانده است، امّا مقریزی و منابع بعدی دیگر از تاریخ فاطمیان او استفادهٔ شایانی کرده‌اند. تنها شرح معاصر بازمانده دربارهٔ فاطمیان آن است که در تاریخ انطاکی (فت ۴۵۸ / ۱۰۶۶) آمده است. انطاکی یک عرب مسیحی بود که سالهای اولیّهٔ زندگیش را در مصر گذرانید، و سپس در دورهٔ خلافت حاکم به شهر بیزانسی انطاکیه در شام مهاجرت کرد و در آنجا تاریخ خود را دربارهٔ امپراتوریهای عباسیان، فاطمیان، و بیزانس نوشت که تاریخ سالهای ۳۲۶ / ۹۳۷ تا حدود ۴۲۵ / ۱۰۳۳ را در برمی‌گیرد.[۴]

از میان مورخان بعدی مصر که بیشتر عمرشان را هم به خدمات اداری در دستگاه خلفای فاطمی اشتغال داشتند باید از علی بن منجب، معروف و مشهور به نام ابن الصیرفی، یاد کنیم. وی نویسندهٔ پرکار و جامع‌الاطرافی بود که از ۴۹۵ / ۱۱۰۱ تا زمان مرگش، در ۵۴۲ / ۱۱۴۷، در دیوان الانشاء خلفای فاطمی در قاهره خدمت می‌کرد. اثر تاریخی ابن صیرفی، که ظاهراً تلخیص و ادامهٔ یک وقایعنامهٔ قبلی دوران فاطمی بوده، باقی نمانده است، امّا دو تألیف دیگر او که دربارهٔ وجوه مختلف تأسیسات و نهادهای دورهٔ فاطمیان است بر جای مانده و به چاپ رسیده است.[۵] در میان تواریخ محلی و سلسله‌ای بعدی، که در قرن هفتم / سیزدهم نوشته شده است، باید اشاره‌ای هم به تاریخ مختصر عبیدیان (فاطمیان) به نام اخبار ملوك بنی‌عبید بکنیم که به وسیلهٔ ابن حَمّاد (حمادُ)، مورخ و قاضی بربر (فت ۶۲۸ / ۱۲۳۱)، در ۶۱۷ / ۱۲۲۰ تألیف یافته است. نیز باید از ابن الطویْر (فت ۶۱۷ / ۱۲۲۰) یاد کرد که از رجال عالی رتبهٔ اواخر عهد فاطمی بود، و کتابی در تاریخ فاطمیان و ایوبیان نوشته بود که گم شده است. ولی قلقشندی، مقریزی، و ابن تغری بردی برای اخبار مربوط به فاطمیان متأخر و سازمانها و تأسیسات آنها از آن استفادهٔ وسیع کرده‌اند. یکی دیگر از منابع مهم اطلاعات تاریخی ما دربارهٔ فاطمیان متأخر، ابن

ابی طی (فتحدود ۶۳۰ / ۱۲۳۲ ـ ۱۲۳۳) از مردم حلب و تنها مورخ شیعی آن دوران بود. تاریخ عمومی او و نیز تاریخش در باب مصر از میان رفته است، امّا مورخان بعدی،مخصوصاً ابن الفرات، مکرر از آنها نقل قول کرده‌اند. ابن ظافر مصری (فت ۶۱۳ / ۱۲۱۶)، که از کاتبان دیوان الانشاء سلاطین نخستین ایّوبی بود، چند کتاب نوشت؛ از جمله یک تاریخ عمومی که بر حسب سلسله‌های سلاطین و فرمانروایان مرتب شده بود. مهمترین بخش تاریخ ابن ظافر مربوط به فاطمیان است، و اخیراً برای اولین بار به چاپ رسیده است.[۶] امّا کاملترین تاریخ مصر دورهٔ فاطمی، که در نیمهٔ دوم قرن هفتم / سیزدهم در دورهٔ حکومت ممالیک تألیف شده است، از تاج‌الدین محمّد بن علی بن یوسف بن جلب راغب، معروف به ابن میّسر (فت ۶۷۷ / ۱۲۷۸)، است. متأسفانه اخبار مصر ابن میّسر، که می‌بایست آن را ذیل مختصر وقایعنامهٔ المسبّحی به شمار آورد، به صورت ناقص باقی مانده است، و تنها حوادث مربوط به خلافت فاطمیان را در دورهٔ ۴۳۹ ـ ۵۵۳ / ۱۰۴۷ ـ ۱۱۵۸ و دو بخش را مربوط به حوادث سالهای ۳۶۲ ـ ۳۶۵ و ۳۸۱ ـ ۳۸۷ هجری دربردارد. این تألیف، که مبتنی است بر تواریخ گمشدهٔ المُحنّک (فت ۵۴۹ / ۱۱۵۴) و ابن المأمون البطائحی (فت ۵۸۸ / ۱۱۹۲)، در دستنویس منحصر به فرد ناقصی که در کتابخانهٔ ملی پاریس محفوظ است و از روی نسخه‌ای که مقریزی در ۸۱۴ / ۱۴۱۱ نوشته بوده استنتاج شده، برای ما باقی مانده است.[۷]

در برخی از تواریخ محلی اواخر دورهٔ سلاطین مملوک و نیز در تعدادی از تاریخهای عمومی که مؤلفان مصری در این عهد نگاشته‌اند مطالبی دربارهٔ فاطمیان آمده است. ابن عذاری، مورخی مغربی که بعد از سال ۷۱۲ / ۱۳۱۲ درگذشته است، در تاریخ افریقیهٔ خود، به نام البیان المُغرب، شرحی در باب اوایل خلافت فاطمیان دارد. ابن الدواداری، از مورخان مصری و مستخدمان دیوانی دستگاه ممالیک، تاریخ عمومی بزرگی به نام کنزالدُرر نوشت که باب ششم آن دربارهٔ سلسلهٔ خلفای فاطمی است، و در آن پاره‌های ارزشمندی از نوشته‌های اخومحسن، ابن زولاق، و دیگر نویسندگانی که آثارشان بازنمانده نقل شده است. ابن الفرات (فت ۸۰۷ / ۱۴۰۵) یکی دیگر از مورخان مصری است که سعی در نوشتن یک تاریخ عمومی داشته است، ولی تنها بخشهایی از آن را، که حوادث و وقایع بعد از سال ۵۰۰ / ۱۱۰۶ را در برمی‌گیرد، به اتمام رسانده است. این کتاب که به صورت قطعه قطعه باقی مانده است، برای اواخر دورهٔ فاطمیان اهمیت زیادی دارد. زیرا به طور وسیع از نوشته‌ها و منابع معاصر، که بسیاری از آنها همچون تواریخ

ابن الطویر و ابن ابی طی گم شده، استفاده کرده است. آن بخش از تاریخ ابن الفرات که مربوط به فاطمیان است هنوز چاپ نشده است. از اواخر عهد ممالیک سه مؤلف نامبردار مصری داریم که باید از آنها و آثارشان یادی کنیم. اینان عبارتند از: قلقشندی، ابن تغری بردی، و مقریزی. احمد بن علی القلقشندی (فد ۸۲۱ / ۱۴۱۸) کاتبی در دیوان انشاء و رسائل سلاطین مملوک در قاهره بود. وی مؤلف کتب متعددی است، امّا بیشتر به خاطر کتاب صبح الاعشی شهرت دارد که راهنمای کاتبان و کتابت است، و تألیفش در ۸۱۴ / ۱۴۱۲ به پایان رسیده است. تعداد کثیری از اسناد اصلی در این کتاب، که در چهارده جلد به چاپ رسیده، حفظ شده است. در میان چنین اسنادی، آنها که مربوط به تاریخ مصر دورهٔ فاطمیان و دوره‌های بعد از آن است، اهمیت خاصی دارد. ابوالمحاسن یوسف بن تغری بردی (فد ۸۷۴ / ۱۴۷۰) تاریخ مفصلی دربارهٔ مصر از سال ۲۰ / ۶۴۱ تا زمان خویش نوشته است که شرح کاملی دربارهٔ مصر دوران فاطمیان دارد.[۸] امّا این بر عهدهٔ پیر مورخان مصری دورهٔ قرون میانه، تقی‌الدین احمد بن علی المقریزی (فد ۸۴۵ / ۱۴۴۲)، ماند که مفصلترین سرگذشت خلفای فاطمی را در دو کتاب خویش، یعنی اتّعاظ و الخطط، با استفاده از بسیاری از منابع قدیمتر و معاصر، بنگارد.[۹] در اینجا این را هم باید افزود که مقریزی، با آنکه سنی مذهب بود، نسبت به فاطمیان نظر مساعدی داشت. سنت نوشتن تواریخ محلّی در مصر با آثار مقریزی و ابن تغری بردی به اوج خود رسید؛ هر چند نوشته‌های تاریخی را در باب مصر و دورهٔ فاطمیان مورخان بعدی، همچون سیوطی (فد ۹۱۱ / ۱۵۰۵) و ابن ایاس (فدحدود ۹۳۰ / ۱۵۲۴)، ادامه دادند.[۱۰]

در کتب تواریخ عمومی مشهور مؤلفان مسلمان نیز اطلاعات ذی قیمت بسیاری دربارهٔ فاطمیان آمده است. تقریباً نزدیک به دو قرن بعد از طبری، ادامهٔ نیمه رسمی تاریخ او پیگیری شد. ابتدا عریب بن سعد ذیلی بر تاریخ طبری نوشت و آن را به سال ۳۲۰ / ۹۳۲ رسانید. عریب از مورخان و شاعران اندلس بود، و مقامات رسمی مختلفی در دستگاه اداری امویان اسپانیا داشت. مهمتر از این، ادامهٔ تاریخ طبری به وسیلهٔ تألیفات ثابت بن سنان (فد ۳۶۵ / ۹۷۶) و بعضی از خویشان وی، که همگی از یک خانوادهٔ دانشمند از محققان و کاتبان صابئی بودند که موطن خود، حرّان، را در بین‌النهرین شمالی ترک گفته در بغداد اقامت گزیده بودند، انجام گرفت. ثابت ادامهٔ تاریخ طبری را تا به سال ۳۶۲ / ۹۷۳ رسانید، و پس از او آن را برادر زاده‌اش، هلال بن محاسن الصابی (فد ۴۴۸ / ۱۰۵۶)، که اولین عضو خاندانش بود که دین اسلام را پذیرفته بود، ادامه داد. به نظر می‌آید که تاریخ

عمومی ثابت بن سنان تقریباً بتمامی گم شده است، و حال آنکه از ذیل هلال که تا سال ۴۴۷ / ۱۰۵۵ را در برداشته است تنها بخش کوتاهی، که حوادث سالهای ۳۸۹ ـ ۳۹۳ / ۹۹۹ ـ ۱۰۰۳ را فرا می‌گیرد، بازمانده است. هلال صابی، هنگامی که خلیفهٔ عباسی، قادر، به تبلیغات ضدفاطمی، که منجر به صدور اعلامیهٔ مشهور بغداد در انکار نسب علوی خلفای فاطمی شد، مشغول بود در بغداد می‌زیست. و به نظر می‌رسد که وی از نظر خصمانهٔ عباسیان جانبداری می‌کرده است. بسیاری از مورخان بعدی، همچون ابن القلانسی (فت ۵۵۵ / ۱۱۶۰)، که دربارهٔ فاطمیان و فعالیتهای آنان در شام مطالبی نوشته است، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، تحت تأثیر شرح خصومت‌آمیز هلال دربارهٔ فاطمیان قرار گرفتند. تاریخ هلال، به نوبهٔ خود، توسط پسرش، غرس النعمه محمّد (فت ۴۸۰ / ۱۰۸۷) تا سال ۴۷۹ / ۱۰۸۶ ادامه داده شد. اما از این جز گزیده‌هایی که بخشی از آن دربارهٔ مصر دورهٔ فاطمی است و در تاریخ عمومی سبط ابن الجوزی آمده چیزی برجای نمانده است. تواریخ عمومی دوره‌های بعد نیز، همچون المنتظم ابن الجوزی (فت ۵۹۷ / ۱۲۰۰) و مرات الزمان، نوادهٔ ابن الجوزی، یعنی یوسف بن قزغلو، معروف به سبط (فت ۶۵۴ / ۱۲۵۶)، از ثابت و هلال صابی نقل قول کرده‌اند. امّا مهمترین تاریخ عمومی که در این دوره پس از تاریخ طبری نوشته شده است، تجارب الامم مسکویه (فت ۴۲۱ / ۱۰۳۰) مورخ، فیلسوف، و پزشک نامی است با ذیل آن به قلم وزیر ابوشجاع الروذراوری (فت ۴۸۸ / ۱۰۹۵).[۱۱] این دو مؤلف نیز از تواریخ ثابت و هلال استفادهٔ کلان کرده‌اند. سنّت تکمله و ذیل‌نویسی بر تاریخ طبری با ابن اثیر (فت ۶۳۰ / ۱۲۳۳) به اوج خود رسید. ابن اثیر یکی از بزرگترین وقایعنگاران جهان اسلام و مؤلف تاریخ عمومی مطولی تا سال ۶۲۸ / ۱۲۳۱ است، و کتاب وی از لحاظ اطلاعات و اخباری که دربارهٔ فاطمیان دارد غنی است.[۱۲] تألیف ابن اثیر که ذروهٔ تاریخنگاری سالشمار اسلامی را نشان می‌دهد به وسیلهٔ تواریخ عمومی، که ذکر آنها گذشت، همچون آثار سبط ابن الجوزی و الیونینی (فت ۷۲۶ / ۱۳۲۵ ـ ۱۳۲۶) و نویری (فت ۷۳۲ / ۱۳۳۲) و ابوالفدا (فت ۷۳۲ / ۱۳۳۱)، شاهزادهٔ شامی و مورخ خاندان ایوبی، ذهبی (فت حدود ۷۴۸ / ۱۳۴۸) و ابن کثیر (فت ۷۷۴ / ۱۳۷۳) و مورخ، جامعه شناس، و فیلسوف تونسی، ابن خلدون (فت ۸۰۸ / ۱۴۰۶)، و عینی (فت ۸۵۵ / ۱۴۵۱) و دیگران تکمیل شد.[۱۳]

صرف نظر از منابع و نوشته‌های تاریخی، اسناد آرشیوی ارزشمندی دربارهٔ فاطمیان وجود دارد. در حقیقت، مصر دورهٔ فاطمی، از دوره‌های نادر تاریخ اسلام در قرون میانه است که از آن چنین اسناد و موادی باقی مانده است.[۱۴] در روزگار فاطمیان

اسناد رسمی عمدتاً از طریق دیوان الانشاء صادر و نسخهٔ اصلی آنها در آنجا یا دیگر آرشیوهای فاطمی نگهداری می‌شد، اما، پس از فاطمیان این اسناد که مشتمل بر فرمانها، منشورها، سجلّات، رسائل مختلف، نامه‌ها، احکام، جوازات و پروانه‌ها، رسالات و مانند آن بود، در اماکن مختلف متفرق و پراکنده گشت؛ زیرا از آرشیوهای فاطمی پس از سقوط آن سلسله دیگر آثاری باقی نماند. از بدبختی است که هیچ آرشیو اسلامی از قرون میانه باقی نمانده است، و تنها استثنا در این میان آرشیوهای دورهٔ عثمانی است. امّا متون بعضی از اسناد دورهٔ فاطمی در برخی از تاریخها و وقایعنامه‌ها، بویژه در آثار مقریزی و ابن تغری بردی و دیگر مآخذ ادبی، بخصوص کتابهایی که در راهنمایی کاتبان و مترسلان نوشته شده، حفظ شده است. جالبترین نمونه از مقولهٔ اخیر، بدون تردید، صبح‌الاعشی، اثر قلقشندی، است که تألیفی دایرةالمعارف گونه و منبعی است که برای مطالعهٔ اسناد و تأسیسات دورهٔ فاطمی هیچ محققی را از آن گریزی نیست.[۱۵] پس از آن، اسنادی از دورهٔ فاطمی است که در میان مجموعهٔ اوراق گنیزه یافت شده است. مراد از گنیزه (و این کلمه‌ای است عبری به معنای گنجینهٔ اوراق متروکه)[۱] یا گنیزهٔ قاهره، اتاق چوبی واقع در یک کنیسهٔ قدیمی در فسطاط (قاهرهٔ قدیم) است که در آنجا اسنادی از انواع مختلف از قرن چهارم / دهم به بعد قرار داده شده و حفظ گردیده بوده است. هنگامی که در ۱۸۹۰ کنیسه را نوسازی می‌کردند، گنجینهٔ اوراق و اسناد و نسخه‌های خطی پنهان در گنیزهٔ آن کشف شد و در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی در سراسر جهان پراکنده گشت. در ۱۸۹۷، سُلُمن شختر،[۲] استاد دانشگاه کیمبریج، همهٔ اسنادی را که هنوز در گنیزه باقی مانده بود به کتابخانهٔ دانشگاه کیمبریج منتقل ساخت؛ که اینک مجموعهٔ معروف تایلر ـ شختر را در آن کتابخانه تشکیل می‌دهد.[۱۶] برای تحقیقات و بررسیهای اسلامی، این تنها مواد اسنادی گنیزه است که اهمیت دارد. این مواد مرکبند از هزاران نامه، قرارداد، عرض حال، و غیره دربارهٔ جوامع یهودی و غیریهودی دنیای اسلام. بیشتر این اسناد به زبان عربی یا، به طور عامتر، به زبان عربی یهودی (زبان عربی که به الفبای عبری نوشته شده است) و از دوره‌های فاطمی و ایوبی است. مواد خالص اسلامی

---

۱) اصل کلمهٔ گنیزه، برخلاف آنچه آقای دکتر دفتری نوشته‌اند، عبری نیست و ایرانی است. و همهٔ واژه‌های همزاد آن نیز در عربی، آرامی، و عبری از همین ریشهٔ ایرانی گرفته شده، که به صورت گزن، گنز، و گنج باقی مانده است. در حقیقت گنیزه همان گنجینه فارسی است.

2) Solomon Schechter

متعلق به دیوان الانشاء فاطمیان نیز در میان اوراق گنیزه یافت می‌شود، و اینها اسنادی هستند که ظاهراً کاتبان یهودی که در دیوان الانشاء خدمت می‌کرده با خود به گنیزه منتقل کرده‌اند.[۱۷] اسناد گنیزه، بویژه اقلام عربی آن، منبع ارزشمندی از اطلاعات برای مطالعهٔ تاریخ اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی مصر در دورهٔ قرون میانه، بویژه در روزگار فاطمیان، عرضه می‌دارد.

و بالاخره، باید از مجموعهٔ یگانه‌ای از هشت منشور یا فرمان، که از طرف دیوان الانشاء فاطمیان برای صومعه قدیسه کاترین،[۳] واقع در کوه سینا، صادر شده است، یادی کنیم. این اسناد که دربارهٔ آخرین مرحلهٔ حکومت فاطمیان است قرنها در آرشیو صومعه و در شعبه‌های آن در قاهره و استانبول محفوظ مانده است. دو منشور فاطمی موجود دیگر از همین سنخ، از سال ۴۱۵ / ۱۰۲۴، در اصل از طرف ظاهر، خلیفهٔ فاطمی، خطاب به راهبان قبطی و جامعهٔ یهودیان قرائی[۴] در قاهره صادر شده است. این اسناد، که فرمانهای اداری است و از طرف فاطمیان در پاسخ به درخواستهای جوامع غیرمسلمان صادر شده است، روشنی گرانبهایی بر رویهٔ سیاسی و اداری فاطمیان می‌اندازد.[۱۸]

در روزگاران جدید، فردیناند ووستنفلد[۵] (۱۸۰۸ ـ ۱۸۹۹) نخستین مستشرق اروپایی بود که در ۱۸۸۰ ـ ۱۸۸۱ کتاب مستقلی در تاریخ خلافت فاطمیان بر اساس تعدادی از تواریخ عربی نگاشت. تا سالهای ۱۹۳۰، تنها یک کتاب دیگر در مغرب زمین سراسر وقف تاریخ فاطمیان شده بود، و آن کتابی بود از دانشمند متوفای بریتانیایی، اولیری.[۶][۱۹] با پیشرفتهای جدید در تحقیقات و بررسیهای اسماعیلی، فاطمیان نیز از نو مورد توجهٔ اسلامشناسان و متخصصان، که اینک احساس نیاز به نوشتن مجدد تواریخ آنها می‌کردند، قرار گرفتند. در نتیجه، موجی از بررسیهای کوتاه و مقالات دربارهٔ وجوه مختلف تاریخ و دستاوردهای فاطمیان پدید آمد. نیز، کوششهایی در جهت تألیف تواریخ جامعتری در باب سلسلهٔ خلفای فاطمی به عمل آمد. مرحوم زاهد علی (۱۸۸۸ ـ ۱۹۵۸)، استاد «نظام کالج» حیدرآباد، از آن گروه کوچک اسماعیلیان هند بود که با و. ایوانوف نقشی قاطع در آغاز کردن مطالعات جدید اسماعیلی و پیشرفت آن بازی کرد. وی در ۱۹۴۸ تاریخ خود را دربارهٔ فاطمیان به رشتهٔ تحریر کشید. در این کتاب، که همچنان تنها به زبان اردو در بازارها یافت می‌شود، برای اولین بار از تعدادی مآخذ و آثار اسماعیلی استفاده شده است و هنوز یکی از مآخذ دست دوم ارزشمند دربارهٔ این موضوع است.

---

3) St. Catherine 4) Karaite 5) Ferdinand Wüstenfeld 6) O' Leary

بعداً، عباس همدانی، یکی دیگر از محققان جدید اسماعیلی که از یک خانوادهٔ معروف هندی اسماعیلی (بُهره) برخاسته است، شرح مختصری در تاریخ فاطمیان به زبان انگلیسی نوشت.[۲۰] استاد همدانی نیز به مجموعهٔ نفیسی از دستنویسها و نسخ اسماعیلی که چند نسل در خاندان او محفوظ نگه داشته شده بود، دسترسی داشته است. در این میان محمّد کامل حسین، استاد دانشگاه قاهره (دانشگاه فؤاد اوّل سابق)، شروع به تصحیح و انتشار تعدادی از متون اسماعیلی فاطمی در سلسله انتشارات معروف خود، به نام سلسلة مخطوطات الفاطمیین، کرد. دانشمندان مصری دیگری نیز که به تدریس تاریخ و تمدن دورهٔ میانهٔ مصر در دانشگاههای مختلف کشور خود اشتغال داشتند، دست به انتشار آثار مهمی دربارهٔ فاطمیان زدند که از جملهٔ آنها تکنگاشتهایی دربارهٔ خلفای مختلف فاطمی بود.[۲۱] با توسعه‌ای که در مطالعات اسماعیلی پدید آمد، اینک عده زیادی از دانشجویان اسماعیلی و غیراسماعیلی دانشگاههای اروپایی و امریکایی و نیز برخی از مؤسسات شرقی شروع به انتخاب موضوعاتی مربوط به اسماعیلیهٔ فاطمی برای رسالات دکترای خود کردند.[۲۲] در همان حال، محققان غربی نیز با ادامهٔ پژوهشهای خود به مطالعات مربوط به فاطمیان کمکهای شایان کردند. مرحوم پرفسور ماریوس کانارد که بیش از سی سال، تا زمان بازنشستگی در ۱۹۶۱، در دانشگاه الجزیره به تدریس اشتغال داشت، بدون شک پیشگام این گروه از غربیان بود. وی چند مقالهٔ عمده در باب فاطمیان نوشته، و خلاصه‌ای از نتایج تحقیقات جاری دربارهٔ این موضوع را در مقالهٔ طولانیش در ویرایش جدید دائرة المعارف اسلام به دست داده است.[۲۳] گواه همکاری نزدیک میان متخصصان غربی و شرقی در مطالعات مربوط به اسماعیلیه فاطمی مجموعه مقالات و خطابه‌هایی است که در یک کنگره بین‌المللی که در ۱۹۶۹ در قاهره، به مناسبت هزارمین سال تأسیس این شهر، برپا شده قرائت گردیده است.[۲۴]

تاریخ فاطمیان در دورهٔ کلاسیک آن، معمولاً به دو مرحله تقسیم می‌شود. مرحلهٔ آغازین آن، که عموماً مرحلهٔ شمال افریقا نامیده می‌شود، بیش از شصت سال، از استقرار حکومت فاطمیان در افریقیه به سال ۲۹۷ / ۹۰۹ تا غلبهٔ آنان بر مصر در ۳۵۸ / ۹۶۹ و انتقال مقرّ قدرت خلافت بدانجا در ۳۶۲ / ۹۷۳ به درازا کشید.

در طی این دوره، فاطمیان عمدتاً مشغول پایگذاری خلافت خود و تأمین بقای خویش بودند. در مرحلهٔ دوّم، که دوره‌ای حدود صد و بیست سال را در برمی‌گیرد، یعنی از سال ۳۶۲ / ۹۷۳ تا مرگ خلیفه مستنصر در ۴۸۷ / ۱۰۹۴، خلافت فاطمی، که اینک در

مصر تمرکز یافته بود و از ثبات برخوردار بود، به اوج شکوهمندی و توسعهٔ قلمرو خود رسید، و چون آن را پشت سر گذاشت به دورهٔ زوال و افول سریع خویش فراز آمد.

سه خلیفهٔ نخستین فاطمی؛ یعنی عبیدالله (عبدالله) المهدی بالله (۲۹۷ ـ ۳۲۲ / ۹۰۹ ـ ۹۳۴)، ابوالقاسم محمّد القائم بامرالله (۳۲۲ ـ ۳۳۴ / ۹۳۴ ـ ۹۴۶)، و ابوطاهر اسماعیل المنصور بالله (۳۳۴ ـ ۳۴۱ / ۹۴۶ ـ ۹۵۳)، کُلاً از افریقیّه حکومت می‌راندند، و در استحکام بخشیدن به موقعیت و قدرت خود از آن منطقهٔ دورافتاده جهان اسلام با مشکلات عدیدهٔ داخلی و خارجی مواجه بودند.[۲۵] آنان نه تنها با مخالفت داخلی و خصومت دائمی عباسیان، امویان اسپانیا، بیزانسیان، و قرامطهٔ بحرین روبه‌رو بودند، بلکه دیری نگذشت که با دشمنی سلسله‌های مختلف سنی و خارجی و قبایل بربر مغرب زمین در پیرامون خویش نیز مقابل گشتند.

فاطمیان، همچون عباسیان پیش از خود، اندکی پس از پیروزی با ستیزه‌ها و کشمکشهای شدید داخلی مواجه شدند. ریشه‌های این کشمکشها، که خود هستی این سلسلهٔ جدیدالتأسیس شیعی را تهدید می‌کرد، از یک سو، در ناسازگاری میان اندیشه‌ها و عقاید و انتظارات آن داعیانی نهفته بود که نقشی حیاتی در به قدرت رسانیدن فاطمیان بازی کرده بودند و از سوی دیگر، در نیازهای دولت و مسئولیّتهای حکومتی سالم. استقرار حکومت فاطمیان مستلزم جرح و تعدیلهایی در اهداف انقلابی و خط مشی های سیاسی در دعوت اسماعیلی فاطمیان بود. اکنون که امام اسماعیلی یک خلیفه شده بود دعوت اسماعیلی دیگر نمی‌توانست خود را عمدتاً مشغول به برافکندن عباسیان، چنانکه در طی قرن سوّم / نهم کرده بود، بکند، بلکه مجبور بود که از ادعاهای فاطمیان در دنیای اسلام نیز دفاع کند و آنها را بر کرسی قبول بنشاند. به سخن حسین بن فیض الله الهمدانی با استقرار دولت فاطمی نهضت اسماعیلیه مجبور شد که «نظری متینتر و محافظه‌کارانتر نسبت به نهادهای اسلامی موجود» اتخاذ کند.[۲۶] این تغییر دیدگاه در ادبیات اسماعیلی فاطمیان نیز انعکاس پیدا کرد، و در روگردانی از اصول و مبانی انقلابی قدیمتر نهضت نمایان شد. به هر حال، بلافاصله پس از رسیدن عبیدالله المهدی به قدرت میان خلیفه و سردار بزرگ او، داعی ابوعبدالله شیعی، اختلافات شدیدی بروز کرد. از قرار معلوم، داعی ابوعبدالله دربارهٔ سیاستهای دولت، از جمله میزان مالیاتهایی که می‌بایستی وضع شود، اندیشه‌هایی از آنِ خود داشت؛ و نیز از محدودیتهایی که اکنون برای وی قائل شده بودند خشنود نبود. در چنین اوضاع و احوالی، ابوعبدالله شیعی، که در میان قبایل کتامه

محبوبیت شایانی داشت، بر ضد ولی‌نعمت خود دست به تحریکاتی زد. امّا عبیدالله المهدی، که می‌دانست داعی می‌تواند به آسانی بربرها را بر ضد او بشوراند، بسرعت جنبید. در ۲۹۸ / ۹۱۱، ابوعبدالله و برادرش، ابوالعباس، هر دو به امر پنهانی خلیفه کشته شدند؛ حادثه‌ای که یادآور سرنوشت ابومسلم خراسانی است. قتل ابوعبدالله شیعی بربرهای کتامه را به خشم آورد، و بعضی از آنها را به قیام علنی برانگیخت. امّا المهدی این شورش را، پیش از آنکه ادامه یابد، بسرعت سرکوب کرد.[۲۷]

در شمال افریقا، فاطمیان مجبور بودند با سنیگرایی، عمدتاً در شکل مذهب مالکی آن، و مهمتر از آن با مذهب خوارج که دین رایج در میان بربرها بود مبارزه کنند. رقابتهای موجود میان گروههای قبیله‌ای بربرهای مغرب، بخصوص خصومت میان قبایل زناته وصنهاجه که پیوسته مورد بهره‌برداری امویان اسپانیا قرار می‌گرفت، یکی دیگر از سرچشمه‌های ناراحتی برای فاطمیان اولیه بود. بربرهای زناته، که عمدتاً پیرو مذهب خوارج اباضی بودند و به علت نفرتی که از فاطمیان داشتند اغلب خود را تحت حمایت امویان قرار می‌دادند، در غرب و اقصای مغرب می‌زیستند؛ و حال آنکه قبایل صنهاجه، که کتامه از جملهٔ آنان بود در نواحی مرکزی و شرقی مغرب متمرکز بودند.[۲۸] خاطرنشان می‌سازیم که بربرهای کتامه به کیش اسماعیلی درآمده بودند، و اکنون ستون فقرات سپاهیان فاطمی را تشکیل می‌دادند. عبیدالله المهدی پس از پایان دادن به کار داعی ابوعبدالله ناچار شد به شورشهای قبایل زناته بپردازد؛ در همان حال که در مغرب قلمرو حکومتی خود با حملات ادریسیان فاس، نخستین سلسلهٔ علوی مغرب که در ۱۷۲ / ۷۸۹ تأسیس یافته بود، مواجه بود.

جنگجویان کتامهٔ داعی ابوعبدالله، در ۲۹۶ / ۹۰۹، رستمیان تاهرت را، که سلسله‌ای از خوارج بودند که به کمک زناته به قدرت رسیده بودند، شکست دادند، و رستمیان تاهرت سلطهٔ خود را از دست دادند. امّا تاهرت همچنان مرکز تجمّع بربرهای اباضی باقی ماند، و دیری نگذشت که قبایل زناتهٔ غرب مغرب بر ضد فاطمیان شوریدند. در ۲۹۹ / ۹۱۱، این شورش سرکوب شد، و مصاله بن حبوس تاهرت را از نو تسخیر کرد. وی سپس در ۳۰۵ / ۹۱۷ ادریسیان مراکش را نیز منقاد خویش ساخت. امّا به حکمران ادریسی، یحیای چهارم، اجازه داده شد که حکومت فاس و ایالت آن را در دست داشته باشد، به شرط آنکه خلافت المهدی فاطمی را به رسمیّت شناسد. بقیهٔ سرزمین ادریسیان به موسی بن ابی العافیه، یکی از رؤسای بربرهای مکناسه که عمزادهٔ مصاله بود، سپرده

شد. در ۳۰۷ / ۹۱۹ ـ ۹۲۰، مصاله مجبور شد که به قلمرو ادارسه باز گردد، و این بار یحیای چهارم را خلع کرد و فاس را نیز به تصاحب خویش درآورد. پس از آن سردار فاطمی به سوی سجلماسه پیش راند، و آن را در ۳۰۹ / ۹۲۱ تسخیر کرد. پس از مرگ مصاله در ۳۱۲ / ۹۲۴ جانشین او، ابن ابی العافیه، حکمران یگانهٔ غرب مغرب تا اقصای سبته گردید. اما، وی اردوی فاطمیان را سرانجام ترک گفت و در ۳۲۰ / ۹۳۲ با عبدالرحمن سوّم (۳۰۰ـ ۳۵۰ / ۹۱۲ـ ۹۶۱)، خلیفهٔ اموی اسپانیا، که یک سال قبل از آن تاریخ به عنوان بخشی از اقدامات ضدفاطمیش سبته را فتح کرده بود، از در بیعت درآمد. این تنها در نخستین سال خلافت دومین خلیفهٔ فاطمی بود که یک سپاه فاطمی به فرماندهی میسور موفق شد ابن ابی العافیه را شکست دهد، و سلطهٔ فاطمیان را مجدداً بر غرب مغرب استوار سازد. در نتیجه امویان قرطبه، که از پشتیبانی زناته برخوردار بودند، مجبور شدند که دستکم به طور موقت از سیاستهای توسعه طلبانهٔ خود در شمال افریقا چشم بپوشند.[۲۹]

فاطمیان از آغاز حکومتشان این آرزو را در سر می‌پروراندند که سلطهٔ خود را بر سراسر دنیای اسلام بگسترانند. امّا عاجلترین هدف آنها هر آینه برانداختن عباسیان بود که بارزترین دشمنان آنها بودند. اولین گام در جهت اقدامات ضد عباسی آنها، که می‌بایست در نهایت به گسترش حکومتشان بر سرزمینهای شرقی عالم اسلام بینجامد، گرفتن ایالت مصر از خلفای عباسی بود. آنان دوبار، یک بار در طی سالهای ۳۰۱ـ ۳۰۲ / ۹۱۳ـ ۹۱۵ و دیگر بار در ۳۰۷ـ ۳۰۹ / ۹۱۹ ـ ۹۲۱، در دورهٔ خلافت عبیدالله المهدی و به سرداری پسر و جانشین آیندهٔ وی، ابوالقاسم محمّد، به مصر لشگر کشیدند. امّا حملهٔ آنان به مصر در هر دو دفعه به شکست انجامید، و تنها برقه در دست آنها ماند. در این میان، عبیدالله المهدی برای آنکه بر سرزمینهای ساحل شرقی مدیترانه دسترسی بیشتری داشته باشد، شهر مهدیّه را در ساحل شرقی افریقیه بنا و در ۳۰۸ / ۹۲۱ پایتخت خود را از قیروان بدانجا منتقل کرد. بعدها پایتخت فاطمیان در افریقیه نخست به محمّدیّه و سپس به منصوریّه، شهرهایی که دو جانشین بعدی عبیدالله ساختند، منتقل شد. مهدیّه به پایگاه کشتی‌سازی کارامدی مجهّز شد، و این امر برای فاطمیان این امکان را فراهم ساخت که ناوگان دریایی نیرومندی برای خود تدارک ببینند. این ناوگان در حملهٔ دوّم آنان به مصر، بیشتر به خاطر عدم مهارت ناخدایان کشتیها، صدمه فراوان دید. امّا چندان طولی نکشید که کشتیهای جنگی فاطمیان چنان کارایی یافتند که در نقاط دوردست در

نبردهای متعدد شرکت جستند، و سراسر پهنهٔ مدیترانه را مورد تاخت و تاز خود قرار دادند. القائم بامرالله، پس از رسیدن به خلافت، برای بار سوم در ۳۲۳ / ۹۳۵ به مصر لشکر فرستاد، امّا باز توفیقی نصیب نشد. مؤسس سلسلهٔ اخشیدیّه، محمّد بن طغج الاخشید (۳۲۳ـ۳۳۴ / ۹۳۵ـ۹۴۶)، که از طرف عباسیان به حکومت مصر گماشته شده بود، این حمله را دفع کرد، و لشکریان فاطمی را بر برقه عقب راند. ابن طغج و سپهسالار قدرتمند او، کافور، که در دورهٔ اخشیدیان بعدی قدرت واقعی را در دست داشت، بیش از سی سال از اینکه مصر به دست فاطمیان بیفتد جلوگیری کرد. عملیات نظامی فاطمیان در مصر با تبلیغات اسماعیلی همراه بود. این تبلیغات به وسیلهٔ داعیان بیشمار و عوامل مخفی در میان افراد سپاهی و نیز شهروندان عادی، از جمله رعایای غیرمسلمان آن ایالت، هدایت می‌شد. مراجع مصری در چند مورد موفق شدند که برخی از این مبلغان فاطمی و همکاران محلی آنها را دستگیر کنند و به سیاست برسانند، امّا این امر فاطمیان را از ادامهٔ اقدامات خود باز نداشت.[۳۰]

فاطمیان، که جانشینان اغلبیان (اغالبه) بودند، جزیرهٔ صقلیّه (سیسیل) را که تنگه باریک مسینا[۷] آن را از ایتالیا جدا می‌ساخت به میراث بردند. اغلبیان صقلیّه را در فتحی تدریجی، که در ۲۶۴ / ۸۷۸ تکمیل شد، از بیزانسیان گرفته بودند. امّا بیزانس همچنان مستملکاتی در کالابریا،[۸] در ناحیهٔ همجوار جنوب ایتالیا، در دست داشت. ساکنان صقلیّه، در نتیجهٔ یورشها، فتوحات، و مهاجرتهای متعدد، مخلوطی بودند از نژادهای مختلف همچون لومباردها،[۹] یونانیان، عرب‌ها، و بربرها که از مسیحیّت، اسلام، و یهودیّت پیروی می‌کردند. این عدم تجانس یکی از سرچشمه‌های کشمکشها و ستیزه‌جوییهای مُداوم در آن جزیره بود. در دورهٔ اغلبیان، از طرف آنها بر صقلیّه امیری حکومت می‌کرد که مقرّ او در پالرمو[۱۰] بود، و این سنّت همچنان در دورهٔ فاطمی نیز باقی ماند. نخستین حکمران فاطمی صقلیّه ابن ابی الفوارس، یکی از امرای پیشین جزیره و از مدافعان نهضت فاطمیان در آنجا بود. اندکی بعد، یعنی در ۲۹۷ / ۹۱۰، حسن بن احمد، معروف به ابن ابی خنزیر، که شخصی قابل اعتمادتر و قبلاً رئیس محتسبان قیروان بود، به جای وی گماشته شد. در ۲۹۹ / ۹۱۲، اعراب و بربرها علیه ابن ابی خنزیر در پالرمو و

7) Messina   8) Calabria   9) Lombards
10) Palermo

جیرجنتی[11] [آگریجنتو] شوریدند و جانشین او، علی بن عمر البلوی، را که از جانب المهدی فرستاده شده بود نپذیرفتند. اهالی صقلیّه اکنون ابن قُرهُب را، که از بزرگان ثروتمند و از عمال خاندان اغلبی بود، از جانب خود به حکومت برداشتند. ابن قرهب اعلام داشت که در حمایت خلیفهٔ عباسی، مقتدر (۲۹۵ـ ۳۲۰/ ۹۰۸ـ ۹۳۲)، قرار دارد. و در دورهٔ کوتاه حکومتش، که نموداری از استقلال عملی صقلیّه است، سیلی از سنّیان مالکی مذهب، پناهندگانی که از ترس تعقیب و آزار مخدومان جدید شیعی افریقیه می‌گریختند، بدانجا سرازیر شدند. بعدها، بربرهای جیرجنتی با ساکنان دیگر بخشهای صقلیّه دست به دست هم دادند و بر ضد ابن قُرهُب قیام کردند، و در ۳۰۴/ ۹۱۶ او را گرفته به نزد المهدی فرستادند و مهدی دستور داد او را به سیاست رسانند. پس از این وقفهٔ کوتاه، صقلیّه از نو جزءِ قلمرو فاطمیان شد؛ هر چند گاه و بیگاه مشکلاتی در آن جزیره همچنان پیش می‌آمد.

در ۳۳۶/ ۹۴۸، منصور خلیفهٔ فاطمی، حسن بن علی الکلبی را، که از خاندان مغربی و پرنفوذ کلب از قبیلهٔ بنو ابی الحسین بود، برای آنکه فعالیتهای ضدفاطمی را که از نو در آنجا جریان یافته بود خاموش سازد، به حکومت صقلیّه منصوب ساخت. این انتصاب به تأسیس سلسلهٔ نیمه مستقل کلبی که برای تقریباً یک قرن از جانب فاطمیان بر صقلیّه حکومت راندند منجر شد.[۳۱] در نیمهٔ قرن پنجم / یازدهم، جنگهای داخلی و دخالتهای امپراتوری بیزانس، راه را برای سقوط کلبیان و افتادن صقلیّه به دست نورمان‌ها هموار کرد. باید خاطر نشان ساخت که دورهٔ کلبیان یکی از دوره‌های پررونق و درخشان در تاریخ مسلمانان صقلیّه بود. در این دوره جزیرهٔ صقلیّه روابط حیاتی تجاری و بازرگانی با افریقیه پیدا کرد، و در همان حال پالرمو نیز با مساجد بیشمارش مرکز رواج علوم سنّتی اسلامی شد. همچنین صقلیّه در زیر حکومت فاطمیان نقش مهمّی در انتقال فرهنگ اسلامی به اروپا بازی کرد. امّا جالب است که یادآور شویم دعوت فاطمیان در صقلیّه ظاهراً عمقی نداشت. امیران کلبی و دوایر حکومتی وابسته به آنان، از آن لحاظ که تفوق فاطمیان را پذیرفته بودند، احتمالاً به صورت ظاهری از مذهب اسماعیلیه پیروی می‌کردند. امّا هیچ مدرکی در دست نیست که نشان دهد دعوت فاطمیان در آن جزیره، که مسلمانان آن اغلب بر کیش سنی مالکی بودند، گروندگانی به دست آورده باشد. اما، البته عده‌ای اسماعیلی که عمدتاً پناهنده بودند در میان تودهٔ ساکنان آنجا وجود داشت. اینان

11) Girgenti

پناهندگانی بودند که از ترس تعصب و آزار سنیان در اوضاع احوال پس از رفتن فاطمیان به مصر به صقلیّه گریخته بودند.

فاطمیان نخستین از صقلیّه به عنوان پایگاهی برای تاختن به شهرهای ساحلی ایتالیا و فرانسه و، نیز، جزایر مدیترانهٔ غربی استفاده کردند. در همین حال با امپراتوری بیزانس نیز که قسمتهایی در شرق صقلیّه و جنوب ایتالیا را در تصرف داشت درگیر جنگ و مبارزات سیاسی بودند، و بیزانسیان در این گیرودارها گاهی از اتحاد با بنی‌امیه سود می‌بردند.[۳۲] در دورهٔ حکمرانی عبیدالله المهدی قوای فاطمی بر سواحل لومباردی و کالابریا حمله برد، و دولت بیزانس را مجبور به پرداخت خراجی سالانه کرد. نیز، حملات دریایی خود را دورتر کشاند، و سرزمینهای تحت حمایت سالرنو[۱۲] و ناپل[۱۳] را مورد تعرض قرار داد. بعدها، در ۳۲۲ / ۹۳۴، خلیفه القائم بامرالله ناوگانی مرکب از بیست کشتی از مهدیه به ایتالیا فرستاد. آنها جنوا[۱۴] را در سال بعد غارت کردند، و با غنایم بسیاری به افریقیه بازگشتند. نیروی دریایی فاطمیان همچنین ساحل جنوبی فرانسه را مورد حمله قرار داد، و جزایر سردینیّه [ساردنی][۱۵] و کورسیکا [کرس][۱۶] را به طور موقت اشغال کرد. به دنبال چند درگیری کوچک دیگر، فاطمیان در ۳۴۵ / ۹۵۶-۹۵۷ شکست سختی بر بیزانسیان در ایتالیا وارد ساختند، و امپراتور قسطنطین هفتم[۱۷] (۹۱۳-۹۵۹) را مجبور به پرداختن خراج و فرستادن سفیری برای مذاکرهٔ صلح به دربار خلیفهٔ فاطمی معزّ در ۳۴۶ / ۹۵۷-۹۵۸ کردند. در ۳۵۱ / ۹۶۲ احمد بن الحسن، دومین حکمران کلبی صقلیّه، در همان حال که به محکم ساختن موقعیت خود مشغول بود با بخش شرقی جزیره، که در آنجا چند شهر مسیحی‌نشین به صورت نیمه مستقل تحت حمایت دولت بیزانس باقی مانده بود، به جنگ پرداخت. در همان سال کلبیان تائورمینا[۱۸] را که به حکومت مسلمانان گردن نمی‌نهاد تسخیر کردند، و آن را به نام خلیفهٔ وقت فاطمی معزّیه نامیدند. منازعات اتفاقی کلبیان اولیّه با بیزانسیان همچنان ادامه داشت، و این در حالی بود که اغلب از آنها خواسته می‌شد در کشمکشهای میان دولتهای کوچک جنوب ایتالیا پادرمیانی کنند. در ۳۵۴ / ۹۶۴، در پی به تخت نشستن امپراتور نیکفوروس دوّم،[۱۹] ملقب به فوکاس (۹۶۳-۹۶۹)، که از پرداختن خراج مقرر به فاطمیان سرباز زده و در صقلیّه نیز دشمنیها را از

12) Salerno 13) Naples 14) Genova 15) Sardinia
16) Corsica 17) Constantine VII 18) Taormina
19) Nicephorus II

سرگرفته بود، قوای متحد فاطمی ـ کلبی شکست سختی در زمین و دریا بر بیزانسیان وارد ساخت. رامتا،[۲۰] آخرین مستملک بیزانس در صقلیّه، اکنون به دست مسلمانان افتاد. مطابق شرایط پیمان صلحی که در ۳۵۶ / ۹۶۷ میان فاطمیان و بیزانسیان به امضا رسید، مسلمانان حق دریافت جزیه از ساکنان مسیحی صقلیّه را به دست آوردند. شکست بیزانسیان، که مسلمانان خاور نزدیک را همواره مورد تهدید قرار داده بودند، در سراسر جهان اسلام جشن گرفته شد. امّا بعداً فاطمیان اشکالی ندیدند که با دولت بیزانس در مقابل دشمن مشترکشان، امپراتور آلمان، اوتوی اوّل[۲۱] (فذ ۹۷۳)، که قدرت خود را در آن زمان بر جنوب ایتالیا مستولی ساخته بود، به معاضدت پردازند. به هر حال، پس از یک دهه صلح و آشتی روابط میان فاطمیان و امپراتوران بیزانس، بار دیگر، با بروز منازعاتی در اینجا و آنجا که با تهاجم کلبیان به کالابریا و آپولیا همراه بود، آشفته شد، و این وضع همچنان تا زوال دولت کلبیان در صقلیّه ادامه یافت.

عبیدالله (عبدالله) المهدی پس از آنکه دولت فاطمی را در شمال افریقا، که از مراکش تا مرزهای مصر را در برمی‌گرفت، بر شالودهٔ محکمی قرار داد، در ربیع‌الاوّل ۳۲۲ / مارس ۹۳۴، پس از بیست و پنج سال خلافت و حدود سی و پنج سال امامت، درگذشت، و پسرش، ابوالقاسم محمّد، که با وی از سلمیّه به مغرب آمده بود، جانشین او گشت. ابوالقاسم محمّد قبل از نشستن بر مسند خلافت به نام القائم بامرالله در راندن امور مملکت سهمی داشته و در لشگرکشیهای متعددی شرکت جسته بود. امام و خلیفهٔ دوّم فاطمی سیاستهای پدر را در جهت بسط و تحکیم حکومت ادامه داد؛ امّا وی بر رعایای خود سختگیرتر بود و برای تأمین هزینه‌های لشگرکشیهای مختلف خود بر آنها مالیاتهای سنگین بست. این در اواخر دورهٔ حکومت القائم بود که شورش طولانی بربرهای خارجی به سرکردگی ابویزید آغاز شد. این شورش، که در نتیجهٔ شکایات بربرها از وضع اقتصادی، و نیز رقابتهای میان زناته ـ صنهاجه، شیعی ـ سنی، و خارجی ـ شیعی در قلمرو فاطمیان پدید آمد، هر آینه نزدیک بود که سلسلهٔ جدید را براندازد.

ابویزید مَخْلَد بن کَیْداد که اصل خویش را به قبیلهٔ بنوایفرن[۲۲]، مهمترین شاخهٔ زناته، می‌رسانید، تعالیم اباضیهٔ نُکّاری، یکی از فرق عمدهٔ اباضیه، را مطالعه کرده و پذیرفته بود. اباضیه نُکّاری و صُفریّه هر دو، جناح معتدل خوارج را تشکیل می‌دادند. با

---

20) Rametta 21) Otto I

۲۲) در الفهرست ابن ندیم به جای بنوایفرن، بنی یفرن آمده است.

گذشت زمان، ابویزید از طرف نکاریان مغرب به جانشینی ابوعمّار الاعمی، که معتقدات فرقه را به او تعلیم داده بود، منصوب و، در حقیقت، بـه امـامت و «شـیخوخیّت مـؤمنان حقیقی» برگزیده شد. امّا ابویزید بیشتر به تحصیل قدرت سیاسی علاقه داشت، و به این ترتیب دور شدن از معتقدات مورد پذیرش اباضیان را کاری دشوار نیافت. به عنوان مثال استعراض، یعنی قتل دینی ـ سیاسی مخالفان را با زن و فرزندانشان، به تبعیت از عـملکرد ازارقه که از خوارج تندرو بودند مجاز شمرد. ابویزید، پس از آنکه مدتی را در تاهرت به معلمی گذرانید، به قَسْطیلیه، در جنوب افریقیهٔ جایی کـه بـزرگ شـده بـود، بـازگشت، و تحریکات ضدفاطمی خود را در ۳۱۶ / ۹۲۸ شروع کرد. بزودی پیروان زیادی در مـیان بربرهایِ زناتهٔ اباضی در اوراس و جاهای دیگر به دست آورد، و به دلیل همین محبوبیّت روزافزون بود که امامت نکاریان نیز به وی تفویض شد.

با پیوستن سریع بربرها به ابویزید، وی در ۳۳۲ / ۹۴۳ ـ ۹۴۴ علیه فاطمیان قـیام کرد، تقریباً تمام جنوب افریقیه را بسرعت فتح کرد، و قیروان را در صفر ۳۳۳ /اکتبر ۹۴۴ به چنگ آورد. اهالی قیروان، که شهرشان سنگر سنیان مالکی در شمال افریقا بـود، در آغاز با شورشیان خارجی به همکاری پرداختند. شورشیان وعده داده بودند که آنان را از یوغ حکومت فاطمیان شیعی مذهب و زیاده ستانیهای حامیان کتامی آنها، که بـیشتر مقامات ممتاز و دولتی را از آن خود کرده بودند، رهایی خواهند داد.[۳۳] امّا قـیروانـیان، چون خویشتن را دستخوش نهب و غارت بربرهای خارجی یـافتند، بـار دیگـر خـود را تسلیم فاطمیان کردند. در این میان قائم صرفاً یک خط مشی دفاعی در مقابل ابویزید پیش گرفته و برای جلوگیری از قتل و غارت شورشیان سپاهیان خود را به سه گروه تـقسیم کرده بود. ابویزید قوای تقسیم شدهٔ فاطمی را، از جمله سپاهی که در قیروان و مهدیه به فرماندهی مَیْصُور موضع گرفته بود، شکست داد و میصور در نبرد کشته شد. متعاقب این، در جمادی الاول ۳۳۳ / ژانویه ۹۴۵، شورشیان مـهدیّه را کـه قـائم اکنون در آنـجا استقرار گزیده بود در محاصره گرفتند. اما مهدیه تقریباً بـرای مـدت یک سـال دلیـرانـه مقاومت کرد، و کوششهای مکرر ابویزید را برای به یورش گرفتن پایتخت با افزایش و شدت حملات متقابل خـود، بـا دریـافت نـیروهای تـقویتی کـه از سـوی امـیر بـربرهای صنهاجه، زیری بن مَناد، فرستاده شد دفع کرد. در همان حال بسیاری از فوجهای بربر سپاه ابویزید، که از خـصومتهای طـولانی خسـته شـده بـودند، شـروع بـه تـرک کـردن سرکردهٔ خود کردند. که گذشته از همه چیز با در پیش گرفتن شیوهٔ اشرافی در زنـدگی

پیروان خود را خشمگین ساخته بود. در نتیجه ابویزید ناچار شد به قیروان عقب نشیند، و در آنجا بسرعت به زندگی سادهٔ قبلی خود بازگشت؛ چنانکه بر خری سوار می‌شد و، از این رو، به «صاحب الحمار» معروف بود. دیری نگذشت که محبوبیت خود را در میان بربرهای خارجی مذهب از نو به دست آورد، و بار دیگر منازعات سنگینی میان فاطمیان و شورشیان در اطراف تونس و نقاط دیگر افریقیه درگرفت. امّا وقتی القائم بامرالله در شوال ۳۳۴ / مه ۹۴۶، پس از دوازده سال خلافت، در مهدیه درگذشت، موج حوادث علیه ابویزید به حرکت در آمده بود.

اسماعیل، پسر و جانشین قائم، که هنگام نشستن بر مسند خلافت لقب المنصور بالله اختیار کرد، نخستین خلیفه فاطمی بود که در افریقیه متولد شده بود. وی در بحبوحهٔ شورش ابویزید به قدرت رسید و، مانند پدرش، مرگ سبق خود را برای مدتی مخفی نگه داشت. بلافاصله نسبت به شورشیان سیاستی تهاجمی در پیش گرفت، و ماههای بسیاری را در تعقیب و پیگرد آنها صرف کرد. منصور اندکی پس از رسیدن به خلافت شورشیان را در سوس [سوسه]، که مدتی بود در محاصرهٔ آنها بود، شکست داد، و ابویزید را مجبور ساخت که بار دیگر به قیروان، که اینک اهالیش از او روی گردانده بودند، عقب نشینی کند. در نتیجه، کوششهای ابویزید برای بازستاندن شهر با شکست مواجه شد و وی در محرم ۳۳۵ / اوت ۹۴۶ به سوی مغرب، به جانب زاب، عقب نشینی کرد. منصور که در قیروان با استقبال گرم مردم روبه رو شده بود، اینک شخصاً ابویزید را تعقیب کرد و در نزدیکی طُبْنَه و سپس حوالی مَسیِله او را شکست داد. در محرم ۳۳۶ / اوت ۹۴۷، منصور با معاضدت سپهسالارش، زیری بن مَناد، در ناحیه کوهستانی کیانه، که شورشیان خارجی در آنجا در دژی که مشرف بود بر محلی که می‌بایست بعداً به قلعه بنی‌حمّاد معروف گردد سنگر گرفته بودند، خوارج را شکستی مرگبار داد. ابویزید دستگیر شد و چند روزی بعد بر اثر شدت جراحاتش درگذشت. پسرش، فضل، تا چند ماهی به شورش خود در اوراس، جاهای دیگر ادامه داد، تا اینکه او نیز شکست خورد و کشته شد. پسران دیگر ابویزید به دربار خلیفهٔ اموی، عبدالرحمن سوّم، که در پاسخ به درخواست ابویزید یک بار با شورشیان خارجی بر ضد دشمن مشترکشان متحد شده بود، پناهنده شدند.[۳۴] منصور پس از تثبیت استیلای فاطمیان برای یک بار دیگر بر شمال افریقا و صقلیّه، در شوال ۳۴۱ / مارس ۹۵۳، پس از یک دورهٔ کوتاه هفتسالهٔ خلافت و امامت، درگذشت. پسر ارشدش، ابوتمیم معّد المعزّلدین الله، جانشین او شد.

اکنون به بررسی وضعیّت قرمطیان بحرین و دیگر اسماعیلیان مخالف در مناطق شرقی که همچنان منتظر ظهور محمّد بن اسماعیل به عنوان مهدی و آغاز کنندۀ دور غایی تاریخ، پس از استقرار خلافت فاطمی، بودند می‌پردازیم. بنابر آنچه طبری و اکثر وقایعنگاران مسلمان بعدی آورده‌اند، ابوسعید جنابی، مؤسس دولت قرمطی بحرین، در ۳۰۱ / ۹۱۳-۹۱۴ به قتل رسید.[۳۵] پس از آن ابوالقاسم سعید، بزرگترین پسر از پسران هفتگانه‌اش، جانشین او شد. امّا برادر جوانتر سعید به نام ابوطاهر سلیمان، ظاهراً در ۳۱۱ / ۹۲۳، و احتمالاً زودتر از این تاریخ، وی را از قدرت برکنار ساخت و خود زمام امور را به دست گرفت. تواند بود که این توالی جانشینی مطابق تعالیم خود ابوسعید و آخرین وصیّت او بوده باشد. به هر حال، در طی فرمانروایی سعید که فاقد توان و قدرت بود قرمطیان هرگونه فعالیّت ظاهری و آشکار را تعطیل و با حکومت عباسیان روابطی دوستانه برقرار کردند. در این دورۀ خاموشی و آرامش، در حقیقت، قرمطیان مشغول مذاکراتی وسیع با وزیر معروف عباسیان، علی بن عیسی (فت ۳۳۴ / ۹۴۶)، بودند که به آنان پیشنهاد صلح کرده بود. در ۳۰۱ هجری، اندکی پس از رسیدن به مقام عالی وزارت و نیز بار دیگر در ۳۰۲/ ۹۱۵-۹۱۶، علی رسولانی نزد قرمطیان گسیل داشت و، پیش از آنکه در ۳۰۴/ ۹۱۷ از وزارت برکنار شود، امتیازاتی از قبیل دسترسی داشتن آنان بر بندرگاه معتبر سیراف، واقع در ساحل شمالی خلیج‌فارس، به آنان اعطا کرده بود. این تماسها و مذاکرات که مقارن بود با دورۀ عدم فعالیت قرمطیان، به دشمنان وزیر بویژه رقیب اصلی و جانشین وی، ابن الفرات شیعی (فت ۳۱۲ / ۹۲۴)، بهانه‌ای داد تا او را به همدستی و سازش با قرامطه متهم سازند. در اینجا لازم است به طور گذرا اشاره کنیم که علی بن عیسی، که بعدها نیز چند بار به وزارت رسید، همان مسئول سازماندهی نیروهای نظامی عباسیان بود که دو حملۀ اوّل فاطمیان را به مصر دفع کرده بودند. نیز، او همان وزیری بود که در ۳۰۱ هجری صوفی و متأله مشهور، حسین بن منصور حلّاج، را مورد استنطاق قرار داد، امّا از اینکه وی را به محاکمه کشاند استنکاف ورزید. حلّاج، که نفوذی عظیم در میان مردم پیدا کرده و حتی بعضی از اعضای خاندان عباسی را نیز تحت تأثیر قرار داده بود، حسادت عده‌ای از عمال دستگاه را که وی را عامل قرمطیان می‌دانستند برانگیخته بود. سوءِ تعبیر عمدی سخنان نمادین و رمزی حلاج و سیاحتهای وی به سرزمینهای دوردست همچون مبلغان، از جمله دلایل قطعی بود که دشمنان او به سرکردگی ابن الفرات برای سیاست این شخصیّت معمایی، که مدعی وحدت عارفانه با خداوند بود،

اقامه کردند. بعدها شاگردان و مریدان وفادار این بزرگمرد، فرقه‌ها و طریقتهای صوفیانه‌ای به نام حلاجیّه به وجود آوردند. محاکمهٔ حلاج، پس از آنکه چندین سال را در زندان گذرانید، بالاخره در ۳۰۸ / ۹۲۱ آغاز شد. سرانجام در میان دسیسه‌کاریهای بسیار حلّاج به مرگ محکوم شد. او را شکنجه کردند، به دار کشیدند، اندامهایش را وحشیانه جدا ساختند، و این همه در بغداد در برابر جمعیتی کثیر در ۳۰۹ / ۹۲۲ صورت گرفت.[۳۶] ملایمت رفتار علی بن عیسی با این عارف شهید نیز دلیل دیگری بر تمایل دوستانهٔ وزیر به قرمطیان ذکر شده است.

قرمطیان روابط صلحجویانهٔ خود را با عباسیان در ۳۱۱ / ۹۲۳ قطع کردند. در این سال بود که آنان به فرماندهی ابوطاهر سلیمان جوان با حمله‌ای ناگهانی شبانه وارد بصره شدند و بیش از دو هفته شهر را غارت کردند، و آنگاه به هَجَر باز گشتند. اندکی بعد، قرمطیان به حجاجی که از مکه باز می‌گشتند حمله بردند، آنها را غارت کردند، جمع کثیری از آنان را کشتند، و بسیاری را به اسارت بردند که از جملهٔ آنها لغوی معروف عرب، الازهری (فت ۳۷۰ / ۹۸۰)، بود که دو سال در بحرین به سر برد. این فعالیتها آغاز دهه‌ای از یورشهای ویرانگر را به درون عراق مشخص می‌ساخت که در این ضمن خزانهٔ دولت قرمطیان را حمله به کاروانهای زائران و چپاول آنها سخت غنی کرد. در ۳۱۲ / ۹۲۵، در پی امتناع عباسیان از دادن بصره و اهواز و دیگر سرزمینها به ابوطاهر، قرمطیان کوفه را غارت و چپاول کردند. در طی ۳۱۴ هجری، هنگامی که ابوطاهر مشغول استحکام احساء بود، مقتدر، خلیفهٔ عباسی، یوسف بن ابی الساج را که امارت آذربایجان و ارمینیّه را به میراث داشت به عراق فراخواند تا جلوی تهدیدهای قرمطیان را بگیرد. امّا ابوطاهر بار دیگر کوفه را در ۳۱۵ / ۹۲۷ غارت کرد، و سپس سپاه گران عباسیان را به سرکردگی ابن ابی الساج شکست داد. ابن ابی الساج اسیر و بعداً کشته شد. بعد از این، ابوطاهر در کنارهٔ رود فرات پیش رفت و الانبار را گرفت، و نزدیک بود که بغداد را نیز تصرف کند که خواجه مونس الخادم (فت ۳۲۱ / ۹۳۳)، امیر الامرای قدرتمند عباسی، که قبلاً با فاطمیان در لشگرکشیهای آنها به مصر جنگیده بود، جلو او را گرفت. این لشگرکشی که تقریباً دو سالی طول کشید، قرمطیان جنوب عراق را، که در سواد کوفه تجمع کرده بودند و با همکیشان خویش در بحرین ارتباط نزدیکی داشتند، برانگیخت تا آنها نیز به شورشهایی دست یازند. قرمطیان عراق، که به بقلّیه هم معروف بودند، به رهبری عیسی بن موسی و داعیان دیگر و با همدستی قبیله مردان بنورفاعه و ذُهل و عِجْل

در ۳۱۶/ ۹۲۸-۹۲۹ در ناحیهٔ واسط و کوفه به شورش برخاستند. امّا پس از چند پیروزی مقدماتی سردار عباسی، هارون بن غریب، آنها را شکست داد و سرکوب کرد. ابوطاهر، مانند دیگر داعیان و پیشوایان قرمطی در آن زمان، ظهور مهدی موعود را پس از اقتران مشتری و زحل در ۳۱۶/ ۹۲۸ پیش‌بینی می‌کرد؛ حادثه‌ای که انتظار می‌رفت به دور اسلام خاتمه دهد، و دور هفتم، یعنی دورهٔ واپسین تاریخ عالم، را آغاز کند. ابوطاهر در حقیقت با نزدیک شدن به زمان پیش‌بینی شده بر شدت حملات خود افزود. در نهایت ابوطاهر در آغاز ۳۱۷ هجری، پس از آنکه ساختمان یک دارالهجره مستحکم در نزدیک احساء را به پایان رسانید، به بحرین بازگشت و بسیاری از قرمطیان جنوب عراق را نیز، که همانا جانشینان موالی ایرانی قبلی بودند، در حال عقب نشینی با خود به بحرین آورد که بعداً به أجمیّون موسوم شدند.

اعمال ویرانگرانه ابوطاهر با حملهٔ او به مکه به اوج خود رسید. وی در ذوالحجهٔ ۳۱۷/ژانویهٔ ۹۳۰ در موسم حج به مکه در آمد. قرمطیان چند روز متوالی مکه را غارت و چپاول کردند و ساکنان آن و حجاج را به قتل رساندند و در مسجد بزرگ و دیگر اماکن مقدس مرتکب اعمال زشت و توهین‌آمیز و خرابکارانهٔ بسیار شدند، و سرانجام حجر الاسود را از کعبه برکندند و به پایتخت جدید خود، احساء، بردند تا نشان دهند که پایان دورهٔ اسلام فرا رسیده است. توهین قرمطیان به خانه کعبه دنیای اسلام را تکان داد. بنابر نقل بیشتر منابع، بزودی، پس از این عمل، خلیفهٔ فاطمی، عبیدالله المهدی، نامه‌ای به ابوطاهر نوشت، او را به خاطر رفتارش سخت سرزنش کرد و از وی خواست تا حجرالاسود را به کعبه بازگرداند. امّا ابوطاهر این درخواست و نیز درخواستهای مشابه عباسیان را رد کرد. ابوطاهر، با تسخیر عمان در ۳۱۸ هجری، مالک بلامنازع عربستان و مایهٔ وحشت همهٔ حکمرانان اطراف شد. اینک ابوطاهر در چنان موقعیتی بود که می‌توانست قصد تسخیر عراق کند. در ۳۱۹ هجری، وی قرمطیان را تا کوفه پیش برد امّا پس از بیست و پنج روز غارت و ویرانی شهر تصمیم گرفت که به بحرین باز گردد، و این ظاهراً به خاطر مشکلاتی بود که در داخل دولت قرمطی پدید آمده بود. به هر حال ابوطاهر، که از ۳۱۶ هجری در انتظار ظهور مهدی بود، در رمضان ۳۱۹/ سپتامبر-اکتبر ۹۳۱ زمام امور حکومت را به دست یک ایرانی جوان از مردم اصفهان، به نام زکری یا زکریا، سپرد. ابوطاهر در حقیقت مهدی را در وجود این مرد اصفهانی که چند سال پیش از آن به بحرین رفته و بسرعت در میان حوزه‌های حاکمه مقام و نفوذ یافته بود می‌دید.

امّا این تصمیم برای نهضت قرمطیان تصمیمی مصیبت بار از آب درآمد، و حوادث اکنون در مسیری غیر از آنچه قرمطیان از ظهور مهدی انتظار داشتند جریان یافت. چنان پیداست که تاریخ سپردن زمام امور به زکریا طوری انتخاب شده بود که با گذشتن ۱۵۰۰ سال از زمان زرتشت مقارن باشد (این سال برابر بود با پایان سال ۱۲۴۲ اسکندری)، زیرا پیشگوییهایی به زرتشت و جاماسب نسبت داده می‌شد که در این سال حکومت به زرتشتیان یا مجوسان باز می‌گردد. زکریای اصفهانی، که می‌گویند زرتشتی بود، ادعا می‌کرد که از پشت شاهنشاهان ایران است، و احساسات ضدعرب و مخالفت‌آمیزی از خود بروز می‌داد. نیز، به عوض آنکه آنچه را برای ظهور مهدی موعود پیش‌بینی شده بود جامه عمل پوشد و دور اسلام را خاتمه دهد و دور جدیدی آغاز نهاد، رسوم عجیب و غریبی همچون لعن و سبّ محمّد [ص] و دیگر پیامبران، سوختن کتابهای دینی، و پرستش آتش را بنا کرد. گذشته از این، کشتن رجال بزرگ بحرینِ، ازجمله برخی از رؤسای قبایل و نیز بستگان خود را ابوطاهر، آغاز کرد. در نتیجه، پس از هشتاد روز انتظار، ابوطاهر که اینک بر جان خویش نیز هراسان بود مجبور شد که ایرانی جوان را شیاد و دروغزن اعلام کند و دستور قتل او را بدهد. جالب است یادآور شویم که چند سالی پس از این واقعه خلیفه عباسی، الراضی (۳۲۲ـ۳۲۹ / ۹۳۴ـ۹۴۰)، فرمان داد اسفندیار بن آذرباد، مؤبد مؤبدان زرتشتی، را به ادعای همدست بودن با ابوطاهر سیاست کنند.

داستان مبهم این مهدی کذّاب و دروغین به روحیهٔ قرمطیان بحرین صدمه‌ای شدید وارد آورد، و از نفوذ آنان بر دیگر گروههای اسماعیلی مخالف در مشرق کاست. بسیاری از قرمطیان، بویژه آنانکه از اُجمیون و از رجال قبایل بودند، بحرین را ترک گفتند و در دهه‌های آینده به خدمت سپاهیان دولتهای ضد قرمطی مانند عباسیان و بوئیان شیعی درآمدند. بوئیان در ۳۳۴ / ۹۴۶ بغداد را مالک شدند، و برای مدتی بیش از یک قرن اربابان واقعیِ قلمرو عباسیان گشتند. داعیان بزرگ و برجستهٔ قرمطی عراق نیز، از جمله عیسی بن موسی که پس از فرار از زندان عباسیان در بغداد زندگی می‌کرد، رشتهٔ روابط خود را با ابوطاهر گسستند و شروع به مخالفت با وی کردند. داعیان قرمطی عراق همچنان به تبلیغ مهدویّت محمّد بن اسماعیل ادامه دادند و، در همان حال، بیشتر همّ خود را، تهیهٔ رسالاتی که بیشتر آنها را به عبدان نسبت می‌دادند مصروف می‌داشتند. در این میان، قرمطیان بحرین پس از رد و انکار مهدی دروغین به معتقدات قبلی خود بازگشتند، و

مدعی شدند که از جانب و به فرمان مهدی غایب عمل می‌کنند. خود ابوطاهر هم بیکار نماند. وی، پس از وقفهٔ کوتاهی، از نو به قتل و غارت کاروانهای حجاج و تهاجم به عراق و جنوب ایران پرداخت. در ۳۲۲ / ۹۳۴، محمّد بن یعقوب، حاجب و خزانه‌دار خلیفهٔ عباسی، الراضی، بیهوده کوشید تا با ابوطاهر بر سر بازگرداندن حجرالاسود به خانهٔ کعبه و تضمین امنیت کاروانهای حجاج معامله کند. در ۹۳۸/۳۲۷ـ۹۳۹، سرانجام موافقتی میان ابوطاهر و دولت عباسی، عمدتاً در نتیجهٔ مساعی یک علوی اهل کوفه، به نام عمربن یحیی، که از دوستان رهبر قرمطی بود منعقد شد اینک ابوطاهر پذیرفت که در مقابل گرفتن خراج سالانه‌ای از خزانهٔ عباسیان و وجوه معینی از خود زائران سلامت رفت و آمد کاروانهای حجاج را تأمین کند. به این ترتیب، قرمطیان، بار دیگر سیاستی مسالمت‌آمیز را با عباسیان در پیش گرفته بودند که ابوطاهر در ۳۳۲ / ۹۴۴ درگذشت؛ و این همان سالی است که ابویزید خارجی قیام ضد فاطمی خود را آغاز کرد. متعاقباً دولت قرمطی بحرین را برادران ابوطاهر که زنده مانده بودند، یعنی ابوالقاسم سعید (فت ۳۶۱ / ۹۷۲)، ابومنصور احمد، و ابوالعباس الفضل مشترکاً اداره کردند، و حال آنکه پسران ابوطاهر، مخصوصاً سابور (شاپور) که بزرگتر از همه بود، از احترام و اعتبار زیادی در دولت و در شورای عِقدانیّه برخوردار بودند. قرمطیان که پیمان صلح خود را با عباسیان محترم دانسته بودند، سرانجام، در ۳۳۹ / ۹۵۰ـ۹۵۱، در مقابل مبلغ گزافی که عباسیان بدانها پرداختند، نه چنانکه بعضی از مآخذ نوشته‌اند در پاسخ به درخواست منصور، خلیفهٔ فاطمی، حجرالاسود را داوطلبانه به کعبه باز گردانیدند. ابومحمّد سنبر، پسر حسن بن سنبر و برادرزن ابوسعید جنابی، که یکی از قرمطیان سرشناس بحرین و از اعضای ذی‌نفوذ هیئت وزیران ابوطاهر بود، حجرالاسود را نخست به کوفه برد و در آنجا در مسجد بزرگ به تماشای مردم گذاشت، سپس آن را به کعبه حمل کرد و، پس ازتقریباً بیست و دو سال، دوباره آن را در جای خودش نصب کرد. وقایعنگاران برای مدتی بیش از ده سال دیگر هیچ گونه خبری از قرمطیان بحرین گزارش نکردند.

در روزگاران جدید، مطالب زیادی دربارهٔ رابطهٔ میان قرمطیان و اسماعیلیان فاطمی نوشته شده است. دو خویه نخستین شرقشناسی بود که به‌تفصیل به این موضوع پرداخت، و به این نتیجهٔ بسیار مهم رسید که ابوطاهر در مورد همهٔ اقدامات خطیر خود بر طبق اوامر مستقیم عبیدالله المهدی فاطمی، که علناً نمی‌توانسته همدستی محرمانهٔ خویش را با قرمطیان بدنام بحرین تصدیق کند، رفتار می‌کرده است. دو خویه علاوه بر این معتقد

بود که قرمطیان، با اندک نوساناتی، تا زمان تسخیر مصر به دست فاطمیان، همکاری نزدیک خویش را با اسماعیلیان فاطمی حفظ کردند. تنها در این زمان بود که آشکارا از فاطمیان بریدند. بعداً این نظر را دیگران، از جمله لوئی ماسینیون، حسن ابراهیم. حسن، و طه ا. شرف تأیید کردند. امّا تحقیقات جدیدتر وجود رابطهٔ نزدیک میان قرمطیان و اسماعیلیان فاطمی را در نیمهٔ اول قرن چهارم / دهم تصدیق نمی‌کند. مشکل تعیین کیفیت دقیق روابط میان قرمطیان و فاطمیان تا حد زیادی ناشی از این واقعیت است که بدبختانه ما اخبار قابل اعتماد اندکی در باب عقاید قرمطیان در دست داریم. زیرا اینان معتقدات خود را سخت مخفی نگه می‌داشتند، و نوشته‌های آنان نیز تقریباً بکلی از میان رفته است. نویسندگان سنی، که منابع عمدهٔ ما دربارهٔ قرمطیان هستند، عموماً از تمایز گذاشتن میان گروههای مختلف اسماعیلیان عاجزند، و همهٔ آنها را از یک فرقهٔ الحادی که همانا نهضت شیعی باطنی باشد می‌شمارند. امّا در روشنی آنچه از معتقدات قرمطیان معلوم است، تحقیقات جدید به تفاوتهای بنیادی میان قرامطه و اسماعیلیهٔ فاطمی پی برده است. این را می‌دانیم که قرمطیان بحرین از آغاز تاریخ خویش، چنانکه از روایات تواریخ قدیم و روایت ابن رزام، که در ۳۲۹ / ۹۴۰ رئیس مظالم بغداد بود، و روایت اخو محسن برمی‌آید، رجعت قائم محمّد بن اسماعیل را انتظار می‌داشته‌اند. این گزارشها آشکارا نشان می‌دهد که انتظار رجعت قریب‌الوقوع مهدی نقش مهم و برجسته‌ای در دین قرمطیان داشته، و برآمدن و ظهور فاطمیان در شمال افریقا این انتظارات را برآورده نساخته بوده است. به عبارت دیگر، قرمطیان بحرین و مناطق دیگر امامت خلفای فاطمی را نپذیرفتند، و نیز مهدی موعود خود را در عبیدالله المهدی و جانشینان وی نشناختند. به همین دلیل است که دورهٔ حکمرانی نخستین خلیفهٔ فاطمی خیلی آسان به جریان فاجعه‌آمیز مهدی دروغین کشانیده شد. امّا چون فاطمیان و قرمطیان بحرین در خصومت نسبت به خلفای سنی مذهب عباسی اشتراک داشتند، گاه گاهی این گونه به نظر می‌رسد که در اتحاد با یکدیگر عمل می‌کردند. امّا هیچ شاهد و مدرک موثقی در تأیید این نظریه وجود ندارد که قرمطیان در خدمت فاطمیان اولیه بوده، واین دو بر مبنای یک خط مشی سیاسی مشترک کار می‌کرده‌اند.[۳۷]

در دهۀ اول قرن چهارم / ۹۱۲ - ۹۲۳، هنگامی که عبیدالله المهدی به استقرار قدرت خود در شمال افریقا مشغول بود و قرمطیان بحرین و عراق در سکوت و آرامش بودند، اسماعیلیهٔ مخالف فاطمیان گسترش دعوت خود را در ایران آغاز کردند. داعی ابوحاتم

الرازی که با ابوطاهر جنّابی مکاتباتی داشت و مانند وی در انتظار ظهور مهدی بود، توانست از مقرّ خود در ری دعوت اسماعیلی را در آذربایجان و دیلم که در آن زمان تعدادی از ایالات ساحل دریای خزر همچون دیلمان، گیلان، طبرستان (مازندران)، و گرگان را شامل می‌شد بسط دهد. ابوحاتم بخصوص موفق شد که عده‌ای از حکام و امرای منطقه را به کیش اسماعیلی درآورد. ما قبلاً از احمد بن علی، والی ری، و اسفار بن شیرویه، یکی از امرای دیلم، و مرداویج، مؤسس سلسلهٔ زیاری، نام بردیم. دعوت در ایران همچنین موفق شد که مهدی بن خسرو فیروز (فیروزان)، معروف به سیاه چشم، را جلب کند. وی یکی از حکمرانان جُستانی دیلم بود که مانند اسلاف خود در الموت، همان محل در ارتفاعات دیلمان که حدود دو قرن بعد پایگاه اصلی فرماندهی اسماعیلیان نزاری ایران شد، مقرّ داشت. سلسلهٔ جستانیان دیلم، که تاریخچهٔ مبهمی دارند، ظاهراً در اواخر قرن دوم / هشتم تأسیس گشته بود. چنانکه روایت کرده‌اند یکی از اعضای این خاندان، یعنی وهسودان بن مرزبان (فتحدود ۲۵۱ / ۸۶۵)، قلعهٔ الموت را در حدود سال ۲۴۶ / ۸۶۰ بساخت. تا زمان بر تخت نشستن سیاه چشم جستانیان معمولاً از حکمرانان علوی طبرستان، همچون حسن بن زید (فت ۲۷۰ / ۸۸۴) و برادرش محمّد بن زید (فت۲۸۷ / ۹۰۰) و بعداً حسن بن علی الأُطروش (فت ۳۰۴ / ۹۱۷)، که علمدار نهضت شیعیان زیدی در ناحیهٔ خزر بود، پشتیبانی می‌کردند. جستان دوّم، فرزند وهسودان، پس از چهل سالی فرمانروایی، در دههٔ آخر قرن سوّم / ۹۰۳ ـ ۹۱۲، به دست برادرش، علی، به قتل رسید. اندک زمانی بعد، علی به خدمت عباسیان درآمد و در ۳۰۰ / ۹۱۲ عامل مالی آنها در اصفهان شد، و سپس در ۳۰۷ / ۹۱۹ به حکمرانی ری منصوب گشت. علی بن وهسودان را در ۳۰۷ هجری محمّد بن مسافر، دامادِ جستان دوّم، به قتل آورد. این محمّد بن مسافر، مؤسس سلسلهٔ مسافریان (که به سلاریان، سالاریان، و لنگریان نیز معروفند)، بود که از قلعهٔ شمیران در طارُم (در عربی طارْم)، منطقه‌ای در امتداد مسیر وسطای سفیدرود قبل از التقای آن با شاهرود، حکومت می‌راند. خسرو فیروز بن وهسودان، برادر دیگر علی که دراین میان از مقرّ سنتی سلسلهٔ جستانیان در رودبار الموت، واقع در یکی از دره‌های کناری حوضهٔ شاهرود، حکومت می‌کرد، اکنون برای گرفتن انتقام قتل برادرش علیه محمّد بن مسافر لشگر کشید. امّا در جنگ کشته شد. علی (سیاه چشم) پسر خسرو فیروز در الموت به جای او به حکومت نشست، و وی ظاهراً نخستین امیر جستانی بود که به کیش اسماعیلی درآمد. سیاه چشم پس از آنکه از محمّد بن مسافر شکست خورد، در ۳۱۶

/ ۹۲۸، به اسفاربن شیرویه پناهنده شد و وی به آرزوی به دست آوردن الموت همکیش خود را به قتل رساند.[۳۸] با فوت سیاه چشم سلسلهٔ جستانیان از هم پاشیدن گرفت، و با برخاستن آل مسافر به قدرت، موقعیّت محلی آنها در محاق افتاد.

مذهب اسماعیلیهٔ قرمطی تا مدتی تحت حکومت مسافریان دیلمی همچنان در شمال غربی ایران تبلیغ می‌شد. در ۳۳۰ / ۹۴۱ ـ ۹۴۲، محمّد بن مسافر که قلعهٔ شمیران را با شکوه تمام ساخته بود به دست پسرانش، مرزبان و وهسودان، خلع و زندانی شد. این هر دو برادر پیرو کیش اسماعیلی بودند. وهسودان در شمیران باقی ماند و تحت فرمان برادرش بر سرزمینهای اجدادی خود در طارم به حکومت پرداخت. امّا مرزبان بن محمّد بزودی آذربایجان را گرفت، و فرمانروایی خویش را بر قلمرو وسیع آل مسافر از مقرّ خود در اردبیل آغاز کرد. باید یادآور شویم که پس از حکمرانی یوسف بن ابی الساج و برادرزاده‌اش، ابوالمسافر (فق ۳۱۷ / ۹۲۹)، امرای ساجدی، آذربایجان صحنهٔ رقابت میان امرای مستقل محلی، از جمله یکی از سرداران ابن ابی الساج به نام مُفلح، شده بود. مفلح که دست کم تا سال ۳۲۳ / ۹۳۵ بر سر قدرت باقی ماند، همان حکمرانی است که به داعی ابوحاتم پناه داده و احتمالاً خود نیز اسماعیلی شده بود. به هر صورت تا فرا رسیدن سال ۳۲۶ / ۹۳۷ ـ ۹۳۸، دَیْسَم بن ابراهیم الکردی خارجی بر سراسر ایالت استیلا یافته بود. در ۳۳۰ / ۹۴۱ ـ ۹۴۲، میان دیسم و وزیرش، ابوالقاسم علی بن جعفر، که در ابتدا از کارگزاران مالی آل ساجد بود و بنابر گفتهٔ مسکویه به عنوان داعی باطنی (اسماعیلی) در آذربایجان فعالیت داشت، نقار و گسیختگی پدید آمد. ابوالقاسم اینک به طارم گریخت و به خدمت مرزبان بن محمّد درآمد، و دیری نگذشت که مخدوم جدید خود را به حمله به آذربایجان تشجیع کرد. مرزبان که پس از فتح آذربایجان در ۳۳۰ هجری حکومت خود را در سمت شمال در ماورای قفقاز تا دربند گسترش داده بود، چون خود نیز اسماعیلی بود، ابوالقاسم را به وزارت خویش برگماشت و به وی اجازه داد که آشکارا در قلمرو آل مسافر به تبلیغات اسماعیلی بپردازد. ابوالقاسم، که قبلاً عده‌ای از بزرگان و صاحب منصبان لشگری پیرامون دَیْسَم را به کیش اسماعیلی درآورده بود، اکنون در فعالیتهای تبلیغاتی خویش توفیق بیشتری یافت. ابن حوقل که از آذربایجان در حوالی سال ۳۴۴ / ۹۵۵ ـ ۹۵۶ دیدار کرده است می‌گوید که عده زیادی اسماعیلی در آنجا بوده‌اند.[۳۹] در زمان فرمانروایی وهسودان بن مسافر، که تا سال ۳۵۵ / ۹۶۶ ادامه داشت، کیش اسماعیلی در دیلم نیز رواج گرفت. شواهد سکه‌ای از سال ۳۴۳ / ۹۵۴ ـ ۹۵۵ نشان می‌دهد

که وهسودان و برادر مقتدرش، مرزبان (فـ ۳۴۶ / ۹۵۷)، پیرو گونهٔ قرمطیِ مذهب اسماعیلی بوده و به مهدویت محمّد بن اسماعیل، نه امامت خلیفهٔ فاطمی وقت، معزّ، اعتقاد داشته‌اند. آل مسافر بعدها به طارم عقب نشستند، و تا مدتی در زیر استیلای سلجوقیان باقی ماندند. سلسلهٔ آنها را سرانجام اسماعیلیان نزاری، که شمیران و قلاع کوهستانی دیگر آن منطقه را به تصرّف درآوردند، برانداختند.[۴۰]

در خراسان و ماوراءالنهر نیز نظریه‌های اسماعیلیان مخالف همچنان پس از ظهور فاطمیان ادامه یافت. النسفی، داعی معروف، از نو امامت محمّد بن اسماعیل را که می‌بایست به عنوان مهدی ظاهر شود در کتاب المحصول خود مورد تأیید قرار داد. در همین کتاب بود که وی یک نوع فلسفهٔ نو افلاطونی را برای اولین بار وارد اندیشهٔ اسماعیلی کرد. چنان پنداست که المحصول بزودی مورد قبول حوزه‌های مختلف قرمطی قرار گرفت، و در واقع نقش مهمی در وحدت بخشیدن به اندیشه‌های اسماعیلیانِ مخالف در سرزمینهای شرقی، که فاقد دستگاه رهبری مرکزی بودند، مقدم بر داستان مهدی کذّاب، داشت. چنانکه استاد مادلونگ گفته است می‌توان چنین فرض کرد ابوحاتم، که مانند دیگر داعیان از حادثه بحرین تکان خورده بود، کتاب الاصلاح خود را در تصحیح گفتارهای اشتباه‌انگیز المحصول، بعد از داستان مهدی کاذب، و در وارسی آن حادثه و پدیدار شدن اباحهٔ همراه آن نوشته است.[۴۱] این امر همچنین روشن می‌سازد که چرا در کتاب الاصلاح به انتقاد از جنبه‌های اباحی المحصول توجه خاصی مبذول شده است. کتاب الاصلاح نیز به نوبهٔ خود در کتاب النصرة تألیف از میان رفتهٔ ابویعقوب السجستانی، جانشین النسفی، مورد حمله و انتقاد قرار گرفت. السجستانی در این کتاب از نظریات النسفی دفاع کرده است.

ابویعقوب اسحاق بن احمد السجستانی (السجزی)، که در نهایت شگفتی لقب «پنبه دانه»، یا به عربی خَیْشَفُوج، داشته، یکی از برجسته‌ترین متفکران اسماعیلی و داعیان ایران است.[۴۲] وی در هنگام نوشتن کتاب النصرة به امامت خلفای فاطمی قائل نبوده است. وی شدیداً تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی قرار داشت، و آن روش فلسفی را که النسفی آغاز کرده بود ادامه داد. السجستانی نویسنده‌ای پرکار بود، و سهم او را در عقاید کلامی و جهانشناختی مختلف اسماعیلی می‌توان در آثار متعدد موجود او ردگیری کرد. باید افزود که وی پس از به خلافت نشستن معزّ، خلیفهٔ فاطمی، به جناح اسماعیلی پیرو فاطمیان پیوست و بسیاری از نظریات او در دعوت فاطمی پذیرفته شد. آن نظام فلسفی ـ

کلامی که النسفی و السجستانی پرداختند و اندیشه‌های رایج در میان حوزه‌های اسماعیلی ایران در طی قرن چهارم / دهم، همچنین در قصیدهٔ بلندی از ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی، فیلسوف و شاعر اسماعیلی از گرگان و از معاصران السجستانی، و نیز در شرح محمّد بن سرخ نیشابوری بر این قصیده انعکاس یافته است. این محمّدبن سرخ نیشابوری از شاگردان ابوالهیثم بود و مدت نه سال در نزد او درس خوانده بود.[۴۳]

از زندگی السجستانی چیز زیادی در دست نیست. وی، برخلاف عقیده‌ای که سابقاً شیوع زیاد داشت، در ۳۳۲ / ۹۴۳ به دست سامانیان و همراه با النسفی کشته نشد.[۴۴] در واقع، وی به عنوان داعی خراسان جانشین النسفی شد، و در سیستان (یا به عربی سجستان) نیز، که احتمالاً پایگاه اولیهٔ فعالیتهای او بود، مقام برجسته‌ای یافت. امکان دارد که وی این مناصب و مقام داعی عمدهٔ ری را با هم داشته است، که در این صورت شاید وی همان داعی ابویعقوب باشد که در ری مقام داشت و بعد از ۳۲۲ / ۹۳۴ جانشین ابوحاتم الرازی شد. این ابویعقوب به روایت ابن الندیم دعوت شمال عراق (الجزیره) و نواحی اطراف آن را نیز برعهده داشت.[۴۵] بنابر نوشته‌های ابن الندیم، که شخص با اطلاعی است، برادرانِ ابومسلم و ابوبکر بن حمّاد در موصل و ابن نفیس در بغداد از جملهٔ داعیان بلندمرتبه شمال عراق بودند که در تابعیّت السجستانی، که وی را خلیفه امام می‌خواندند، خدمت می‌کردند. تاریخ مرگ السجستانی نیز معلوم نیست. بنابر قول رشیدالدین فضل‌الله و دیگر منابع امیر صفاری، خلف بن احمد، حکم به قتل او داد. این امیر صفاری از ۳۵۲ / ۹۶۴ تا ۳۹۳ / ۱۰۰۳ که سلطان محمود غزنوی بر وی غلبه یافت بر خراسان حکومت داشت.[۴۶] شواهد داخلی موجود در کتاب الافتخار السجستانی نشان می‌دهد که این کتاب در حدود سال ۳۶۱ / ۹۷۱ تألیف یافته است.[۴۷] بنابراین، صحیح است اگر فرض کنیم السجستانی اندکی بعد از این تاریخ درگذشته باشد و، به احتمال کمتری، شاید اندکی پس از نشستن خلیفهٔ فاطمی، الحاکم، بر مسند خلافت، یعنی سال ۳۸۶ / ۹۹۶؛ تاریخی که از روی دو کتاب دیگر وی به دست می‌آید. به هر حال، آنچه مسلم است در اوایل دورهٔ فاطمیان داعیان ناحیهٔ جبال با داعیان عراق و قرمطیان شرق عربستان ارتباط نزدیکی داشته، و همه متعلق به جناح مخالف اسماعیلیهٔ فاطمی بوده‌اند و رجعت قریب الوقوع محمّد بن اسماعیل را پیش‌بینی می‌کردند. در ضمن باید گفت که اسماعیلیان قرمطی در جاهای دیگر ایران، و همچنین در مناطق دیگری از سرزمینهای شرقی جهان اسلام نیز وجود داشتند.

اینک که تاریخ دولت فاطمیان در شمال افریقا را از سر می‌گیریم، خوب است این نکته را مورد تأکید قرار دهیم که تنها در دورهٔ خلافت خلیفهٔ چهارم فاطمی، المعزلدین الله (۳۴۱-۳۶۵ / ۹۵۳-۹۷۵)، بود که خلافت فاطمی سرانجام روی صلح و آرامش دید و از امنیت داخلی برخوردار گردید؛ دو امری که برای دنبال کردن یک خط مشی مؤثر در بسط قلمرو حکومت و فتوحات جدید لازم بود.[۴۸] معزّ برنامه‌ریزی عالی، سازماندهنده‌ای کارامد، و سیاستمداری فوق‌العاده با استعداد در امر دیپلوماسی بود. در نتیجهٔ این مهارتهای خلیفه جوان و استعداد نظامی فوق‌العاده سپهسالار او، جوهر، بود که بزودی سراسر مغرب به زیر سلطهٔ فاطمیان درآمد و مقدمهٔ لازم برای اجرای سیاست شرقی خلیفه فراهم گشت. معزّ پس از پیروزیهای مقدماتی که در اوراس و علیه عبدالرحمن سوّم، خلیفه اموی، و بیزانسیان به دست آورد، توجه خود را به سازماندهی یک لشگرکشی بزرگ برای استقرار مجدد قدرت فاطمیان در مرکز و اقصای مغرب مبذول داشت. فرماندهی این عملیات را به سپهسالار خود، جوهر بن عبدالله، بندهٔ آزاد شدهٔ فاطمیان، سپرد که احتمالاً اصلش از صقلاب بود و به القاب مختلفی همچون صقلابی، صِقِلّی، و رومی خوانده می‌شد، و طی مراتب کرده تا به کاتبی خلیفه منصور و معزّ و سپس به سپهسالاری (قائدی) اخیرالذکر رسیده بود.[۴۹] در ۳۴۷ / ۹۵۸، جوهر سپاهیان فاطمی را به سمت مغرب پیش راند و در نزدیکی تاهرت لشگر عظیم بربرهای زناته به سرکردگی یعْلیٰ بن محمّد، رئیس قبیلهٔ بنوایفرن را که سنی مذهب و از متحدان خلفای اموی اسپانیا بودند و علیه فاطمیان شوریده بودند شکست داد. یعلی که برای ضبط و ربط ناحیهٔ مرکزی مغرب از تاهرت تا طنجه را در اختیار گرفته بود در نبرد کشته شد. با این شکست استیلای ایفرنی‌ها بر این بخش از مغرب نیز، دست کم موقتاً، به پایان رسید. بعد از آن، جوهر بر امیرنشین سجلماسه که هنوز به وسیلهٔ بنومدرار اداره می‌شد حمله برد، و امیر آن، محمدبن الفتح، را کشت. جوهر پس از گذرانیدن سالی در آن منطقه از شرق مراکش به فاس تاختن برد، و در ۳۴۹ / ۹۶۰ این پایگاه اموی را در مغرب الاقصی محاصره کرد. پس از چند هفته‌ای شهر را، در نتیجهٔ شجاعت زیری بن مناد صنهاجی، تسخیر کرد؛ و والی اموی آن را به اسارت گرفت. با این پیروزی تا اقصا نقاط غرب مغرب، به استثنای بسته، به زیر استیلای فاطمیان، که اکنون برای مدت کوتاهی قدرتشان در سمت مغرب تا به آتلانتیک بسط یافته بود، بیرون آمد. حتی آخرین امیر ادریسیان ریف، یعنی حسن بن جَنّون (فد ۳۷۵ / ۹۸۵)، که زیر حمایت امویان از بصره بر دولت

کوچکی در مراکش حکومت می‌راند، اینک از در همبستگی با فاطمیان درآمد.

چنانکه یاد کردیم جوهر را در لشگرکشی به شمال افریقا زیری بن مَناد یاری می‌کرد. زیری رئیس قبیلهٔ عمدهٔ صنهاجه بود و قبلاً نیز به طرفداری از فاطمیان با ابویزید جنگیده بود، و یکی از شیعیان اسماعیلی پرشور مدافع نهضت فاطمیان بود. برای حق‌شناسی از خدمات وی، خلیفهٔ قائم بدو اجازه داد که شهر اَشیر را در مرکز مغرب، در مرزهای غربی سرزمین صنهاجه، بنا نهد و آن را مستحکم سازد. به این ترتیب زیری مقام خودمختار ممتازی پیدا کرد و از اَشیر بر ناحیهٔ وسیعی که قبایل صنهاجی در آن اقامت داشتند و هر لحظه آمادهٔ دفاع از فاطمیان در برابر زناته و دیگر دشمنانشان بودند فرمان می‌راند. چنانکه بعداً خواهیم دید معزّ پسر زیری، به‌نام بُلُگین (در عربی بُلُقین)، را حکومت افریقیه داد، و وی در آنجا سلسلهٔ زیریان را تأسیس کرد.[۵۰] فاطمیان اولیه از حمایت و پشتیبانی بنو حَمدون، خاندان معتبر و ممتازی از اعراب یمنی که در اسپانیا استقرار جسته و پیش از پایان قرن سوم / نهم به شمال افریقا کوچیده بودند، نیز برخوردار بودند. علی بن حمدون اندلسی در رفتن عبیدالله المهدی از سجلماسه به رقّاده با وی همراه بود، و سپس از جانب قائم، خلیفهٔ فاطمی، والی زاب شد. وی شخصاً بر ساختن شهر مسیله، که بعداً پایتخت او شد، نظارت کرد. بنابر نوشتهٔ ابن خلدون علی بن حمدون در ۳۳۴/ ۹۴۵-۹۴۶ در جنگ با پسر ابویزید کشته شد. پسرش، جعفر، جانشین او شد و مانند پدرش با شورشیان خارجی جنگید و، به نوبهٔ خود، از طرف منصور، خلیفهٔ فاطمی، به حکومت زاب منصوب گشت. جعفر و برادرش، یحیی، در مسیله درباری تشکیل دادند و شعرا و علمای بسیاری را تحت حمایت گرفتند. جعفر و یحیی بن علی، هر دو، در لشگرکشیهای جوهر به شمال افریقا نقش فعالی داشتند.[۵۱]

اما میان زیریان اَشیر و بنوحمدونِ مسیله رقابتی سخت و جانگداز درگیر بود، و دو خاندان در جلب نظر مخدوم فاطمی مشترک خود شدیداً به رقابت با یکدیگر برخاسته بودند. زیری بن مناد بتدریج توانست مقامات ممتازتری در این مبارزه به دست آورد. مقام وی مخصوصاً با ضمیمه شدن تاهرت و توابع آن به قلمرو حکومتش افزونی گرفت، و این در حالی بود که نفوذ قدرت خود را در حوالی مسیله نیز بسط داده بود. جعفر بن علی در نتیجهٔ چنین تحقیراتی، و نیز با در نظر گرفتن نقش مهمی که برای خود در رقابتهای قبیله‌ای میان زناته ـ صنهاجه قائل بود، در ۳۶۰ / ۹۷۱ بیعت خویش را به خلیفه اموی، الحکم دوم، (۳۵۰-۳۶۶ / ۹۶۱ ـ ۹۷۶) منتقل ساخت و به معاضدت قبایل زناته علیه

فاطمیان قیام کرد. در همان سال زیری که همچنان به فاطمیان وفادار مانده بود با یک نیروی صنهاجی به نبرد با شورشیان رفت، امّا در جنگ کشته شد و یحیی بن علی سربریدهٔ او را به دربار خلیفهٔ اموی برد. اندک زمانی بعد بُلُکّین بن زیری، امیر جدید صنهاجه، بربرهای زناته را که تحت فرماندهی جعفر بودند شکست داد و مسیله و زاب را تصاحب کرد. جعفر بن علی که در میان زناته، که چشم به ذخائر او دوخته بودند، دیگر احساس امنیت نمی‌کرد اینک بناچار به قرطبه گریخت. وی خدمات ذی‌قیمتی به مخدومان جدید خویش کرد و از ۳۶۵ / ۹۷۵ـ۹۷۶ از جانب بنی‌امیه بر بخشی از ناحیهٔ مرکزی مغرب حکومت راند، و در همان حال رؤسای قبایل بنوایفرن، مغراوَه، مِکْناسه، و دیگر شاخه‌هایِ زناته را در آن منطقه به زیر پر قدرت خویش داشت. جعفر سرانجام، در ۳۷۲ / ۹۸۲ـ۹۸۳، به فرمان منصور محمد بن ابی عامر (فت ۳۹۲ / ۱۰۰۲)، حاجب ذی‌نفوذ دربار هشام دوّم (۳۶۶ـ۳۹۹ / ۹۷۶ـ۱۰۰۹)، خلیفهٔ جوان اموی و حکمران قدرتمند اندلس برای چندین ده سال، به قتل رسید. یحیی بن علی نیز در شمال افریقا خدمت به امویان می‌کرد، امّا بعداً به خدمت فاطمیان در مصر درآمد و در آنجا در دورهٔ خلافت حاکم درگذشت.

در این میان، معزّ پس از آرام ساختن مغرب به کار تهیهٔ تدارکات لازم برای فتح مصر، که هدفی حیاتی برای فاطمیان بود و دو خلیفهٔ فاطمی نخستین افریقیه موفق به تحصیل آن نشده بودند، پرداخت. تدارک مقدمات ده سال تمام کار دقیق و پرتلاش برد، و در این مدت معزّ مترصد فرصت مناسب برای شروع حمله بود. پایگاه نظامی دولت فاطمی گسترش داده شد تا بربرهای قبایل دیگر غیر از قبیلهٔ کتامه را در برگیرد، و علاوه بر آن عناصر غیربربر همچون صقلّیان، یونانیان، و غیره نیز جذب سپاه فاطمی شد. از همه مهمتر، اینک معزّ می‌توانست در طی عملیّات فاطمیان در مشرق روی نیروهای صنهاجی برای دفاع از مغرب حساب کند. در همان حال، دعوت فاطمی در مصر با فعالیتهای ابو جعفر بن نصر، ابو عیسی عبدالعزیز بن احمد، و دیگر داعیان تشدید شد، و نیز بسیاری از عوامل مخفی دعوت فاطمی را اشاعه می‌دادند و شالوده‌های قدرت اخشیدیان را سست می‌ساختند. آنها همچنین سعی داشتند که مقامات بلندمرتبهٔ نظامی و اشخاص صاحب نفوذ دیگر دولت اخشیدی را به کیش اسماعیلی درآورند؛ و حتی از این بابت به خود کافور هم نزدیک شدند، اما نتیجه‌ای به دست نیاوردند.[۵۲] باری، با آنکه مسلمانان مصر علویان بیشماری را که در میان آنها می‌زیستند محترم می‌داشتند، تشیّع هرگز در مصر ریشهٔ محکمی، مخصوصاً از بابت جلب پشتیبانی تودهٔ مردم، نگرفته

بود.[۵۳] این وضعیت حتی پس از آنکه در دورهٔ فاطمیان تشیّع اسماعیلی دین رسمی مملکت گشت ادامه یافت. با گذشت زمان، مسیر لشکرکشی فاطمیان به مصر بدقت به روی نقشه آمد، و در همان حال احتیاجات نیروی انسانی و مالی این لشکرکشی نیز تعیین شد. معزّ در اینکه جوهر را، که تواناترین همهٔ سپهسالاران و سرداران فاطمی بود، به فرماندهی این لشکرکشی برگزیند تردیدی نکرد. زیرا وی با پیروزیهای درخشانش در مغرب صلاحیت و کفایت خود را به اثبات رسانیده بود. در این میان اوضاع داخلی مصر بر اثر شیوع قحطی و مشکلات متعدد اقتصادی سخت از هم پاشیده شده، و عدم ثبات خاندان فرمانروا موجب بینظمیهای اجتماعی و سیاسی شده بود. به رغم همهٔ اینها، کافور، که پس از اخشید مدت بیست و دو سال فرمانروای قدرتمند و کارامد مصر بود، موفق شده بود از فتح مصر جلوگیری کند. امّا با مرگ کافور در ۳۵۷ / ۹۶۸ و رسیدن نوهٔ ناتوان و ضعیف النفس اخشید، یعنی احمد بن علی (۳۵۷ـ۳۵۸ / ۹۶۸ـ ۹۶۹)، به مقام رهبری بینظمی داخلی به آشوب مبدل شد، و با سرگرفتن شورش در میان لشکریان بلوا عظیمتر شد. بروشنی معلوم بود که دولت اخشیدیان به آخرین روزهای عمر خود رسیده است. ابن کِلِس، عامل مالی کافور که پس از مرگ وی به فاطمیان پناهنده شده بود، معزّ را دقیقاً از اوضاع و احوال پرآشوب درونی مصر با خبر می‌ساخت. وی در اصل یک یهودی بود که، پس از آنکه به عنوان مدیر مالی به خدمت کافور درآمد، دین اسلام را پذیرفت و با مرگ کافور به فاطمیان پناهنده شد. امکان دارد که ابن کلس در همان زمانی که در خدمت کافور بود به دعوت فاطمیان پیوسته باشد. به هر حال، وی معزّ را تشجیع کرد که در فتح مصر شتاب کند و فرصت را از دست ندهد. ابن کلس بعداً با معزّ رهسپار مصر شد، و در آنجا اولین وزیر دولت فاطمیان گشت.

در ربیع‌الاول ۳۵۸ / فوریه ۹۶۹، جوهر پس از مراسم باشکوهی، که برای بدرقهٔ او و سپاهیانش برپا شده بود و شخص معزّ در آن شرکت داشت، از قیروان حرکت آغاز کرد. خلیفه به نشانهٔ قدردانی و احترام قبای سلطنتی خود را به او داد، و به تمام حکمرانان مسیر حرکت او دستور داد که هنگام استقبال از قائد لشکر از اسب پیاده شوند. جوهر که تنها با مقاومتی جزئی در نزدیکی جیزه روبه‌رو شده بود، چهار ماه بعد، در شعبان ۳۵۸ / ژوئیه ۹۶۹ وارد فسطاط، پایتخت اخشیدیان مصر، شد. وی با سیاست و نرمش با مصریان رفتار کرد، عفو عمومی داد، و در ملأ عام مردم را بر جان و مالشان از ایمنی مطمئن ساخت. دستور داد نام مطیع (۳۳۴ـ ۳۶۳ / ۹۴۶ـ ۹۷۴)، خلیفهٔ عباسیِ وقت، را از

خطبهٔ نماز جمعه حذف کنند، امّا آزادیهای دینی را محترم شمرد و شیوه‌های شیعی عبادت را بتدریج در میان آورد. بدون تردید وی از اینکه شیعیان مصر در اقلیّتند و اکثریت را سنیان، که بیشتر بر مذهب شافعی هستند، و مسیحیان تشکیل می‌دهند آگاه بود. با وجود این، از این زمان به بعد مصر به زیر فرمان یک سلسلهٔ شیعی اسماعیلی درآمد. جوهر با لشگر عظیمش در شمال فسطاط اردو زد، و بلافاصله به ساختن شهری جدید در آن ناحیه پرداخت که در آینده پایتخت فاطمیان شد و به قاهره نامبردار گردید. وی همچنین جایگاه قصر خلیفه را، که برای معزّ و جانشینانش در نظر گرفته شده بود، مطابق نقشه‌هایی که خود خلیفهٔ فاطمی تهیه کرده بود معیّن ساخت.[۵۴] اندکی بعد، در جمادی‌الاول ۳۵۹ / آوریل ۹۷۰، جوهر شالودهٔ الازهر را گذاشت. ساختمان اصلی این مسجد معروف دو سال بعد تمام شد. در ۳۷۸ / ۹۸۸ ـ ۹۸۹، الازهر به یک دانشگاه نیز مبدل شد که اولین دانشگاه جهان است و از آن زمان به صورت یکی از نهادها و مؤسسات اصلی علوم مذهبی در دنیای اسلام باقی مانده است. در دورهٔ فرمانروایی فاطمیان الازهر نقشی قاطع در رواج و پخش عقاید اسماعیلی بازی کرد. تعداد زیادی از علما و فقهای اسماعیلی و طلاب بیشمار همواره در مجالس بحث و درس الازهر شرکت می‌کردند. این امر بخوبی روشن می‌سازد که چرا الازهر پس از سقوط دولت فاطمیان از خصومت ایوبیان سنی مذهب متحمل صدمات و خسارات زیادی شد.

از فتح مصر به دست فاطمیان در اشعار محمّد بن هانی اندلسی، نخستین شاعر بزرگ مغرب و یکی از اسماعیلیان پرشور، با شکوه و ستایش یاد شده است.[۵۵] در واقع ابن هانی در تعدادی از قصاید مدحی خود به تکرار می‌گوید که نه تنها جهان اسلام، بلکه همهٔ عالم شرعاً و قانوناً ملک طلق خلیفه فاطمی، المعزّ دین الله، است. ابن هانی در اشبیلیّه به دنیا آمد، و پدرش که او نیز شاعر بود ظاهراً یکی از مبلغان فاطمی در اسپانیای مسلمان بود. سرانجام، ابن هانی نیز به داشتن فعالیتهای پنهانی در طرفداری از فاطمیان مظنون واقع شد، و از ترس سیاست عبدالرحمن سوّم، خلیفه اموی که سنی مالکی بود، ناچار به مغرب گریخت. ابن هانی جوان پس از آنکه مدتی را در دربار بنوحمدون در مسیله گذرانید، در ۳۴۷ / ۹۵۸ به فاطمیان پیوست و ملک الشعراء و مداح المعزّ لدین الله شد. وی که مدافع ادعاهای فاطمیان در برابر امویان و عباسیان سنی مذهب و غاصب بود، به ستایش فضایل معزّ و دیگر امامان فاطمی ادامه داد و اهداف عالی آنان را به گوش جهانیان رسانید.[۵۶] و به این ترتیب، از طریق شعر خدمتی گرانبها به امر تبلیغات مذهبی

فاطمیان کرد، زیرا شعر او را مردم از قرطبه تا بغداد می‌خواندند. ابن هانی در اوضاع و احوالی اسرارآمیزی در ۳۶۲ / ۹۷۳، در حین سفر از افریقیه به مصر، شاید به دست عمال اموی یا عباسی به قتل رسید.

جوهر وقتی در قرارگاههای جدید خود مستقر شد برای مدت چهار سال، یعنی تا رسیدن معزّ، والی مصر بود. در طی این دوره وی اولویّت نخست را به تخفیف و التیام مسئله قحطی، بهبودی بخشیدن به اوضاع مالی مملکت، و اصلاح نظام اداری آن داد. وی ترجیح می‌داد که از کُتامی‌ها و دیگر مغربیان، که همپای او بدین دیار آمده بودند، در کارها مدد جوید تا از مصری‌ها؛ مخصوصاً در مقامات مهم دولتی. نیز کوشش داشت تا حکومت فاطمیان را در ورای مصر بگستراند؛ مخصوصاً در نواحی و سرزمینهایی که قبلاً تحت استیلای اخشیدیان بود. در ۳۵۹ / ۹۶۹ ـ ۹۷۰، مکه و مدینه به آسانی فرمان معزّ را، که به امیران محلی این دو شهر برای جلب بیعتشان وعده‌های پولی داده بود، گردن نهادند. صرف نظر از موارد انقطاع موقتی، سلطهٔ فاطمیان بر حجاز تقریباً تا پایان حیات این سلسله ادامه یافت.[۵۷] برای فاطمیان پیدا کردن جای پای محکمی در شام، که تا این زمان تحت حکومت اخشیدیان بود و حمدانیان بخشهای شمالی آن را از مقر خود در حلب به زیر سیطره داشتند، بسیار دشوارتر بود. مانع عمدهٔ پیروزی سریع فاطمیان در شام را قرمطیان بحرین به وجود آوردند که دشمنی و خصومتشان با فاطمیان، پس از فتح مصر به دست فاطمیان، به جنگ و جدال علنی مبدل شد. قرمطیان از قبل روابط دوستانه‌ای با اخشیدیان و حمدانیان برقرار کرده بودند، و مضاف بر آن آماده بودند که کمک و معاضدت عباسیان و آل بویه را نیز در ضدیت با فاطمیان بپذیرند.

باید یادآور شویم که در این زمان هنوز برادران ابوطاهر مشترکاً بر مملکت قرمطی حکومت می‌راندند. پسر ارشد ابوطاهر، نامش سابور (شاپور)، که به مقام حکمرانی و فرماندهی سپاه ترقی یافته بود، در ۳۵۸ / ۹۶۹ بر عموهای خود شورید، امّا توفیقی نیافت و دستگیر و کشته شد. امّا پسران ابوسعید جنابی که حکومت در دستشان بود خود نیز دیر نپاییدند. ابومنصور احمد در ۳۵۹ / ۹۷۰، احتمالاً بر اثر مسمومیت، مُرد. بزرگترین برادرش، ابوالقاسم سعید، دو سال بعد درگذشت. تا سال ۳۶۱ / ۹۷۲ از برادران ابوطاهر فقط ابویعقوب یوسف باقی مانده بود که مقام برجسته‌ای را در دولت قرمطی حفظ کرده بود. از این زمان به بعد، نواده‌های ابوسعید نیز به حلقه طبقه حاکمه راه داده شدند. پس از مرگ ابویعقوب در ۳۶۶ / ۹۷۷ شش تن از نواده‌های ابوسعید، که

السادة الرؤسا خوانده می‌شدند، مشترکاً بر مملکت قرمطی حکومت می‌راندند.[۵۸] در این میان حسن الاعصم، پسر ابومنصور احمد و برادرزادهٔ ابوطاهر، فرمانده نیروهای قرمطی شد. وی را معمولاً برای سرکردگی قرمطیان در لشکرکشیهایشان در خارج از بحرین برمی‌گزیدند؛ از جمله برای درگیریهایشان با فاطمیان.

در ۳۵۷ / ۹۶۸، سپاهیان قرمطی به سرداری اعصم، پس از شکست دادن حسن بن عبیدالله بن طُغج، والی اخشیدی شام، دمشق را گرفتند. سپس رمله را غارت کردند، و پیش از بازگشت به بحرین از ساکنان آن مقدار معتنابهی خراج ستاندند. سه ماه پس از غلبهٔ فاطمیان به مصر، یک سپاه قرمطی به فرماندهی عموزادگان اعصم دوباره بر حسن اخشیدی حمله کرد و او را شکست داد. امّا وی قرمطیان را بر آن داشت تا پیمان صلحی با او امضا کنند که به موجب آن مقرر گردید سالانه مبلغی خراج بدانها داده شود. متعاقب آن، قرمطیان که هرگز در سرزمینهای مفتوحهٔ خود باقی نمی‌ماندند، زیرا صرفاً به افزایش دادن منابع خزانهٔ خود توجه داشتند، به بحرین بازگشتند و تنها عدهٔ قلیلی از خود در آنجا به جای گذاشتند. اندکی بعد، یعنی در آغاز سال ۳۵۹ / ۹۷۰، یک سپاه گران فاطمی به سرکردگی جعفر بن فلاح به فتح شام فرستاده شد. این سپاه نیروهای مشترک قرمطی و اخشیدی را در نزدیک رمله شکست داد، و حسن اخشیدی را به اسارت گرفت. اما غلبهٔ فاطمیان بر شام به معنای قطع خراجی بود که قبلاً اخشیدیان به قرامطهٔ بحرین می‌پرداختند، و این را می‌توان دلیل عمده‌ای برای حملهٔ سال بعد قرمطیان به شام دانست. در ۳۶۰ / ۹۷۱، اعصم به یاری عزالدوله بختیار (۳۵۶ ـ ۳۶۷ / ۹۶۷ ـ ۹۷۸)، از امرای آل بویه، و ابو تغلب حمدانی، حکمران موصل، فاطمیان را شکست داد و جعفر بن فلاح را در جنگ کشت و دمشق و رمله را گرفت. اعصم، که با عباسیان نیز از در اتحاد درآمده بود، اینک خلفای بغداد را مالک الرقاب این مناطق اعلام داشت و دستور داد خلیفهٔ فاطمی، المعزّ لدین الله، را در مساجد و منابر لعن کنند. اعصم که از پیروزیهای خود تشجیع شده بود به سوی مصر راند و تا دروازه‌های قاهره پیش رفت. اما وی، به سبب فاسد بودن برخی از یارانش که به رشوهٔ فاطمیان خریداری شده بودند و در حین عملیات وی را رها کردند و به سبب پایداری جوهر و نیز مسائل داخلی بحرین، در ربیع‌الاول ۳۶۱ / دسامبر ۹۷۱ مجبور به عقب نشینی به احساء شد؛ در حالی که هنوز دمشق در دست قرامطه باقی مانده بود.

در این میان، معزّ مقدمات انتقال پایتخت فاطمیان را از افریقیه به مصر فراهم

ساخته بود. معزّ، پیش از آنکه به سفر تاریخی خویش در شوال ۳۶۱ / اوت ۹۷۲ بپردازد، بلگین بن زیری را از جانب خویش به حکومت افریقیه برگماشت و به او نام افتخاری ابوالفتوح یوسف داد. و این پاداشی در خور برای امیر صنهاجه بود که در پیروی از سنّت مرضیه‌ای که پدرش گذاشته بود با ایمان راسخ از فاطمیان در برابر قبایل زناته و دیگر دشمنان در شمال افریقا دفاع کرده بود. به این ترتیب، حکومت سراسر قلمرو فاطمیان در غرب، به استثنای صقلیّه که حکومتش با کلبیان بود و به استثنای طرابلس که نظارت بر آن به بربرهای کتامه سپرده شده بود، در اختیار بُلُگین قرار گرفت. در نتیجه بلگین از اَشیر به قیروان انتقال یافت، و در آنجا سلسلهٔ زیریان (۳۶۱-۵۴۳ / ۹۷۲-۱۱۴۸) را تأسیس کرد. معزّ در رمضان ۳۶۲ / ژوئن ۹۷۳ همراه چهار پسرش و بستگانش و تعداد زیادی از بزرگان اسماعیلی و داعیان از جمله قاضی نعمان که سال بعد درگذشت و بسیاری از بربرهای کتامه وارد قاهره شد. وی همچنین خزائن و تابوتهای اجداد خود را به همراه آورده بود. این مهاجرت نشانهٔ ختم دورهٔ حکومت فاطمیان در شمال افریقا بود.

اخومحسن که اندکی بعد از سال ۳۷۲ / ۹۸۲ به نوشتن رسالهٔ خویش مشغول بوده متن نامهٔ تهدیدآمیزی را که معزّ پس از ورودش به قاهره به حسن اعصم نوشته و او را به خاطر انحراف از معتقدات و دین پدرانش سرزنش کرده برای ما محفوظ داشته است.[۵۹] چنانکه مادلونگ تبیین کرده،[۶۰] معزّ با زیرکی کوشید که اعصم را متقاعد سازد ابوسعید و ابوطاهر هر دو از هواخواهان وفادار فاطمیان بوده‌اند. اما سعی او به جایی نرسید، و اعصم متن نامهٔ او را در ملأعام فاش ساخت و بر فاطمیان انکار کرد. و به عنوان پاسخ بدین نامه، که گفته بود بزودی بدان جواب خواهد داد، در ۳۶۳ / ۹۷۴ برای دومین بار به مصر حمله برد. وی قاهره را در محاصره گرفت. امّا متحدش، حسن بن جرّاح، که فرماندهی سپاه جرّاحیان فلسطین را بر عهده داشت، به او خیانت کرد. در نتیجه، اعصم شکست خورد و به بحرین عقب نشست. بعد از آن، فاطمیان از نو دمشق را متصرف شدند و معزّ پیمان صلحی با قرمطیان بست، و آنان موفق شدند خراجی را که قبلاً اخشیدیان به آنها می‌پرداختند دریافت دارند.[۶۱] اما، دیری نگذشت که الفتکین (الپتکین) ترک، یکی از امرای نظامی قبلی آل بویه در بغداد، دمشق را در ۳۶۴ / ۹۷۵ متصرف شد. مرگ معزّ او را از اینکه الپتکین، این شورشی جاه‌طلبی که اقتدار عباسیان را در دمشق برقرار کرده بود، را از آنجا بیرون راند باز داشت.

حکمرانی معزّ در مصر حدود دو سال طول کشید. وی اندکی پس از رسیدن به

قاهره جوهر را بر کنار کرد و کار خطیر از نو سامان دادنِ نظام مالی مصر را به ابن کلس که مردی زیرک بود سپرد. شخص خلیفه، خودش، در مصر بیشتر به کار دفع تهدیدات قرامطه مشغول بود. المعزّ لدین‌الله، پس از آنکه قدرت و ثروت سلسله فاطمی را ترقی قابل ملاحظه‌ای داد و گسترهٔ سرزمینهای تحت قلمرو دولت فاطمی را افزود، در ربیع‌الثانی ۳۶۵ / دسامبر ۹۷۵، در سن جوان چهل و چهار سالگی، و پس از بیست و دو سال امامت و خلافت درگذشت.

معزّ نخستین خلیفهٔ فاطمی بود که بجد کوشید تا حمایت و پشتیبانی اسماعیلیان شرقی مخالف را به دست آورد، و وحدت ایدئولوژیکی و آرمانی نهضت اسماعیلیه را از نو برقرار سازد. چنین می‌نماید که او در این کار نه تنها انگیزهٔ بهره‌گیری از خدمات اسماعیلیان مخالف در کوشش برای تسخیر سرزمینهای عباسیان در شرق را داشت، بلکه به سبب آن نیز بود که از نفوذ خطرناک اندیشه‌های قرمطی بر پیروان خود در مشرق، یعنی آن دسته از اسماعیلیان فاطمی که در بیرون از قلمرو حکومت فاطمیان بودند، بیمناک و نگران بود. وی، برخلاف پیشینیانش که تماماً سرگرم مستحکم ساختن وضع خویش بودند، به مسائل عقیدتی و مسلکی نیز پرداخت. و چنانکه دیدیم رسولانی از سند و دیگر جوامع دوردست اسماعیلی به حضور می‌پذیرفت و در باب مسائل مهمّ عقیدتی با آنان به بحث و گفت و گو می‌پرداخت، و بخصوص به‌هوش بود که اشتباهات و شبهات عقیدتی آنها را تصحیح کند. اکنون، درنتیجهٔ به دست آمدن مآخذ اسماعیلی کاملاً روشن شده است که معزّ، در حقیقت، در تعالیم اسماعیلیهٔ فاطمی تجدید نظر کرده و بعضی از عقاید اسماعیلیان مخالف را در زمرهٔ این تعالیم قرار داده است. اصلاح دینی معزّ از جمله متضمن بازگشت جزئی به عقیدهٔ امامت، بدان صورت که اکثریت اسماعیلیان نخستین قبول داشتند، بود.[۶۲] بازتاب این اصلاح دینی را در آثار قاضی نعمان و جعفر بن منصور الیمن، مهمترین مراجع معتبر اسماعیلی آن زمان، و در بعضی از نوشته‌های منسوب به خود معزّ می‌توان یافت.

چنانکه گفتیم عبیدالله (عبدالله) المهدی با ادعای آشکارای امامت اسماعیلیه برای خود و اسلاف خویشتن، مهدویّت محمّد بن اسماعیل را انکار کرده بود. تداوم بلاانقطاع در امامت، که به این ترتیب به وسیلهٔ عبیدالله المهدی مطرح شده بود، بعداً از طرف قاضی نعمان که صریحاً به وجود بیش از یک سلسلهٔ هفتگانه از ائمه در دور ششم تاریخ دینی، یعنی دور حضرت محمّد [ص]، قائل بود مورد تأیید قرار گرفت.[۶۳] امّا بعداً قاضی نعمان،

در رساله‌ای که شاید در نزدیکیهای مرگ خود نوشت تصویر متفاوتی از عقیدهٔ فاطمیان عرضه داشت؛ تصویری که در آن اصلاح عقیدتی معزّ، که ظاهراً آثار قاضی نعمان را با دقت بسیار می‌خواند، گنجانیده شده است. این رساله از قرار معلوم در پاسخ به پرسشهایی که رسولی از قاضی دانشمند کرده نوشته شده است، و این رسول را احتمالاً یکی از جوامع اسماعیلیهٔ شرقی فرستاده بوده‌اند. پرسشها و پاسخهایی که قاضی بدانها داده است، کُلاً دربارهٔ قائم و ظهور اوست. در این کتاب قاضی نعمان پس از بررسی اندیشه‌های مختلفی که شیعیان تا آن زمان دربارهٔ قائم اظهار داشته بودند[۶۴] توضیح می‌دهد که قائم در اصل سه حدّ دارد: حدّ عالم (کَونِ) جسمانی، حدّ قیامت در عالم (کَون) روحانی، و بالاخره حدّ داوری روز قیامت. وی به صورت خاصتری از وجود دو حدّ جسمانی برای قائم یاد می‌کند؛ حدّ ناطق و حدّ الخلفاء الراشدون (جانشینان هدایت شدهٔ محق).

بنا بر عقیدهٔ قاضی نعمان، قائم نخست در پایان دور ششم تاریخ به عنوانِ امام هفتم دور اسلام ظاهر شد. به این ترتیب، اولین حدّ جسمانی خود را در شخص محمّد بن اسماعیل، به عنوان ناطق هفتم که شریعت جدیدی را اعلام نکرد، به دست آورد. اما، چون قائم در دور ستر کامل ظهور کرده بود، شریعت او نیز که متضمن تأویل معانی باطنی شرایع قبلی بود مخفی و مستور ماند.[۶۵] به این دلیل است که قائم خلفایی برای خویشتن تعیین، و در آنها حدّ جسمانی ثانوی خود را تحصیل کرد. از طریق همین خلفاست که قائم معنای باطنی احکام را بر مردم آشکار می‌کند، و کارهایی که برای او پیش‌بینی شده است به انجام می‌رساند؛ زیرا محمّد بن اسماعیل رجعت نخواهد کرد. در ابتدا، خلفا نیز مخفی و مستور بودند. اما، آنها با عبیدالله در دور کشف آشکار شدند، و اینان تا پایان عالم جسمانی حکومت خواهند کرد و آخرین آنها حجتِ قائم خواهد بود. پس از آن قائم به حدّ جدیدی خواهد رسید و در دورِ روحانیِ ستارگان (دور الجِرم) آشکار خواهد شد، و پیش از آنکه فراتر رود و با نفس کل یکی شود بر مردمان داوری خواهد کرد.[۶۶] امّا این نظام دچار یک ناهنجاری درونی است. به این ترتیب که قاضی نعمان از یک سو در نهایت احتیاط تأکید می‌ورزد که هیچ یک از فرایض دینی که قرآن و شریعت مقرر داشته است قبل از فرا رسیدن روز داوری، یعنی روز قیامت، ملغی نمی‌شود که معنایش آن است دور محمّد [ص] و اسلام تا آن زمان ادامه می‌یابد. از سوی دیگر، باز بنا بر عقیدهٔ او، دور هفتم، یعنی دور معادی قائم ـ مهدی، هم اینک آغاز شده است؛ زیرا قائم در شخص محمّد بن

اسماعیل و سپس در خلفای او، یعنی فاطمیان، ظهور کرده است. اینان می‌بایست مأموریت او را با روشن ساختن معانی باطنی همهٔ شرایع پیشین، از جمله شریعت مقدس اسلام، انجام دهند.

اندیشه‌های مشابهی نیز در نوشته‌های خود معزّ، از جمله المناجات که اسماعیلیان شام بدو نسبت داده‌اند،[۶۷] و ادعیة الایام السبعه[۶۸] و نوشته‌های دیگر او یافت می‌شود.[۶۹] معزّ نیز از هفت دورِ ناطقان ـ پیامبران سخن می‌گوید، و از قائم اغلب به صورت القائم بالحق الناطق بالصدّق یاد می‌کند و او را ناطق هفتم و امام هفتم دور محمّد [ص] می‌شمارد. از محمّد بن اسماعیل به اسم نام نمی‌برد، امّا به اسماعیل بن جعفر به عنوان امام ششم دور ششم (دور محمّدی) اشاره می‌کند و، در همان حال، قائم را امام هفتم و هشتمین جانشینِ علی بن ابیطالب [ع] به حساب می‌آورد. پس روشن است که مراد وی از قائم همانا محمّد بن اسماعیل است. قائم، بنا بر قول معزّ و قاضی نعمان، شریعت جدیدی را اعلام نمی‌دارد، بلکه معنای باطنی شرایع پیشین را آشکار می‌سازد. معزّ همچنین از خلفا که مطابق حق و حقیقت رفتار می‌کنند و نمایندهٔ قول و عمل قائم هستند نام می‌برد. گذشته از این، وی می‌افزایدکه ورای امامِ وقت، که تأویل کنندهٔ معانی باطنی احکام شریعت است، قائم و صاحب الزمانی وجود ندارد.[۷۰] به عبارت دیگر، معزّ منکر رجعت جسمانی محمّد بن اسماعیل به عنوان قائم است، زیرا فاطمیان به عنوان خلفای او وظایفش را عهده‌دار شده‌اند.

اصلاح عقیدتی معزّ در واپسین اثرهای جعفر بن منصور الیمن نیز بازتاب پیدا کرده است. وی در کتاب الشواهد و البیان و نیز در تأویل الزکاة خود، که در سالهای آخر خلافت معزّ آنها را به پایان رسانیده است (این هر دو کتاب هنوز به صورت خطی موجود است و به چاپ نرسیده است)،[۷۱] دورهای هفتگانهٔ ناطقان را مورد بحث قرار می‌دهد و می‌گوید که دور هفتم دور قائم محمّد بن اسماعیل و خلفای اوست. جالب است یادآور شویم که جعفر اهمیّت بسیاری برای قائم، که کاشف همهٔ احکام است، و خلفای او در تمایز با ناطقان متعارف قائل می‌شود. از زندگانی جعفر بن منصور الیمن چیز زیادی معلوم نیست. وی فرزند داعی معروف یمنی، ابن حوشب (منصور الیمن)، بود. پس از مرگ ابن حوشب، وقتی که عبیدالله المهدی داعی عبدالله بن عباس الشاوِری را به ریاست دعوت اسماعیلی در یمن برگماشت، تنها جعفر از میان برادرانش به فاطمیان وفادار ماند. برادر ارشدش، حسن (یا ابوالحسن)، که انتظار داشت جایگزین پدر شود، از دعوت روی

برتافت و داعی الشاوری را به قتل رسانید. در چنین اوضاع و احوالی بود که جعفر، به عنوان یکی از هواخواهان فاطمیان، به شمال افریقا مهاجرت کرد، و به دربار دومین خلیفه فاطمی، القائم بامرالله، در مهدیّه پیوست. در ۳۳۵ / ۹۴۷، در دورهٔ حکومت منصور، با ابویزید جنگید. در واقع، جعفر پیروزیهای مختلف فاطمیان را بر شورشیان خارجی در تعدادی از اشعار خود ستوده است.[۷۲] بعد از آن، بر مقام ادبی جعفر افزوده شد، و یکی از نمایندگان برجستهٔ تأویل اسماعیلی در دورهٔ معزّ گردید. معزّ برای او احترام زیادی قائل بود و، چنانکه نوشته‌اند، از لحاظ مالی نیز جعفر را کمک می‌کرد.[۷۳] از قرار معلوم، جعفر در افریقیه منصب دولتی نداشت و وقت خود را سراسر صرف نوشتن می‌کرد؛ امّا به روایت داعی ادریس وی در دورهٔ معزّ، به مقامی بلند در امر دعوت، حتی بالاتر از مقام قاضی نعمان، ارتقا یافته بود. به هر حال، جعفربن منصور الیمن در تاریخ نامعلومی، اندک زمانی بعد از معزّ، درگذشت.[۷۴]

به طور خلاصه، معزّ با اصلاحات خود تغییرات عمده‌ای در نظریهٔ اسماعیلیان فاطمی در باب امامت پدید آورد. امامت اسماعیل بن جعفر و پسرش محمّد بن اسماعیل را به جای عبدالله بن جعفر، که عبیدالله در نامهٔ خویش او را جد فاطمیان شمرده بود، تصدیق کرد و نسب خود را به آنان رسانید. نیز محمّد بن اسماعیل را به عنوان هفتمین امام دور اسلام و قائم و ناطق دور واپسین شمرد، امّا با تعبیری متفاوت از آنچه اسماعیلیان پیش از فاطمی معتقد بودند. چون قائم، که محمّد بن اسماعیل باشد، در دورهٔ ستر کامل ظاهر شده بود، وظایف وی را می‌بایست خلفای او، یعنی امامان اسماعیلیِ فاطمی، عهده‌دار شوند که از اعقاب او بودند. معزّ همچنین بر آمیزش فلسفهٔ نوافلاطونی، بویژه به صورت نوعی جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی، با اندیشهٔ فاطمی صحه گذاشت. در نتیجهٔ این کار، آثارِ نمایندگان قدیم این جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی، که از زمرهٔ اسماعیلیان مخالف بودند، مورد مطالعه و بررسی داعیان و مؤلفان فاطمی قرار گرفت.

کوششهای معزّ در جلب بیعت اسماعیلیان مخالف تا اندازه‌ای از موفقیت برخوردار بود. داعی ابویعقوب السجستانی به وی گروید و در کتبی که پس از به خلافت نشستن معزّ نوشت امامت خاندان فاطمی را تأیید کرد. در نتیجه، اسماعیلیان خراسان و نیز سیستان و مکران تا حد زیادی پشتیبان دعوت فاطمی شدند. معزّ همچنین موفق شد که جای پایی برای فاطمیان در سند، واقع در شمال هند، باز کند. در حوالی سال ۳۴۷ / ۹۵۸،

چنانکه قبلاً نوشتیم، براثر مساعی یک داعی اسماعیلی که موفق شده بود حکمران محلی را به کیش اسماعیلی درآورد یک دولت دست‌نشاندهٔ فاطمی در سند تشکیل گردید. پایتخت این دولت شهر مولتان بود که از آن به عنوان دارالهجره اسماعیلیان در آن ایالت استفاده می‌شد. امّا داعی مورد بحث گویا گرایشهایی نسبت به اسماعیلیان مخالف از خود بروز داد، و از این رو معزّ در صدد عزل این داعی بود که او در یک حادثهٔ اسب سواری کشته شد. در ۳۵۴ / ۹۶۵، داعی حَلَم (جَلَم) بن شیبان، که نسبت به فاطمیان وفادار بود، به جای او منصوب گشت. اینک صاحب الامر بودن معزّ در مولتان اعلام و خطبه به عوض خلفای عباسی به نام خلفای فاطمی خوانده شد. این دولت اسماعیلی تا سال ۳۹۶ / ۱۰۰۵ـ۱۰۰۶ دوام آورد؛ در این سال محمود غزنوی بر مولتان تاخت و آخرین امیر اسماعیلی مولتان، ابوالفتوح داوودبن نصر، را خراجگزار خود کرد. چند سال بعد، در ۴۰۱ / ۱۰۱۰ـ۱۰۱۱، مولتان عملاً به قلمرو غزنویان الحاق شد؛ ابوالفتوح اسیر شد و اسماعیلیان مولتان و نواحی اطراف آن بیرحمانه قتل عام شدند.[۷۵] یکی دیگر از حکمرانان محلی سند از سلسلهٔ حبّاری که از منصوره حکومت می‌راندند، بعداً، یعنی در حدود سال ۴۰۱ هجری، به کیش اسماعیلی فاطمی درآمد؛ وی ظاهراً دین اسماعیلی را مذهب رسمی مملکت خویش قرار داد. اندکی بعد، محمود غزنوی این حکمران اسماعیلی را نیز که احتمالاً خفیف نامیده می‌شد، هنگامی که در ۴۱۶ / ۱۰۲۵ بر منصوره یورش برد، برافکند.[۷۶] به رغم این شکستها و خصومت پیوستهٔ غزنویان سنی مذهب، کیش اسماعیلیّهٔ فاطمی در سند باقی ماند و بعداً دین سومره‌ها شد که در ۴۴۳ / ۱۰۵۱ علیه غزنویان شوریدند و سلسله مستقل خود را که مقرّش در تَهته بود تأسیس کردند؛ سلسله‌ای که تقریباً سه قرن دوام آورد.[۷۷] باری، اسماعیلیان قرمطی در بخشهایی از ایران بویژه در دیلم و آذربایجان و نیز در جنوب عراق، با آنکه فاطمیان اکنون می‌کوشیدند تا نام عبدان را زنده کنند و مطالعهٔ آثار او را اجازه داده بودند، به مخالفت خویش ادامه دادند. مهمتر از همهٔ اینها معزّ در جلب قرمطیان مشرق عربستان نیز، که بخوبی دریافته بود به کمک آنها خواهد توانست به رؤیای خود برای فتح بغداد و برافکندن خلافت عباسیان تحقق بخشد، با شکست مواجه شد.

پس از معزّ سوّمین پسر او، ابومنصور نزار، که پس از جلوس بر مسند خلافت عنوان العزیز بالله بر خود نهاد، جانشین او شد؛ و وی اولین خلیفه فاطمی بود که در مصر به حکمرانی نشست.[۷۸] او فقط حدود یک سال قبل به ولایتعهدی منصوب شده بود، و این

پس از مرگ برادر بزرگترش، عبدالله، در ۳۶۴ / ۹۷۵ بود. معزّ در اصل دومین پسرش، عبدالله، را به جانشینی برگزیده بود، نه پسر ارشدش، تمیم، را که مظنون به همکاری با کسانی بود که علیه معزّ توطئه‌چینی می‌کردند. اسنادی که در کتاب سیرهٔ جوذر، که در دورهٔ عزیز تألیف شده، برای ما باقی مانده است، در واقع پرده از وجود نفاقی برمی‌گیرد که در حوزه‌های داخلی خاندان فاطمی در دورهٔ خلافت منصور و معزّ وجود داشته و تا این زمان ناشناخته مانده است.[۷۹] به موجب این اسناد بعضی از پسران دو خلیفهٔ اوّل فاطمی، از جمله عموهای منصور و برادرانش، که ظاهراً با بعضی از خط‌مشی‌هایی که منصور و جانشین او دنبال می‌کردند مخالفت شدیدی داشتند، درگیر فعالیتهایی بر ضد خویشان حکمروای خود بودند. امیر تمیم، که در ۳۳۷ / ۹۴۸ ـ ۹۴۹ زاده شده بود، روابط نزدیکی با این فاطمیان ناسازگار مخالف داشت، و از قرار معلوم مکاتبات سری با آنها می‌کرد؛ و این واقعیت به استحضار پدرش رسید. به احتمال قوی، در نتیجهٔ این ارتباطات و نیز شیوهٔ بی‌بندوبار زندگی تمیم بود که وی از صف نخستینِ جانشینان پدر حذف شد و برادر جوانترش، عبدالله، نامزد خلافت گشت.[۸۰] در حوالی سال ۳۵۷ هجری، معزّ عبدالله را به ولایتعهدی خلافت فاطمی و جانشینی امامت اسماعیلی منصوب کرد. امّا این انتصاب را، که بعداً موجب شگفتی بسیاری از درباریان و اعضای خاندان فاطمی شد، نخست فقط بر جوذر (فت ۳۶۳ / ۹۷۳ ـ ۹۷۴) که به او اعتماد فراوان داشت فاش ساخت. جوذر، به نوبهٔ خود، این راز را بنا بر دستور مخدومش، و به موجب سابقه‌ای که القائم بامرالله گذاشته بود، هفت ماه پنهان نگه داشت.[۸۱] معزّ پس از مرگ عبدالله، برخلاف معتقدات عده‌ای از اسماعیلیان نخستین (یعنی مبارکیّه) که اعتقاد داشتند نص امامت پس از حسن [ع] و حسین بن علی [ع] از برادر به برادر تسری پیدا نمی‌کند، پسر دیگرش، نزار، را جانشین خود کرد. در اینجا نیز برای بار دوم تمیم نادیده انگاشته شد، و برادری که هفت سال از او جوانتر بود بر وی ترجیح یافت. در این میان، تمیم از فعالیتهای سیاسی کناره جست و، برخلاف عبدالله و نزار، در هیچ یک از اقدامات و لشکرکشیهای ضد قرمطی شرکت نکرد. در عوض، خویشتن را وقف فعالیتهای ادبی کرده، و به عنوان یک شاعر شهرتی کسب کرده بود. تمیم بن معزّ در سن جوانی، به سال ۳۷۴ یا ۳۷۵ / ۹۸۴ ـ ۹۸۶، در قاهره بدرود حیات گفت.[۸۲]

تحکیم و توسعهٔ قدرت فاطمیان در شام و گرفتن آن از عباسیان و بیزانسیان، هدف اصلی و مقدم العزیز بالله در زمینهٔ گسترش قلمرو ارضی و سیاست خارجی بود.

وی در ۳۶۵ / ۹۷۶، بلافاصله پس از نشستن به خلافت، نیرویی به سرکردگی جوهر، سپهسالار آزموده و کهنه کار، برای بازپس گرفتن دمشق از الفتکین که اینک با قرمطیان همدست شده بود به شام فرستاد. امّا با رسیدن قوای جدید قرمطی به سرداری اعصم جوهر ناچار شد به رمله و سپس به عسقلان عقب بنشیند، و در آنجا تقریباً هفده ماه در محاصره افتاد. در طی این مدت، اعصم در ۳۶۶ / ۹۷۷ در رمله درگذشت، و جعفر، پسر عم او، به عنوان سالار قرمطیان جانشین او گشت. سرانجام، در ۳۶۷ هجری، تحت شرایط تحقیرآمیزی به جوهر اجازه داده شد به مصر برگردد. جوهر به مصر بازگشت و تا سال ۳۸۱ / ۹۹۲ که درگذشت زندگی را در خاموشی و آرامش گذرانید. در این فاصله، عزیز خود پا به میدان جنگ گذاشت؛ الفتکین و قرامطه را در ۳۶۸ / ۹۷۸ در نزدیکی رمله شکست داد. الفتکین اسیر شد و قرمطیان با صلح موافقت کردند، امّا باز به شرط آنکه خراج زیادی دریافت دارند. از این زمان به بعد، قرمطیان بحرین بسرعت زوال یافتند و به یک قدرت محلی تبدیل شدند. العزیز بالله با الفتکین با سخاوتمندی رفتار کرد. وی و سپاهیان ترکش را به خدمت خود درآورد؛ امّا دیری نگذشت که الفتکین مورد حسادت و نفرت ابن کلس قدرتمند قرار گرفت و به تحریک او در ۳۷۲ / ۹۸۲ مسموم گردید. با وجود پیروزی عزیز در شام، دمشق تنها اسماً، آن هم برای مدتی، در دست فاطمیان بود. اندکی بعد، یکی از یاران قبلی الفتکین به نام قسّام آنجا را تسخیر کرد. یک سپاه فاطمی به سرداری فضل بن صالح برای پس گرفتن شهر اقدام کرد، امّا نتوانست بر قسام غلبه کند و به فلسطین عقب‌نشینی کرد. در آنجا میان سپهسالار فاطمی و ابوتغلب حمدانی، که عضدالدوله دیلمی (۳۶۷ ـ ۳۷۲ / ۹۷۸ ـ ۹۸۳) او را از موصل بیرون رانده و بعد نیز در تلاشی که برای گرفتن دمشق کرده شکست یافته بود و اینک در آرزوی آن بود که از جانب عزیز حکومت آن شهر را به دست آورد، یک سلسله مذاکرات صورت گرفت.[۸۳] ابوتغلب وعده داد که فضل بن صالح را در باز پس گرفتن دمشق یاری دهد. امّا سردار فاطمی اینک با مفرّج بن دغفَل جرّاحی، صاحب فلسطین، که با ابوتغلب برای جلب عنایت عزیز رقابت می‌کرد، از در اتحاد درآمده بود. امّا همکاری میان مفرّج، که ابوتغلب را در ۳۶۹ / ۹۷۹ گرفتار و مقتول ساخت، و سپهسالار متلون المزاج فاطمی، فضل، نیز کوتاه مدت بود. دیری نگذشت که مفرّج به قسّام که همچنان در مقابل فاطمیان مقاومت می‌کرد پیوست؛ امّا این دو شورشی سرانجام در ۳۷۲ ـ ۳۷۳ / ۹۸۲ ـ ۹۸۳ از بلتکین، سردار ترکی که در خدمت فاطمیان بود، شکست خوردند. مفرّج به انطاکیه گریخت و به بیزانسیان پناهنده شد، امّا

قسّام به قاهره فرستاده شد. گفتنی است که عزیز اولین خلیفه فاطمی بود که ترکان را، علی‌رغم مخالفت امیران بربر، در نیروهای جنگی فاطمی به خدمت گرفت، و از این کار بعداً نتایج زیانبخشی عاید فاطمیان شد.

عزیز، همچنین، قصد داشت که قلمرو خود را در شمال شام بسط دهد؛ و به دنبال این هدف روی دشمنی موجود میان امیر حمدانی حلب، سعدالدوله (۳۵۶ ـ ۳۸۱ / ۹۶۷ ـ ۹۹۱)، و بکجور حکمران شورشی وی در حمص، که مشوق عزیز در تسخیر حلب بود، حساب می‌کرد. در ۳۷۳ / ۹۸۳، بکجور به کمک عزیز حلب را محاصره کرد. امّا پس از مدت کوتاهی بر اثر نزدیک شدن یک سپاه بیزانسی که به کمک حمدانیان فرستاده شده بود، مجبور به برگرفتن حصار و فرار شد. باوجود این، عزیز به وعدهٔ خویش عمل کرد و حکومت دمشق را به بکجور واگذاشت. در ۳۷۶ / ۹۸۶، سعدالدوله، که از زوال قدرت بوئیان در منطقه مضطرب شده بود، اسماً تبعیّت از فاطمیان را پذیرفت. با وجود این، عزیز از نقشهٔ خود برای تصرف حلب دست برنداشت. چند سالی بعد بکجور، که در این اثنا بر اثر توطئه چینیهای ابن کلس در ۳۷۸ / ۹۸۸ از دمشق رانده شده بود، بار دیگر به آسانی خلیفهٔ فاطمی را ترغیب کرد که فرماندهی یک لشکرکشی جدید را علیه حمدانیان شمال شام به او بسپارد. وی، چون کمکهایی که از نیروهای محلی فاطمی بدو رسید اندک بود، در ۳۸۱ / ۹۹۱ در اقدام خود از سعدالدوله، که بیزانسیان کمکهای مؤثری به او می‌کردند، شکست خورد و کشته شد. در پی این پیروزی سعدالدوله جداً به اندیشهٔ حمله به دیگر مستملکات فاطمیان در شام افتاده بود که در ۳۸۱ هجری درگذشت. عزیز از ۳۸۲ / ۹۹۲ تا زمان مرگش که چهار سال بعد اتفاق افتاد اقدامات سازمان یافته‌تری برای تصاحب حلب به خرج داد. اما به علت کمکهای حیاتی که دولت بیزانس به سعیدالدوله (۳۸۱ـ۳۹۲ / ۹۹۱ـ ۱۰۰۲)، پسر و جانشین سعدالدوله، می‌رسانید از این اقدامات توفیقی حاصل نشد. در یک مورد، در ۳۸۵ / ۹۹۵، هنگامی که سپاهیان فاطمی به سرکردگی منگوتکین ترک، حکمران دمشق، حلب را برای مدت چند ماه در محاصره گرفته بودند، امپراتور بیزانس، باسیلیوس دوم[۲۳] (۹۷۶ ـ ۱۰۲۵)، شخصاً وارد عرصه شد و از افتادن شهر به دست فاطمیان جلوگیری کرد.

سیاست خارجی عزیز بیرون از شام زیاد فعال نبود. و در شام، چنانکه نوشتیم، دمشق را گرفت، ولی در کوششهایی که برای تسخیر امیرنشین حمدانی، که تحت حمایت

---

23) Basil II

بیزانسیان بود، به خرج داد شکست خورد. امّا در پیمانی که با باسیلیوس دوم بست توانست شرایط مساعدی را بگنجاند که باعث شد آن محدودیتهای بازرگانی که دولت بیزانس برای فاطمیان مقرر داشته بود از میان برود. عزیز از مقابلهٔ مستقیم با عباسیان سنی مذهب و بوئیان شیعی در عراق اجتناب ورزید، و بیهوده کوشید تا از طریق مذاکرات سیاسی عضدالدوله را به قبول قدرت فاطمیان برانگیزد. در مورد قرمطیان بحرین، عزیز توانست بیعت و فرمانبرداری اسمی و منقطع آنها را، آنهم با دادن خراج سالانهٔ هنگفتی بدانان، به دست آورد. و بالاخره، در شمال افریقا، عزیز بلگین را در مقام خویش تأیید کرد، امّا در زمان پسر و جانشین بلگین، منصور (۳۷۳ـ۳۸۶ / ۹۸۴ـ۹۹۶)، که با بربرهای کتامی به جنگ پرداخت، زیریان انتزاع خویشتن را از خلافت فاطمی شروع کردند. به هر حال، این در پایان دوران خلافت عزیز بود که امپراتوری فاطمی، دست کم به صورت اسمی، به نهایت گسترش قلمرو خود رسید، و دولت و قدرت آنان از آتلانتیک و مدیترانهٔ غربی تا بحر احمر، حجاز، یمن، شام، و فلسطین به رسمیت شناخته شد. در مولتان نیز خطبه به نام عزیز خوانده می‌شد، و برای مدتی کوتاه در ۳۸۲ / ۹۹۲ حتی در موصل نیز، که در این هنگام تحت حکومت ابوالدَواد محمّد عُقَیلی (۳۸۲ـ۳۸۶ / ۹۹۲ـ۹۹۶)، امیر بنی عُقَیل که آن منطقه را از آخرین حکمرانان حمدانی موصل گرفته بود، خطبه به نام عزیز شد. در همان زمان، داعیان فاطمی در بسیاری از نواحی شرقی بیرون از مرزهای قلمرو فاطمیان؛ بویژه در بخشهای مختلف ایران، به فعالیت خویش ادامه می‌دادند.[۸۴]

بیشتر منابع از عزیز به عنوان بهترین و خردمندترین خلیفهٔ فاطمی مصر نام برده‌اند. وی علاوه بر آنکه مدیری عالی بود، بخوبی می‌دانست چگونه از خدمات اشخاص با استعداد و توانا، بدون آنکه به معتقدات مذهبی آنها کاری داشته باشد، بهره‌گیری کند. در تنظیم امور مملکت ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن کلس، که پس از مرگ معزّ همچنان در مقامات مالی و اداری به کار اشتغال داشت، او را یاری بسیاری کرد.[۸۵] عزیز در ۳۶۷ / ۹۷۷ ابن کلس را به وزارت خویش برگزید، و در ۳۶۸ / ۹۷۸ به وی لقب الوزیر الاجل داد. به این ترتیب، ابن کلس نخستین وزیر سلسلهٔ فاطمیان شد و در این مقام، به استثنای دو دورهٔ برکناری موقت، بیش از دوازده سال، یعنی تا زمان مرگش، باقی ماند، و وی نقش عمده‌ای در بهبود اوضاع اقتصادی مصر ایفا کرد. عزیز نصایح مکرر وزیر خود را که مخالف حملهٔ به حلب بود نشنید. با اینهمه، پیروزی فاطمیان در شام سخت مدیون ابن کلس بود که سرانجام با سیاستهای عاقلانه اوضاع درهم و برهم شام

را که ناشی از فعالیتهای ستیزه‌گرانهٔ قسّام، حمدانیان، و بنوجراح بود بـه ضـبط و ربـط درآورد. ابن کلس به حمایت از علما و فقها و شـاعران نـیز مشـهور بـود، و در دسـتگاه خویش برای آنان مقرری معین کرده بود. خود وی در فقه اسماعیلی، که در این مدت به وسیلهٔ قاضی نعمان تکامل و پرداختگی یافته بود، تبحر داشت و رساله‌ای به نام الرسالة الوزیریة در امور قضایی تألیف کرد که متکی بر بیانات و احکام معزّ و عزیز بود. و این، در حقیقت، برای کسی که از یهودیت به دین اسلام گرویده بـود، مـوفقیتی عـظیم مـحسوب می‌شد. اعتبار و امتیاز استفاده از الازهر به عنوان دانشگاه نیز به ابن کلس باز می‌گردد که علاوه بر این، بر ساختن آنچه بعداً به نام مسجد حاکم معروف شد هم نظارت کرد. برای عزیز دشوار بود که جانشینی مناسب برای این وزیر برجسته که در ۳۸۰ / ۹۹۱ بـدرود حیات گفت برگزیند. بعد از ابن کلس، در دوران شش سالهٔ باقیمانده از خلافت عزیز، شش وزیر پی‌درپی به وزارت رسیدند که آخرین آنها یک قـبطی مسـیحی بـه نـام عـیسی بـن نَسطورُس (۳۸۵ـ۳۸۶ / ۹۹۵ـ۹۹۶) بود.[۸۶] و شخص اخیر یکی از چند تن مسیحیانی بود که در دورهٔ فاطمیان به مقام وزارت رسید. عزیز همچنین یهودیان را، احتمالاً بر اثر نفوذ ابن کلس که پس از تشرف به اسلام همچنان روابط نیکو با یهودیان داشت، به مشاغل مهم گماشت، امّا هیچ یک را وزارت نداد. از جملهٔ این یهودیان باید از مَنَشّا (مَنَسّه) بن ابراهیم یاد کرد که همکار نزدیک ابن کلس بود، و ابن کلس مشاغل مهمی در شام به وی داده بود.

سیاست غیرمتعارف سپردن مشاغل متعدد و مهم اداری به مسیحیان و یهودیان در یک مملکت مسلمان شیعی، در اساس، با سیاست تسـامح دیـنی کـه فـاطمیان اعـمال می‌کردند موافقت داشت. امّا عزیز در ایـن کـار از پـیشینیان خـود گـامی فـراتـر نـهاد و سابقه‌ای درخشان در این زمینه باقی گـذاشت، و در ایـن کـار احـتمالاً از سـوی هـمسر مسیحی خود، شاید مادر تنها پسرِ در قید حیات و جانشینش، تشجیع و تشویق می‌شد. در واقع این در نتیجهٔ توصیهٔ عزیز بود که دو برادر زنش، اُورِستِس[۲۴] و آرسـنیوس[۲۵]، در ۳۷۵ / ۹۸۶، به ترتیب بطریق ملکائی اورشلیم و بزرگشهر قـاهره شـدند. گـذشته از این خلیفه نسبت به بطریق قبطی افرایم نیز، به رغـم مـخالفت مسـلمانان، رفـتاری دوسـتانه داشت، و به او اجازه داد که کلیسای قدیس مـرکوریوس[۲۶] را در نـزدیک فسـطاط از نـو بسازد. در دورهٔ عزیز مسـیحیان، بـویژه، از آزادی دیـنی و آزادی شـرکت در کـارهای اداری و حکومتی بـرخـورداری زیـادی داشـتند. و ایـن امـر از بـه وزارت رسـیدن ابـن

24) Orestes 25) Arsenius 26) St. Mercurius

نسطورُس و تمایل آشکار خلیفه به بحثها وگفت وگوهای دینی میان سوروس،[۲۷] اسقف اشمونین و قاضی ابن النعمان، قاضی القضات، دولت فاطمی هویداست. سیاست تسامح گرایانه عزیز نسبت به اهل الذّمه مایه رنجش روزافزون رعایای مسلمان مصری که اغلب بر مذهب اهل سنت بودند شد، و موجب واکنش بعدی شدید آنها به شکل غارت چند کلیسیا و کشتن عده‌ای از مسیحیان در ۳۸۶ / ۹۹۶، پس از مرگ عزیز، گردید. عزیز، خود، یک شیعی مؤمن بود که برپا داشتن مراسم عزاداری عاشورا و نیز عید غدیر خم را که جشن وصایت علی بن ابیطالب (ع) است سخت تشویق می‌کرد. این هر دو رسم از زمان معزّ در مصر برپا شده بود.[۸۷] این مراسم شیعی، در حقیقت، در ۳۵۲ ـ ۳۵۳ / ۹۶۳ ـ ۹۶۴، در زمان معزّالدولهٔ دیلمی (۳۳۴ ـ ۳۵۶ / ۹۴۵ ـ ۹۶۷)، در بغداد آغاز شد. در زمان جانشینان معزّالدوله اندیشه‌ها و مراسم شیعیان دوازده امامی به طور منظم تکامل و توسعه یافت. آل بویه که اصلاً پیروان تشیع زیدی بودند مرقدهای امامان علوی درعراق را نیز بیاراستند و تزیین کردند.

العزیز بالله بر آن بود که شخصاً به عرصه قدم گذارد و فرماندهی نیروهای فاطمی را در یک لشگرکشی جدید علیه قوای مشترک حمدانیان حلب و بیزانسیان بر عهده گیرد که ناگهان بیمار شد و در بیلبیس، نخستین توقفگاه در مسیر شام، در رمضان ۳۸۶ /اکتبر ۹۹۶ درگذشت. مدت حکمرانی او تقریباً بیست و یک سال بود. پسرش، ابوعلی المنصور، ملقب به الحاکم بامرالله، که در این زمان حدود یازده سال داشت، جانشین او شد. وی در ۳۸۳ / ۹۹۳ به دنبال فوت برادر بزرگتر خود محمّد، که تنها برادرش نیز بود، به ولایتعهدی منصوب شده بود. الحاکم بامرالله، جنجال برانگیزترین خلیفهٔ سلسلهٔ فاطمی، نخستین حکمران فاطمی است که در مصر زاده شده بود. وی بلافاصله در بیلبیس، که همراه پدرش بدانجا آمده بود، بیعت خلافت گرفت و روز بعد وارد قاهره شد.[۸۸]

حاکم در دورهٔ نسبتاً طولانی خلافت خود با مشکلات بسیاری روبه‌رو شد. در آغاز، کشمکش میان مغاربه، جناح غربی لشگریان فاطمی که از بربرها تشکیل می‌شد، و مشارقه، جناح شرقی سپاهیان که عمدتاً مرکب از ترکان و دیلمیان بود، دیگر مشکلات را تحت الشعاع قرار داد. به یاد داریم این عزیز بود که استخدام ترکان و دیگر گروههای غیر بربر را در سپاه فاطمی تشویق کرد. این سیاست برای تسهیل غلبهٔ فاطمیان بر سرزمینهای شرقی اتخاذ شده بود. زیرا ترکان علاوه بر آنکه تجربهٔ خدمت در سپاه

27) Severus

عباسیان را داشتند جنگجویان ماهری نیز بودند. گذشته از این، ممکن است قصد عزیز از این کار مضافاً آن بوده باشد که انحصار واگذاشتن مشاغل و مقامات نظامی به بربرها را، که عمدتاً از اهل القبایل کتامی بودند، در دولت فاطمی از میان بردارد. ترکان به قیمت نارضایتی بربرها بسرعت مهمترین مقامات را در سپاه فاطمیان به چنگ آوردند و رقابتی شدید بین دو جناح عمدهٔ قوای فاطمی، یعنی بربرها که بنا بر سنّت ستون فقرات سپاهیان فاطمی را تشکیل می‌دادند، و سپاهیان جدید مشرقی، که سرکردگیشان با ترکان بود، برانگیخته شد. این رقابت در سالهای نخستین خلافت حاکم به مرحلهٔ جنگ آشکاری رسید.

مرگ عزیز فرصت مناسبی به دست بربرها داد که موقعیت خویش را از نو تثبیت کنند. اکنون کتامی‌ها خواهان آن بودند که رهبری حکومت به رئیس آنان، حسن بن عمّار، داده شود. خلیفهٔ جوان از در تسلیم درآمد و ابن عمّار را به عنوان واسطهٔ خویش که بالاترین مقام در دستگاه خلافت فاطمی بود منصوب کرد. دارندهٔ این منصب به عنوان میانجی و رابط میان خلیفه و امرا و رعایای او عمل می‌کرد؛ وزیری بود بدون دستگاه وزارت و عنوانِ وزیر. این منصب که وساطة خوانده می‌شد، از این به بعد در دورهٔ فاطمیان شغلی متعارف بود. به این ترتیب، ابن عمّار جایگزین ابن نسطورُس، که اندکی بعد به قتل رسید، شد. چنانکه انتظار می‌رفت، ابن عمّار به اصلاح وضع نسبی بربرها در سپاه فاطمی، به قیمت تضعیف مشارقه، پرداخت. سیاستهای وی پس از مدت کوتاهی برجوان را، که از قبل از به خلافت رسیدن حاکم محافظ و معلم او بود، به وحشت افکند. وی که شخص جاه‌طلبی بود، در نظر داشت که عامل عمدهٔ خلیفه شود. برای رسیدن به این هدف کوشید تا پشتیبانی و حمایت مشارقه را به دست آورد، و بویژه با منگوتکین، حاکم دمشق، اتحادی برقرار کرد و او را برانگیخت تا با سپاهیان خود به سوی مصر حرکت کند. منگوتکین که در بین راه متحد همیشه پیمان شکنش، مفرّج جراحی، او را ترک گفته بود، نزدیک عسقلان از قوای ابن عمّار که سرکردگی آنها با سلیمان بن جعفر بن فلاح بود شکست خورد. اینک سلیمانِ بربر حاکم دمشق شد، و پس از مدت کوتاهی با عزل جیش بن صمصام، یکی از رؤسای قدرتمند کتامه، از حکومت طرابلس و نصب کردن برادر خود، علی، به جای او اشتباهی بزرگ مرتکب شد. اندکی بعد، برجوان با جیش ناراضی، که عده‌ای از امرای بربر نیز او را پشتیبانی می‌کردند، پیمان اتحاد بست و اقتدار ابن عمّار را به چالش خواند. این بار، ابن عمّار که نتوانسته بود از بلواهای خیابانی که به شورش

علنی منجر شد در قاهره جلوگیری کند شکست خورد و مجبور شد خود را مخفی سازد. برجوان اینک با منصب واسطه در رمضان ۳۸۷ / اکتبر ۹۹۷ به قدرت رسید، و برای مدت چهار سال حکمران واقعی مملکت فاطمی شد.[۸۹] وی با بربرهای شکست خورده با ملایمت رفتار کرد، و حتی ابن عمّار، را که البته به سیاست رسید، مورد عفو قرار داد. امّا از دست رفتن مقام بربرها در ارتش فاطمی جبران‌ناپذیر بود.

برجوان غلام خواجه‌ای بود که اصل و نسبش معلوم نبود. وی به استعانت کاتب توانایش، فهد بن ابراهیم مسیحی، با تدرت تمام حکومت کرد. و کوشید تا اختلافات بین مغاربه و مشارقه را از میان بردارد و آنها را آشتی دهد. امّا در مورد، آرامیهای شام، که جیش بن صمصام را به حکومت آنجا برگماشته بود، به خشونت تمام رفتار کرد. جیش شورش یک عرب ماجراجو به نام علّاقه را، که مورد حمایت یک ناوگان بیزانسی بود، در صور سرکوب کرد. جیش، سپس، مفرج را نیز سرکوب کرد و نظم و آرامش به دمشق باز آورد، و بیزانسیان را در افامیه، در شمال شام، شکست داد. به دنبال این پیروزیها، مذاکرات صلح میان فاطمیان و بیزانسیان به ابتکار امپراتور باسیلیوس دوم آغاز گشت، و به پیمان صلح دهساله‌ای که از ۳۹۱ / ۱۰۰۱ آغاز می‌شد منتج گردید. امّا برجوان در سیاستهای خود در مغرب چندان موفق نبود. وی اضطراباتی را که در برقه به وجود آمده بود فرونشاند. امّا در درگیر کردن سپاهیان فاطمی برای اولین بار بر سر طرابلس با بربرهای صنهاجه که در خدمت سومین امیر زیری، با دیس بن منصور (۳۸۶ـ۴۰۶/ ۹۹۶ ـ ۱۰۱۶)، بودند قدمی دور از خردمندی برداشت. این کشمکش موقعیت فاطمیان را در مغرب متزلزل ساخت، و گذشته از آن از وفاداری زیریان به آنها کاست. این در زمان بادیس بود که رتق و فتق بخشهای غربی قلمرو زیریان، در مرکز مغرب، به حمادبن بلگین بن زیری (۴۰۵ـ۴۱۹/ ۱۰۱۵ـ۱۰۲۸)، جد شاخهٔ بنوحمّاد از خاندان زیری، سپرده شد. در نتیجه، وی مؤسس سلسلهٔ حمّادی در مغرب شد که از پایتخت جدیدالتأسیس خود در قلعه بنی حمّاد، در شمال شرقی مسیله، حکومت می‌راندند،[۹۰] و در همان حال زیریان به حکومت خویش در افریقیهٔ خاص ادامه می‌دادند و پایتختشان قیروان بود. این دو سلسله در ربع سوم قرن ششم / دوازدهم از میان رفتند، و سرزمینهای آنها به دست موّحدان (الموحّدون) افتاد.

در این میان، الحاکم بامرالله نفرتی عمیق نسبت به برجوان که با شدت و انضباطی سخت با خلیفه رفتار می‌کرد و اعمالِ قدرت او را به کاخ خلافت محدود و محصور ساخته

بود پیدا کرد. در ۳۹۰/ ۱۰۰۰، حاکم به تشویق و معاضدت خواجهٔ حرمسرای دیگری، به نام رَیْدان، اسباب قتل برجوان را فراهم آورد. از این زمان به بعد، حاکم فرمانروای واقعی مملکت فاطمی شد. وی هم حوزهٔ اختیارات و هم مدت خدمت وزیران و واسطه های خویش را، که در بیست سال واپسین خلافتش تعدادشان به بیش از پانزده تن می‌رسید، محدود ساخت؛ و این کار را با حسین بن جوهر که او را به جانشینی برجوان برگزیده بود آغاز کرد. حاکم سلسلهٔ بی‌پایانی از احکام و فرمانهایِ شگفت‌انگیز و فوق‌العاده‌ای صادر کرد که اغلب در زمانی بعد ملغی یا بکلی تغییر داده می‌شدند. متغیر بودن احوال و غرابت رفتار او سبب شده است که خلق و خوی و شخصیّت او را به انحای مختلفی توصیف و تعبیر کنند، تا آنجا که بعضی حتی او را شخصی نامتعادل دانسته‌اند. امّا در بعضی از منابع، او را پیشوایی خردمند با حضور ذهن فوق‌العاده شمرده، و حمایت او را از هنرها و علوم ستوده‌اند. حاکم همچنین علاقهٔ شدیدی نسبت به تشکیلات و فعالیتهای دعوت ابراز می‌داشت، و به تربیت داعیان فاطمی توجه خاصی می‌کرد.

یکی از مشخصه‌های ممتاز دوران حکمرانی حاکم در پیش گرفتن اقدامات شدید بر ضد مسیحیان و یهودیان بود. سیاست ضد ذمی او، که تا سال ۳۹۵/ ۱۰۰۴ شکل قطعی به خود گرفت، بدون تردید تا حدی ناشی از میل او به افزایش محبوبیّت خود در میان مسلمانان مصر بود؛ مسلمانانی که در زمان عزیز بتدریج نسبت به ذمیان نظر خصمانه‌ای پیدا کرده بودند. گذشته از این، امکان دارد که وی با هدایت اقدامات ضد مسیحی خود، عمدتاً علیه ملکائیان، آرزو می‌داشته است که نظر قبطیان را که اکثریت مسیحیان مصر را تشکیل می‌دادند به خود جلب کند. به هر حال، حاکم محدودیتهای زیادی برای مسیحیان و یهودیان، که مجبور به رعایت قوانین و احکام اسلام نیز شدند، قائل شد. تعداد زیادی از کلیساها و صومعه‌ها ویران گردید؛ بقیه به مسجد تبدیل شد و اموال و عایدات آنها مصادره گردید. تنها صومعهٔ کوه سینا از آسیب برکنار ماند. در ۴۰۰/ ۱۰۰۹، حاکم حتی فرمان انهدام کلیسیای «مزار مقدس»[۲۸] در اورشلیم را صادر کرد؛[۹۱] عملی که خشم مسیحیان را در سراسر جهان برانگیخت و به پیمان صلح فاطمیان و بیزانسیان خاتمه داد. در ۴۰۶/ ۱۰۱۵ـ۱۰۱۶ امپراتور باسیلیوس دوم فرمانی صادر کرد و تجارت میان بیزانس و خلافت فاطمی را قدغن کرد، و همین آغازگر سیر نزولی تجارت فاطمیان با اروپا شد. از طرف دیگر، در ۴۰۴/ ۱۰۱۳، حاکم بر آن دسته از مسیحیان و

---

28) "Holy Sepulchre"

یهودیانی که مجبور به پذیرفتن دین اسلام شده بودند اجازه داد بـه کیش اصلـی خـود بازگردند یا به سرزمینهای بیزانس مهاجرت کنند. و باز اندکی بعد، بعضی از کلیسیاها را مرمت کرد، و نظر مسامحه‌آمیزتری نسبت به مسیحیان و اعمال دینی آنها اتخاذ کرد. در این میان، حاکم اقدامات ضد سنّی خود را حفظ کرده بود؛ هرچند گـاهی بـر شـدت آنـها می‌افزود و گاه موقتاً آنها را تعطیل می‌کرد. به عنوان مثال، فرمان او در لعن و سبّ ابوبکر و دو جانشین او و دیگر صحابه، که در ۳۹۵ هجری صادر و به موجب آن سخنان زشتی در این ارتباط بر دیوارهای مساجد نـوشته شـده بـود، پس از دو سـال مـلغی شـد؛ ولی دوباره در ۴۰۳ / ۱۰۱۳ از سرگرفته شد.

یکی از مهمترین کارهای حاکم تأسیس دارالحکمة، که گاهی نیز دارالعلم خـوانـده شده است، در ۳۹۵ / ۱۰۰۵، در یکی از قسمتهای کـاخ فـاطمیان، در قـاهره بـود.[۹۲] ایـن مؤسسهٔ علمی با کتابخانه مجهزش، که میعادگاه علمای حدیث، فـقها، مـنجمان، و دیگـر دانشمندان بود، برای تبلیغ عقاید شیعی، به طور کلی، و مذهب اسماعیلی فاطمی، به طور خاص، به کار می‌رفت. دارالحکمه زیر نظر داعی الدعات اداره می‌شد و از این رو، در واقع ارتباط نزدیکی با فعالیتهای دعوت فاطمی داشت و، به استثنای چند ده سال، تا پایان دورهٔ فاطمیان همچنان فعال باقی ماند. عقاید اسماعیلی فاطمی، که از زمان معزّ حکمت خوانده می‌شد، در تالارهای درس و خطابهٔ این مؤسسه تعلیم می‌شد، و در هـمینجا نـیز داعـیان تربیت می‌یافتند. حاکم اغلب در مجالس درس دارالحکمه، که بعضی از آنها صرفاً بـرای اسماعیلیان بود، حاضر می‌شد. بعضی از فقهای سنّی نیز مجاز بودند که در دارالحکـمه تدریس کنند. در ۴۰۰ هجری، حاکم ظاهراً مؤسسه عـلمی جـداگـانه‌ای بـرای سـنیان در فسطاط بنیاد نهاد که زیر نظر دو عالم مالکی اداره می‌شد.[۹۳] امّا این مؤسسه سه سال بعد بسته شد. در میان این سیاستهای مذهبی، حاکم به معیارهای اخلاقی رعایای خود نـیز توجه داشت، و فرمانهای متعددی صادر کرد که سرشت اخلاقی ـ اجتماعی داشت. او این آمادگی را نیز داشت که تنبیهات و مجازاتـهای سـختی بـه اجـرا گـذارد. عـدهٔ زیـادی از وزیران، واسطه ها، فرماندهان، و دیگر بزرگان که سرآغازشان برجوان بود، به فرمان او جان خود را از دست دادند؛ از آن جمله‌اند: فهد بن ابراهیم، علی بن حسین مغربی، صالح بن علی، منصور بن عبدون، فضل بن صالح، حسین بن جوهر، حسین بن ظاهر الوزان، و فضل بن جعفر بن الفرات. و اینها افزون بر آن عده از زنان صیغهٔ او و افراد عادی بیشمار دیگری بودند که به فرمان او به قتل رسیدند. از پنج تن که در زمان حاکم مـنصب داعـی

الدعاتی داشتند حسین بن علی بن النعمان و پسر عمش، عبدالعزیز بن محمّد بن النعمان، و همچنین مالک بن سعید، سه شخصیت برجسته‌ای که همزمان مقام خطیر قاضی القضاتی داشتند، نیز کشته شدند.

در دورهٔ خلافت حاکم اضطرابات و شورشهای علنی چندی نیز درگرفت. مهمترین این شورشها، که به مدت دو سال طول کشید، شورش ابورکَوه ولید بن هشام بود که ادعا می‌کرد وابسته به امویان اسپانیاست. او در ۳۹۵ / ۱۰۰۴ در ناحیهٔ برقه (سیرنائیکا)[29] سر به شورش برداشت، و از پشتیبانی بربرهای زناته و قبیلهٔ عرب بنی قُرّه برخوردار بود. ابورکوه سپاهی را که برای سرکوبی او فرستاده شده بود درهم شکست، و برقه را در پایان سال ۳۹۵ / ۱۰۰۵ تسخیر کرد. حدود یک سال بعد از این پیروزی، ابورکوه برقه را در آستانهٔ شیوع قحطی و وبا ترک گفت و برای چند ماهی اسکندریه را در محاصره گرفت. متعاقباً وی تا فیّوم پیش رفت، و سرانجام در آنجا شورشیان از نیروهای فاطمی به سرکردگی فضل بن صالح شکست خوردند. ابورکوه را که به نوبی پناهنده شده بود به فاطمیان مسترد داشتند؛ و وی را در ۳۹۷/۱۰۰۷ در قاهره به قتل رساندند. در طی این شورش بود که حاکم بر آن شد سیاستهای آزادمنشانه‌تری در پیش گیرد، و همچنین در اقدامات ضد سنّی خود تجدید نظر کند.

شورش مهم دیگر علیه حاکم را جرّاحیان فلسطین به راه انداختند. مفرّج بن دغفل، آن مرد جاه‌طلبی که فاطمیان را در جنگ علیه ابورکوه یاری داده بود، امّا همیشه آماده بود که جهتگیری خود را تغییر دهد، و در آرزوی تشکیل دولت نیمه مستقلی از آنِ خود بود، در ۴۰۲ / ۱۰۱۱ـ۱۰۱۲ علناً علم طغیان برافراشت. وی کمین گرفت و حکمران جدید فاطمی دمشق، یعنی یاروخ ترک، را کشت، و سپس رمله، مهمترین شهر جنوب فلسطین، را اشغال کرد. در ۴۰۳ / ۱۰۱۲، مفرّج به کمک سه پسر خود قدم مهمتری برداشت و شخص شریف مکه، حسن بن جعفر علوی، معروف به ابوالفتوح، را خلیفهٔ جدید اعلام کرد. شخص اخیر را در حجاز و فلسطین بدین مقام به رسمیّت شناختند و خطبه به نام او کردند. امّا پیروزی جراحیّان فقط دو سال طول کشید که در طیّ آن مفرّج کوشید تا عنایت امپراتور بیزانس و مسیحیان اورشلیم را به دست آورد، و برای این مقصود کلیسیای «مزار مقدس» را تا اندازه‌ای مرمت کرد. امّا حاکم موفق شد جراحیّان را بر آن دارد که ضد خلیفه‌ای را که در رمله بر مسند نشانده بودند رها سازند. ابوالفتوح اکنون ترجیح داد

29) Cyrenaica

که به مکه باز گردد، و در آنجا مورد بخشودگی حاکم قرار گرفت. خلیفهٔ فاطمی از نو او را به شریفی مکه برگماشت.[۹۴] امّا جَرّاحیان همچنان صاحب فلسطین باقی ماندند، و از آنجا به تهدید ساکنان شهر و حمله به کاروانهای حجاج که از مصر به حجاز می‌رفتند ادامه دادند. در ۴۰۴ / ۱۰۱۳، حاکم بر آن شد که، به‌نحو جدیتر، به کار جراحیان بپردازد، و از این رو سپاهی گران به جنگ آنان فرستاد. در این اثنا، مفرّج به ناگهان، شاید در نتیجهٔ خوراندن زهر، درگذشت. درنتیجه، دو تن از پسران مفرّج، یعنی علی و محمود، تسلیم شدند، و حال آنکه سومین پسرش، حسان، بعدها موفق شد خویشتن را مشمول عفو حاکم گرداند. حسّان بن مفرّج که اجازه یافته بود سرزمینهای پدرش را در فلسطین تصاحب کند و اینک شخص مهم خاندان جراحی بود، در بقیهٔ دورهٔ حکمرانی حاکم نسبت به فاطمیان وفادار ماند.[۹۵]

در شمال افریقا، حاکم منطقه مهمی را از دست نداد. امّا در سالهای آخر خلافت او اسماعیلیان بشدت در افریقیه مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند. در آنجا مذهب اسماعیلیه عمیقاً در میان تودهٔ مردم، از جمله میان قبایل بربر، نفوذی نیافته بود. از بربرهای کتامه و دیگر بربرهای صنهاجه که بگذریم، تنها گروه‌های کوچکی از شهرنشینان به دعوت فاطمی پیوسته بودند. با انتقال مقر خلافت فاطمی به قاهره عده زیادی از افراد کتامی و داعیان به مصر مهاجرت کردند، و قبایل صنهاجه را که گروشی سطحی به کیش اسماعیلی داشتند، در افریقیه برای دفاع از نهضت اسماعیلی در مملکتی که اکثریت با سنیان بود باقی گذاشتند. بر این مملکت زیریان حکومت می‌راندند که بسرعت وفاداری و فرمانبرداری خویش را نسبت به فاطمیان از دست دادند. در نتیجه، پس از مدت کوتاهی، شرایط برای بروز احساسات ضدشیعی در میان اهالی سنی مذهب افریقیه مساعد شد. در ۴۰۷ / ۱۰۱۶ ـ ۱۰۱۷، به دنبال به حکومت نشستن معزّ بن بادیس زیری (۴۰۶ ـ ۴۵۴ / ۱۰۱۶ ـ ۱۰۶۲)، سنیان افریقیه تحت زعامت فقها و علمای مالکی، با اجازه ضمنی حکومت، اسماعیلیان قیروان، مهدیه، تونس، طرابلس، و دیگر شهرها را مورد حمله قرار دادند و قتل عام کردند. این تعقیب و آزار و بلوای عامه علیه اسماعیلیان ادامه یافت، و جوامع اسماعیلی افریقیه تا چند دههٔ بعد که معزّ زیری به فرمانبرداری از عباسیان پرداخت عملاً از میان رفته بودند.[۹۶]

از آن سوی، حاکم در شام موفق بود و سرانجام توانست استیلای فاطمیان را بر امیرنشین حلب، که پس از کشته شدن سعدالدولهٔ حمدانی در ۳۹۲ / ۱۰۰۲ به فرمان لؤلؤی

وزیر رو به زوال داشت، بگستراند. پس از این حادثه، لؤلؤ عملاً حکمران حلب شد؛ هر چند در آغاز به عنوان نایب الحکومه دو پسر سعیدالدوله، که بعداً در ۳۹۴ / ۱۰۰۳ـ۱۰۰۴ به قاهره تبعید شدند، فرمان می‌راند. لؤلؤ در ۳۹۹ / ۱۰۰۸ـ۱۰۰۹ درگذشت، و پسرش، منصور، جانشین او شد، و از خلیفه الحاکم بامرالله خلعت دریافت داشت و، درنتیجه، فرمانبردار فاطمیان شد. حاکم به منصور در مقابل برادرش، ابوالهیجاء، پسر دیگر سعیدالدوله، که بیهوده می‌کوشید به کمک بیزانسیان حکومت خاندان حمدانی را بر حلب احیا کند، یاری و کمک می‌کرد، و در ۴۰۶ / ۱۰۱۵ـ۱۰۱۶، منصور از صالح بن مرداس، رئیس بنی‌کلاب، شکست خورد و به بیزانس پناهنده شد. اندکی بعد سپاهیان فاطمی حلب را گرفتند، و اولین حکمران فاطمی، فاتک، در تاریخ ۴۰۷ / ۱۰۱۷ وارد شهر شد. اما، در ۴۱۴ / ۱۰۲۳، حلب باز به دست صالح بن مرداس افتاد که اعقابش، مرداسیّان، به حکومتشان (به استثنای مواقع بسیار کوتاهی) در شمال شام تا سال ۴۷۲ / ۱۰۷۹ ادامه دادند؛ و در این تاریخ به دست عُقیلیان برافتادند. مرداسیان، به استثنای چند دورهٔ اتفاقی کشمکش و ستیز، همیشه اسماً مطیع و فرمانبردار فاطمیان بودند.

فاطمیان تا برسد به دورهٔ حاکم، متوجه دشواری یک پیروزی سریع در شرق مسلمانان شده بودند. در واقع، حالت وقفه‌ای میان دولت فاطمی و دولت آل‌بویه پدید آمده بود. با وجود این، در همان حال که بیشتر توجهشان به استقرار مستدام در مصر معطوف بود، هنوز به نفوذ در سرزمینهای شرقی دنیای اسلام از طریق گسترش فعالیتهای تبلیغاتی در امر دعوت چشم دوخته بودند. در نتیجه، در زمان الحاکم بامرالله کار دعوت سخت گسترش یافت، در حالی که وی به سازمان دعوت و تربیت داعیان شخصاً توجه داشت. داعیان فاطمی که بدقت برگزیده می‌شدند و در دارالحکمة و جاهای دیگر در قاهره تربیت و تعلیم می‌یافتند، به نقاط مختلف دنیای اسلام، خواه در درون قلمرو دولت فاطمی و خواه خارج از آن، گسیل می‌شدند. در داخل قلمرو فاطمیان، داعیان بیشماری همچون ابوالفوارس (فتحدود ۴۱۳ / ۱۰۲۲)، که رساله‌ای ارزشمند در باب عقیدهٔ به امامت نوشته است،[۹۷] در شام به فعالیت اشتغال داشتند، و سرانجام عده‌ای از اهالی سنی را به کیش اسماعیلی درآوردند. در خود مصر، داعیان در نواحی روستایی و شهری دست به کار تبلیغ بودند، و عدهٔ کثیری از مصریان در دارالحکمة جمع می‌شدند تا به تقریرات مختلف دانشمندان در باب تشیع گوش فرا دهند. از این مهمتر آن بود که امر دعوت اکنون بخصوص بیرون از قلمرو دولت فاطمی، در ایالات شرقی دنیای اسلام و

بالاتر از همه در عراق و ایران فعال شده بود. عده زیادی از داعیان به این مناطق فرستاده شدند، و آنان تبلیغات خود را در میان قشرهای مختلف اجتماعی نشر دادند. در عراق، نشستگاه خلافت عباسیان، چنان پیداست که داعیان فعالیتهای خود را بر روی حکمرانان محلی و رؤسای صاحب نفوذ قبایل عرب متمرکز ساخته بودند، و به یاری آنان قصد داشتند سقوط دولت عباسی را فراهم سازند.

برجسته‌ترین داعی فاطمی، که در دوران خلافت حاکم در شرق مسلمان فعالیت داشت، حمیدالدین احمد بن عبدالله کرمانی، فیلسوف نامبردار اسماعیلی و شاید عالمترین و بااستعدادترین متأله و متکلم اسماعیلی و نویسندهٔ دورهٔ فاطمی، بود.[۹۸] مانند دیگر داعیان بزرگ، که به طور کاملاً سری فعالیت می‌کردند، از زندگی و فعالیتهای کرمانی به تفصیل چیزی دانسته نیست. تنها می‌دانیم که وی نویسنده‌ای پرکار از نژاد ایرانی بود و احتمالاً در کرمان زاده شده بود، و بعدها نیز تماس خود را با اسماعیلیان آن ناحیه حفظ کرد. چنانکه گذشت، وی یکی از رسالات خود را در پاسخ داعی جیرفت، واقع در کرمان، نوشته بود. چنین پیداست که کرمانی بیشتر زندگی خود را به عنوان یک داعی اسماعیلی در عراق گذرانیده بود، و بخصوص در بغداد و بصره فعالیت داشت. لقب افتخاری او، حجت‌العراقین، یعنی داعی عمدهٔ دو عراق، یعنی عراق عرب و عراق عجم، که ممکن است لقبی متأخر باشد، متضمن این نکته است که وی در شمال غربی و بخش غرب مرکزی ایران که عراق عجم خوانده می‌شد نیز به کار دعوت اشتغال داشته است. در سالهای اول قرن پنجم / یازدهم به قاهره فراخوانده شد، و در مباحثاتی که میان داعیان فاطمی دربارهٔ ماهیت امامت پیش آمده بود مداخله کرد. به نحو خاصتر، وی در جهت مخالف آن داعیان تندروی که دربارهٔ الوهیّت حاکم به تعلیم و تبلیغ دست یازیده بودند استدلال می‌کرد. پس از آن وی به عراق بازگشت، و در آنجا آخرین و عمده‌ترین اثر خود، راحة العقل، را در ۴۱۱ / ۱۰۲۰ ـ ۱۰۲۱ به پایان برد، و اندکی بعد در همانجا درگذشت. کرمانی در این کتاب، که نخستین کوشش در عرضه داشتن فلسفهٔ اسماعیلی فاطمیان به صورتی نظام یافته است، اندیشه‌های جدیدی از جمله یک نظام جهانشناسی نو ارائه کرد که در آن اثر نفوذ فلاسفه قدیم یونان و مسلمان هویداست. کرمانی با کتب مقدس یهودیان و مسیحیان کاملاً آشنا بود و زبانهای عبری و سریانی را بخوبی می‌دانست.[۹۹]

فعالیتهای کرمانی و دیگر داعیان، بخصوص در بغداد و جاهای دیگر در عراق، پس از مدت کوتاهی ثمراتی نیکو به بار آورد. زیرا عباسیان، که اینک تا حدی از آل بویه

استقلال حاصل کرده بودند، بر فشار خود بر شیعیان عراق افزوده بودند؛ و این باعث آمده بود که شیعیان آنجا آسانتر به اسماعیلیه فاطمی جذب شوند. در ۴۰۱ / ۱۰۱۰ ـ ۱۰۱۱، قرواش بن مقلّد (۳۹۱ـ ۴۴۲ / ۱۰۰۱ ـ ۱۰۵۰)، حکمران عُقَیلی موصل، کوفه، مدائن، و شهرهای دیگر، که خانواده‌اش پیرو مذهب تشیع بودند و عمویش، محمّد، قبلاً به طرفداری از عزیز برخاسته بود، فرمانبرداری از فاطمیان را پذیرفت و دستور داد که خطبه به نام حاکم کنند. در همان سال علی الاسدی، رئیس قبیلهٔ بنی اسد، نسبت به حاکم در حله و دیگر نواحی تحت حکومتش اعلام تابعیت کرد. خلیفه عباسی، قادر (۳۸۱ـ ۴۲۲ / ۹۹۱ ـ ۱۰۳۱)، که از موفقیت دعوت فاطمی در درون قلمرو خود، و در واقع در حومهٔ دروازه‌های بغداد، به وحشت افتاده بود، تصمیم گرفت که به اقدامات تلافی‌جویانه‌ای بپردازد. در ۴۰۱ هجری، با تهدیدِ استفاده از نیروی نظامی قرواش را بر آن داشت که به فرمانبرداری از عباسیان بازگردد. و در ۴۰۲ / ۱۰۱۱ موج تبلیغات ضد فاطمی خود را که بدقت طراحی شده بود به راه انداخت. در این سال بود که تحت زعامت قادر اعلامیهٔ بغداد، که قبلاً از آن سخن گفتیم، در بی‌اعتبار ساختن نسب فاطمیان صادر شد. قادر عده‌ای از علمای سنی و شیعه و برخی از بزرگان علوی، از جمله متکلم معروف امامی، شریف الرضی (فت ۴۰۶ / ۱۰۱۵)، و برادرش، شریف المرتضی (فت ۴۳۶ / ۱۰۴۴ ـ ۱۰۴۵)، را که بین عباسیان و آل بویه نیز وساطت می‌کردند، به بغداد فراخواند. و به آنان دستور داد که «مجلسی» مکتوب بنگارند حاکی از آنکه حاکم و خلفای فاطمی قبل از او همه شیاد و دروغزن بوده، و نسبت فاطمی اصیل نداشته‌اند. این اعلامیه در سراسر قلمرو عباسیان در مساجد و بر منابر خوانده شد و مایهٔ ناراحتی عمیق خاطر حاکم گردید. علاوه بر این، قادر به چند تن از متکلمان و متألهان، از جمله علی بن سعید اصطخری معتزلی (فت ۴۰۴ / ۱۰۱۳ ـ ۱۰۱۴)، پول داد تا رسالاتی در محکومیت فاطمیان و رد عقاید آنها بنویسند.

دعوت فاطمی در شرق ادامه یافت و گویند که در ۴۰۳ / ۱۰۱۲ ـ ۱۰۱۳ حاکم حتی کوشید تابعیت محمود غزنوی را، که دو سال پیشتر اسماعیلیان مولتان را قتل عام کرده بود، به دست آورد؛ ولی البته تلاش او بی‌نتیجه ماند.[۱۰۰] بیشتر جوامع اسماعیلیِ قرمطیِ خارج از بحرین پس از مدت کوتاهی یا کیش اسماعیلی فاطمی را پذیرفتند یا متلاشی شدند. در این میان، قدرت قرمطیان بحرین بسرعت رو به زوال نهاده بود. در ۳۷۵ / ۹۸۵، بوئیان دو شکست سنگین بر قرمطیان، که در صدد استقرار استیلای مجدد خود بر جنوب عراق از راه تسخیر کوفه بودند، وارد آوردند. در ۳۷۸ / ۹۸۸، قرمطیان شکست

وهن‌آمیز دیگری از الاصفر، رئیس قبیلهٔ بنی المنتَفِق، خوردند. وی سپس احساء را محاصره و قطیف را غارت کرد. از این زمان به بعد، قرمطیان امتیاز گرفتن باج و خراج از کاروانهای حجاج را به الاصفر و رؤسای دیگر قبایل منطقه باختند. متعاقب این رویدادها، در ۳۸۲ / ۹۹۲، قرمطیان بحرین فرمانبرداری اسمی سیاسی خود را از العزیز بالله، خلیفه فاطمی، از سرگرفتند، و احتمالاً این کار را در مقابل دریافت مجدد خراج سالانه‌ای که فاطمیان بدانها می‌پرداختند و از زمان پیروزی الاصفر در ۳۷۸ هجری قطع شده بود انجام دادند. امّا آنها همچنان پیرو صورت مخالف مذهب اسماعیلی بودند، و از قبول کردن عقاید مذهبی اسماعیلیان فاطمی پرهیز می‌کردند. در دورهٔ حاکم، ظاهراً رابطهٔ میان قرمطیان بحرین و فاطمیان خصومت‌آمیز بود؛ هر چند اطلاعات دقیقی در این باره در دست نیست. در این تاریخ قرمطیان بحرین در واقع به یک قدرت محلی مبدل شده بودند، و دیگر مطلب زیادی از تاریخ آنها و روابطشان با فاطمیان در دست نیست.

در این میان حاکم تمایل شدیدی به زهد و پرهیزکاری پیدا کرده بود. در ۴۰۳ / ۱۰۱۲ ـ ۱۰۱۳، مردم را از سجده کردن در برابر خود منع کرد. و نیز لباس ساده‌ای می‌پوشید و بر الاغی سوار می‌شد. در ۴۰۴ / ۱۰۱۳، تصمیم بیسابقه دیگری گرفت و عبدالرحیم بن الیاس بن احمد، پسر نوادهٔ عبیدالله المهدی، را به ولایتعهدی خود منصوب و علی، فرزند خود، را از این حق محروم کرد.[۱۰۱] پس از آن، حاکم همهٔ امور مملکت را، دست کم برای مدتی، به ولیعهد خود سپرد که اینک در مراسم رسمی شرکت می‌جست، و بعدها نیز والی دمشق شد. در سالهای آخر حکمرانی حاکم میان داعیان فاطمی در مصر شقاق و نفاق آشکاری پدیدار گردید که منجر به پیدایش آنچه بعداً مذهب دروز نامیده شد گشت. این کیش جدید با آنکه از کیش اسماعیلی فاطمی سرمنشأ گرفته بود، بتدریج متضمن چنان عقاید بدعت‌آمیز و جدید شد که از چارچوب مذهب اسماعیلی یا حتی اسلام شیعی بیرون افتاد. بنابراین، ما فقط نکات برجستهٔ تاریخ و سرمنشأ دُرزی‌ها (در عربی دُروز) را بررسی می‌کنیم.[۱۰۲]

امامت حاکم شاهد پدید آمدن و شیوع بعضی اندیشه‌های تندروانه در میان برخی از داعیان فاطمی در باب قدرت و سجایای این خلیفهٔ فاطمی بود. ریشهٔ این اندیشه‌ها را می‌توان در انتظارات معادی اسماعیلیان و، مهمتر از آن، در تفکرات شیعیان غالی دوره‌های قدیمتر، مخصوصاً در عقاید خطابیه، جست و جو کرد. قدیمترین اظهارات دربارهٔ این اندیشه‌های غلوآمیز در باب حاکم و تشخیص اجزای سازای آنها در پرده‌ای

از ابهام پوشیده شده است. امّا چنین می‌نماید که حسن بن حیدره الاخرم نامی نخستین داعی بوده باشد که در ۴۰۸ / ۱۰۱۷ (سال آغازین دورهٔ دروز) نهضتی را به قصد اعلام الوهیّت حاکم سازمان داد. دعوت فاطمی، در هماهنگی با اصول اساسی عقیدهٔ امامت، حاکم را پیشوا و رهبر، مؤید من عندالله، معصوم، و لغزش‌ناپذیر بشریت و نیز حافظ و نگهبان حقیقی اسلام و مفسّر موثق معانی باطنی شریعت و وحی اسلامی می‌دانست. امّا اسماعیلیان فاطمی بر مبنای معتقداتشان نمی‌توانستند او، یا هیچ خلیفهٔ فاطمی دیگر را، موجودی الاهی بشناسند. در نتیجه، سازمان دعوت رسمی، قاطعانه مخالف این جنبش جدید بود که پیروان روزافزونی در میان اسماعیلیان مصری پیدا می‌کرد. از این رو، اندک زمانی بعد، الاخرم که قصد داشت با فرستادن نامه‌ای به رجال و امرای برجسته آنها را به جنبش خود بکشاند در رمضان سال ۴۰۸ / ژانویه ـ فوریه ۱۰۱۸، هنگامی که حاکم را مشایعت می‌کرد، کشته شد.

با قتل الاخرم تبلیغ جنبش جدید متوقف گشت و به حالت تعلیق درآمد تا اینکه در محرّم ۴۱۰ /مه ۱۰۱۹ به زعامت حمزة بن علی بن احمد، که یکی از یاران پیشین الاخرم و از نژاد ایرانی بود، از نو شروع شد. حمزه پایگاه اصلی خود را در مسجد ریدان، بیرون باروی قاهره، قرار داد، و در آنجا شروع به تبلیغ مذهب جدید کرد. دیری نگذشت که حمزه با رقیبی مواجه شد، و این رقیب داعی محمّد بن اسماعیل دَرَزی (یا دَرزی)، معروف به نَشْتَکین، ترکی از مردم بخارا بود.[۳۰] با آنکه تواند بود که وی در آغاز یکی از شاگردان و پیروان حمزه بوده باشد، امّا اکنون مستقلاً عمل می‌کرد و با حمزه برای رسیدن به مقام پیشوایی نهضت رقابت می‌ورزید. درزی، که بعداً نهضت در انتساب به وی الدَرَزیّه و الدُرزیّه خوانده شد، علاوه بر آنکه الحاکمیّه نامیده شد، عدهٔ زیادی از پیروان حمزه را به سوی خود جذب کرد و، در واقع، نخستین کسی بود که در ملأ عام الوهیت حاکم را اعلام کرد. این امر سبب بروز چند شورش در اعتراض به تعلیمات جدید شد، و ناآرامیهای منبعث از این اقدام وقتی بزرگتر شد و به اوج رسید که در ۴۱۰ / ۱۰۱۹ حمزه نماینده‌ای به نزد قاضی القضات فاطمی فرستاد و او را به مذهب جدید خواند. اکنون، سپاهیان ترک خلیفه الحاکم بامرالله علیه نهضت گام پیش نهادند و بسیاری از پیروان درزی را کشتند، امّا درزی خود توانست به کاخ خلیفه پناهنده شود. در چنین شرایطی بود که درزی به نحو مرموزی در ۴۱۰ هجری ناپدید شد؛ احتمالاً او را به فرمان حاکم کشتند. بعد از آن،

۳۰) او را انوشتکین بخاری هم نوشته‌اند.

سپاهیان فاطمی حمزه و عده‌ای از پیروان و متابعانش را در مسجد ریدان در محاصره گرفتند. امّا حمزه موفق به اختفا شد، و در ربیع‌الثانی ۴۱۰ / اوت ۱۰۱۹ بار دیگر مورد عنایت و بخشش حاکم قرار گرفت. حمزه اکنون به آیین ستایش حاکم یک صورت کلامی مشخص داد و سازمان دعوت نیرومندی برای تبلیغ و اشاعهٔ عقیده جدید ترتیب داد، و خود رهبری کل آن را به دست گرفت. عده‌ای از داعیان و شاگردان نیز، از جمله ابوابراهیم اسماعیل بن محمّد تمیمی، ابو عبدالله محمّد بن وهب قُرَشی، ابوالخیر سلامه بن عبدالوهاب سامری، و ابوالحسن علی بن احمد طائی معروف به بهاءالدین المقتنی، او را کمک می‌کردند. نهضت دروز درحقیقت سرمنشاءِ بسیاری از ناآرامیهایی است که در سالهای آخر خلافت حاکم روی داد. نیز در ارتباط با این نهضت است که حاکم در پایان سال ۴۱۰ هجری به سپاهیان زنگی خود دستور داد که فسطاط را غارت کنند و بسوزانند، زیرا در آنجا، به دنبال اعلام الوهیت حاکم، گروههای خاصی خلیفهٔ فاطمی را به ترک اسلام متهم ساخته بودند.

در این میان، رهبران دعوت رسمی فاطمی تبلیغات خاص خود را علیه مذهب جدید به راه انداختند. آنان اعلام داشتند که حاکم هرگز از اندیشه‌ها و عقاید افراطی، که به وسیلهٔ داعیان منحرف تبلیغ شده پشتیبانی نکرده است، و فرمانها و اسنادی در تأیید این امر پخش کردند. به عنوان بخشی از حملهٔ فاطمیان به آیین پرستش حاکم حمیدالدین کرمانی، ممتازترین داعی زمان که نظریهٔ رسمی اسماعیلیان فاطمی مربوط به امامت را در رسالهٔ ویژه‌ای پرداخته بود،[۱۰۳] احتمالاً به درخواست خَطِگین الضَیْف، واپسین داعی الدعات دوران حاکم و حکمران پیشین دمشق، به قاهره فراخوانده شد. کرمانی در مصر چند اثر در رد جنبه‌های مختلف مذهب جدید نوشت. در ۴۰۵-۴۰۶/ ۱۰۱۴-۱۰۱۵، کرمانی رساله‌ای دربارهٔ امامت، به طور کلی، و دربارهٔ امامت حاکم، بالاختصاص، نوشت، و در آن چنین اظهارنظر کرد که حاکم یگانه امام بر حق دوران است و مانند پیشینیان خود به نص الاهی به امامت برگزیده شده است؛ امّا خود خدا نیست.[۱۰۴] کرمانی در رسالهٔ دیگری به نام الواعظه[۱۰۵]، که در ۴۰۸ / ۱۰۱۷ در پاسخ به رساله‌ای از الاخرم نوشت، ادعای الوهیت حاکم را رد کرد و جانبداران این عقیده را به کفر و غلوّ متهم ساخت. وی دریافته بود که عقاید الحادی دروز اساساً ریشه در آرزوی ظهور قائم و پیامدهای اباحی آن دارد که از تعالیم اسماعیلیان نخستین نشأت گرفته است؛ از این رو قویاً در رد آنها کوشید. وی این افکار را که قیامت با ظهور حاکم رخ داده و دور اسلام به پایان رسیده

است مردود شمرد، و اعلام داشت که دور اسلام و اعتبار شریعت آن، در حقیقت، در دورهٔ جانشینان مقدّر بیشمار حاکم به عنوان ائمه دین ادامه خواهد یافت. کرمانی، همچنین، مسائل دیگری را که به خدا، امام، و غیره مربوط می‌شد و به وسیلهٔ الاخرم مطرح شده بود مورد بحث و فحص قرار داد. به عقیدهٔ کرمانی الاخرم، برخلاف میل و خواسته‌های حاکم، اندیشه‌های باطل خود را تبلیغ کرده بود. یکی دیگر از آثار کرمانی که پس از سال ۴۰۷ هجری نوشته شده است دربارهٔ توحید بحث می‌کند،[۱۰۶] که ارتباط مستقیمی با مشاجراتی که در بالا گذشت دارد.

تألیفات کرمانی که انتشار و شیوع وسیعی داشت تا حدی در جلوگیری از اشاعهٔ اندیشه‌های تندروانه در حلقه‌های درونی سازمان دعوت با موفقیت همراه بود و بر بسیاری از داعیان مخالف اثر گذاشت و آنها را به دامان کیش اسماعیلی فاطمی بازآورد. با همهٔ اینها، عقیدهٔ جدیدی که الاخرم، درزی، و حمزه آن را پرداخته بودند همچنان شیوع پیدا می‌کرد. با ناپدید شدن حاکم در ۴۱۱ / ۱۰۲۱، در همان حال که پیروان آیین پرستش حاکم در سالهای نخست حکمرانی جانشین او معروض تعقیب و آزار شدیدی قرار گرفتند، حمزه و چند تن از یاران مهم او اختفا گزیدند.

در این دوره‌ای که همهٔ فعالیتهای مربوط به دین جدید به حالت تعلیق افتاده بود، رهبری نهضت دروز به المقتنی که ظاهراً با حمزه در تماس بود سپرده شد. معلوم نیست که حمزه کی و چگونه مرد، امّا در ۴۳۰ / ۱۰۳۸ المقتنی، که علناً فعالیتهای نهضت را از سال ۴۱۸ / ۱۰۲۷ از سرگرفته بود، انتظار بازگشت او را می‌کشید. در این میان، آیین پرستش حاکم در مصر، که المقتنی از آنجا نامه‌هایی به مناطق مختلف می‌فرستاد، رنگ باخته بود. نهضت بزرگترین موفقیت خود را در شام، آنجا که عده‌ای از داعیان دروز فعالیت داشتند، به دست آورد. در حقیقت عقیدهٔ جدید ایدئولوژی لازم را برای موجی از شورشهای روستایی در شام، موطن همیشگی مذهب دروز، فراهم ساخت.

المقتنی تا سال ۴۲۵ / ۱۰۳۴ نوکیشان بسیار دیگری در میان جوامع شرق اسماعیلی تا به مولتان[۱۰۷]، که اسماعیلیان آنجا از قتل و آزار غزنویان جان سالم به در برده بودند، به دست آورد. اندکی بعد چند تن از متابعان المقتنی، از جمله شخصی به نام ابن الکردی و سُکَیْن، که سرآمد داعیان دروز در شام بود، برای نیل به مقام رهبری نهضت با وی به مبارزه برخاستند. به این ترتیب، جنبش دروز توانِ اولیهٔ و موفقیت خود را در جلب پیروان تازه از دست داد. المقتنی پس از سال ۴۲۹ / ۱۰۳۷ تماس مستقیم خودش را

با پیروانش قطع کرد؛ هر چند تا سال ۴۳۵ / ۱۰۴۳ که دعوت فعال جنبش به پایان رسید همچنان نامه‌ها به اطراف و اکناف می‌فرستاد. از این زمان به بعد، نهضت دروز به صورت یک جامعهٔ بسته درآمد که نه گروندهٔ جدیدی را می‌پذیرفت و نه اجازه ارتداد می‌داد. نامه‌های باقی مانده از المقتنی، همراه با نامه‌هایی که حمزه و اسماعیل بن محمّد تمیمی نوشته‌اند، در مجموعه‌ای گردآوری شده است که نوشته‌های مقدس دروزیه را تشکیل می‌دهد. این مجموعه که در شش کتاب ترتیب یافته است رسائل الحکمة، و گاهی نیز الحکمة الشریفه خوانده می‌شود. دروزیه، که هنوز در انتظار بازگشت حاکم و حمزه هستند، نوشته‌های مذهبی و عقاید خود را کاملاً مخفی نگه می‌دارند. امروزه حدود سیصد هزار تن دروز در خاورمیانه، عمدتاً در سوریه، مخصوصاً در ناحیهٔ کوهستانی حوران، و نیز در لبنان و اسرائیل به سر می‌بردند. جوامع کوچکتر دروزی که اصل سوریایی دارند، در امریکا، استرالیا، و غرب افریقا ساکن شده‌اند.

عقاید دروز که خویشتن را موحدون، که دلالت بر تأکید آنان بر وحدانیت خداوند دارد، می‌خوانند مبتنی بر انتظارات معادی اسماعیلیان و نوعی از فلسفهٔ نوافلاطونی است که به عنوان شالودهٔ عقیدهٔ جهانشناسی اسماعیلیان فاطمی پذیرفته شده بود. علاوه بر این، بنیانگذاران مذهب دروز از عقاید دیگری از جمله عقیده به حلول ذات الاهی در جسم انسانی، که غُلات شیعی دوره‌های قدیم بویژه خطابیه که معتقد به الوهیت امامان بودند بدان اعتقاد داشتند، سخت تأثیر پذیرفته بودند. تحت تأثیراتی این چنین، حمزه و یاران عمدهٔ او به تجلّی و ظهور دوری روح الاهی در شکلهای انسانی اعتقاد پیدا کرده بودند. در دوران آنها واحد ازلی، یعنی خداوند، که عقل کلّی، اولین منبعث یا اصل کیهانی را، که خود بالاتر از نام و مرتبه بود، آفریده بود، در شخص الحاکم بامرالله متجسّد شده بود. به عبارت دیگر حاکم واپسین مقام یا جایگاه یا حیّز خالق بود، و این فقط با شناخت حاکم بود که انسان می‌توانست خویشتن را تطهیر کند. از سوی دیگر، حمزه اینک امام شده بود، یعنی راهنمای انسانی مؤمنان و تجسد عقل کلی. امّا نقش امام دیگر محدود به تأویل نبود، زیرا اینک زمان آن فرا رسیده بود که تمایز میان ظاهر و باطن دین از بین برود. از این زمان به بعد، وظیفهٔ امام آن بود که مؤمنان را هدایت کند تا با شناخت وحدانیت خداوند از طریق وجود حاکم به خویشتن‌شناسی برسند. حمزه همچنین انتظار می‌داشت که حاکم دور واپسین تاریخ مقدس را آغاز کند و همهٔ شرایع قبلی، از جمله شریعت اسلام و تأویل اسماعیلی آن را، منسوخ سازد. درواقع، تعالیم حمزه دین جدیدی

را عرضه می‌داشت که ناسخ همهٔ ادیان پیشین بود و، از این رو، از محدودهٔ دین اسماعیلی خارج می‌گشت. این دین، تأکید خاصی بر حضور بلاواسطهٔ واحد و حذف همهٔ انبعاثات دیگر در عالم، که نهایتاً معلول واحد بود، می‌گذاشت. از همه مهمتر، پرستش واحد بود که آشکارا در شخص حاکم متجلی شده بود. به این دلیل است که دروزیان به دین خود دین التوحید می‌گویند.

حمزه بر پایهٔ عقیدهٔ دروز در باب انبعاث کائنات، مراتب علوی را که مأخوذ از صدورات متناظر کونی بود به اعضای مهم تشکیلات دعوت خویش اطلاق کرد. در این مورد پنج مرتبه یا حدّ (جمعش حدود) وجود داشت. علاوه بر عقل کلی، که در شخص حمزه متجسد شده بود، نفس کلی، کلمه، جناح الایمن، که سابق نیز خوانده می‌شد، و جناح الایسر، که تالی نیز خوانده می‌شد، بقیهٔ حدود پنجگانه را تشکیل می‌دادند. چهار مرتبهٔ (یا حدّ) آخر به ترتیب متعلق به اسماعیل بن محمّد تمیمی، محمّد بن وهب قرشی، سلامه بن عبدالوهاب سامری، و بهاءالدین المقتنی بود.[۱۰۸] به زبان اصطلاحی دروز این حدود، وزیران یا حواریان عالی‌رتبهٔ حاکم هستند که تجسّد یافتهٔ پنج انبعاثات کیهانی یا پنج اصل عالم علوی به شمار می‌روند. در زیر آنها سه حدّ دیگر وجود دارد که عبارتند از: داعی، مأذون، و مکاسر (نقیب) که جنبه‌های مختلف تبلیغ مذهب جدید با آنهاست، و آنها مطابقند با سه اصل علوی جد، فتح، و خیال. تمام مؤمنان عادی تابع این حدودند. از زمان کناره‌گیری المقتنی سلسله مراتب سازمان تبلیغی حمزه، از جمله مرتبهٔ داعی و مراتب پایین‌تر آن، بتدریج از حیّز استفاده خارج شد، و مجموعهٔ نوشته‌های مقدس دروز جای حدود غایب را گرفت. از آن زمان باز که دروز انتظار بازگشت حاکم و حمزه را می‌کشند، تشکیلات دینی ساده‌تری در میان آنها در خاورمیانه شکل گرفته است. اعضای جامعهٔ دروز به عُقّال (مفردش عاقل)، که بر حقایق دینی واقف هستند، و جُهال (مفردش جاهل)، اکثریت پیروان که بر حقایق دینی تشرف حاصل نکرده‌اند و مجاز به خواندن نوشته‌های سری‌تر فرقه نیستند، تقسیم شده‌اند. هر دروز بالغی می‌تواند پس از گذراندن مقدمات و آزمونهایی بر حقایق دین تشرف حاصل کند، و پس از آن ناچار است که دقیقاً بر طبق مقررات دین زندگی کند. دانشمندترین افراد طبقهٔ عقال دارای مرجعیّت خاصی در جامعه هستند و شیخ خوانده می‌شوند. آنان وقت زیادی صرف استنساخ نامه‌هایی که در مجموعهٔ شریعت دروز وجود دارد می‌کنند، و راهنما و هادی روحانی جهال هستند و بر مراسم و فرایض جامعه خود نظارت می‌کنند. دروزی‌ها، که دارای معتقدات پیچیده‌ای در

باب جهانشناسی و معادشناسی هستند، به تناسخ ارواح اعتقاد دارند. بنابر عقیده آنها، تعداد ارواحی که وجود دارد ثابت و معیّن است و همهٔ ارواح بلافاصله پس از مرگ به تن اشخاص دیگری در می‌آیند. حمزه این عقیدهٔ نصیریان را که روح شخص گنهکار به جسم حیوانات دون مرتبه در می‌آید مورد حمله قرار داده است. در نهایت کار، وقتی که حاکم و حمزه از نو ظاهر می‌شوند تا عدل و داد در جهان بگستردند، بهترین دروزی‌ها مقربترین افراد نزد حاکم خواهند بود.

زهدگرایی حاکم در سالهای آخر حکمرانیش با گردشهای شبانهٔ او در کوچه‌ها و معابر قاهره و فسطاط و گشت و گذارش به تنهایی در بیرون شهر، مخصوصاً در تپه‌های مقطّم در بیرون قاهره، زیادتر شد. مرگ حاکم نیز مانند زندگیش معمایی بود. در ۲۷ شوال ۴۱۱ / ۱۳ فوریه ۱۰۲۱، برای یکی از گردشهای متداولش به ارتفاعات مقطّم رفت و هرگز بازنگشت. جست و جویی بی‌نتیجه برای یافتن خلیفه سی و شش ساله آغاز شد؛ چند روزی بعد الاغ و جامه‌هایش را که بر اثر ضربات خنجر پاره پاره شده بود یافتند. امّا جسدش هرگز یافته نشد و، درنتیجه، داستانهایی در باب این حادثه بر سر زبانها افتاد. بنابر یک روایت که پذیرفتنی‌تر است، حاکم را به دستور خواهر توطئه‌گرش، ستّ المُلک، که خلیفه او را به مرگ تهدید کرده بود، کشتند. یکی از رؤسای کتامه به نام ابن دوّاس، ظاهراً در این کار او را یاری کرده بود. مطابق روایت دیگر او را به اشارهٔ حمزه کشتند و جسدش را در نهایت احتیاط پنهان ساختند تا پیشوایان دروز بتوانند از ناپدید شدن اسرارآمیز خلیفه برای مقاصد مذهبی خویش استفاده کنند. در حقیقت، دروزی‌ها ناپدید شدن حاکم را به استتار ارادی وی که آغاز غیبت او محسوب می‌شد تعبیر می‌کردند. دورهٔ خلافت و امامت حاکم اندکی بیش از بیست و چهار سال بود.

حدود چهل روز پس از ناپدید شدن حاکم ستّ الملک یگانه پسر حاکم، ابوالحسن علی، را که در آن هنگام فقط شانزده سال داشت، با لقب الظاهر لاعزاز دین الله خلیفه و امام اعلام کرد.[۱۰۹] ستّ الملکِ زیرک نایب الحکومه شد. باید افزود که از این زمان به بعد مسند خلافت فاطمی همواره جایگاه کودکان و جوانان بود، و زمام امور حکمرانی برای مدتی مدید عملاً به دست نایبان، وزیران، یا سرداران سپاه افتاد. ستّ الملک، که وقایعنگاران او را به نامهای دیگری نیز خوانده‌اند، بیش از سه سال، یعنی تا زمان مرگش در ۴۱۵ / ۱۰۲۴، با قدرت تمام حکومت کرد. در آغاز دورهٔ نیابت حکومتش ستّ الملک ترتیبی داد که عبدالرحیم، ولیعهد حاکم که در این میان در دمشق سر به شورش برداشته بود، دستگیر

و به قاهره آورده شود. او را به زندان افکندند، و اندکی پیش از مرگ ستّ الملک به قتل رسانیدند. ستّ الملک همچنین علناً ابن دواس را به قتل حاکم متهم ساخت و دستور کشتن او را داد. پس از ستّ الملک، که نظم و ثبات را به مملکت باز آورده و باب مذاکرات را با بیزانسیان از نو گشوده بود، قدرت سیاسی واقعی به دست واسطه و بعداً وزیر ظاهر، یعنی علی بن احمد الجرجرائی که به دستور حاکم دستهایش را بریده بودند، افتاد. جرجرائی به کمک دیگر بزرگان مملکت بدون شرکت خلیفهٔ جوان حکومت می‌راند. در ۴۱۵ / ۱۰۲۴، مصر گرفتار قحطی شدیدی شد که چند سال به درازا کشید، و منجر به بروز یک بحران اقتصادی و شورشهایی در قاهره و دیگر نقاط گردید. در ۴۱۶ / ۱۰۲۵، دولت فاطمی بار دیگر به تعقیب و آزار سنیان پرداخت و همهٔ فقهای مالکی را از مصر اخراج کرد. در ۴۲۳ / ۱۰۳۲، میان فاطمیان و بیزانسیان نیمه موافقتی انجام شد که به موجب آن امپراتور بیزانس اجازه یافت به تعمیر کلیسیای ویران شده «مزار مقدس» در اورشلیم بپردازد. در تمام این احوال، کار دعوت در نواحی بسیاری بشدت ادامه داشت. داعیان فاطمی، بویژه در عراق، از اضطراباتی که سربازان ترک در دورهٔ حکمرانی جلال الدوله (۴۱۶ـ۴۳۵ / ۱۰۲۵ ـ ۱۰۴۴)، از امرای آل بویه، ایجاد کرده بودند، سود جستند و عدهٔ زیادی را به کیش خود درآوردند.

در دورهٔ خلافت ظاهر استیلای فاطمیان بر شام، در نتیجهٔ اتحادی که میان جراحیان فلسطین و کلبیان شام مرکزی و کلابیان شمال شام پدید آمد، سخت به خطر افتاد. در ۴۱۵ / ۱۰۲۴ ـ ۱۰۲۵، حَسّان بن مُفَرّج جراحی پیمان همکاری با سنان بن سلیمان کلبی و صالح بن مرداس کلابی، که سال پیش حلب را از عامل فاطمیان در آنجا گرفته بود، تجدید کرد. بنابراین پیمان دمشق به سنان، حلب به صالح، و فلسطین به حَسّان جاه‌طلب رسید. این متحدان قوای فاطمی را در عسقلان شکست دادند. امّا پس از مرگ سنان کلبیان به صف فاطمیان پیوستند، و برای سردار فاطمی، انوشتکین دُزبری، این امکان را فراهم ساختند که قوای مشترک حَسّان و صالح بن مرداس را در اُقْحوانه، واقع در فلسطین، در ۴۲۰ / ۱۰۲۹ شکست دهد و دمشق را از نو تصرّف کند. صالح بن مرداس در جنگ کشته شد، و حَسّان با افراد قبیلهٔ طی، خود، به قلمرو بیزانس پناه برد. بر اثر کوششهای انوشتکین، که حلب را در ۴۲۹ / ۱۰۳۸ از چنگ آل مرداس بیرون آورد، سلطهٔ فاطمیان بار دیگر در شام برقرار شد و سپس به مناطق همجوار تا حرّان، سروج، ورقه بسط یافت. ظاهر، هفتمین خلیفهٔ فاطمی، درسی و چند سالگی در ماه شعبان ۴۲۷ / ژوئن ۱۰۳۶، پس

از یک دورهٔ امامت و خلافت پانزده ساله، از طاعون درگذشت.

پس از ظاهر پسر هفت ساله‌اش، ابوتمیم معدّ، با لقب المستنصر بالله به جای او نشست. هنوز هشت ماهه بود که در ۴۲۱ / ۱۰۳۰ به ولایتعهدی منصوب شده بود.[۱۱۰] خلافت مستنصر، که تقریباً شصت سال قمری (۴۲۷ـ۴۸۷ / ۱۰۳۶ـ۱۰۹۴) طول کشید، درازترین دورهٔ خلافت در سلسلهٔ فاطمیان بود. همچنین دورهٔ خلافت او نشاندهندهٔ آخرین مرحلهٔ دورهٔ کلاسیک خلافت فاطمیان بود. با اینکه تغییرات و تحولات بیشماری در این دوره روی داد، امّا آشکارا دولت و عظمت کلی فاطمیان روی به زوال گذاشت؛ زوالی که جلوگیری از آن ممکن نبود.

در طی نه سال اول خلافت مستنصر اقتدار سیاسی حقیقی در دست جرجرائی، که منصب وزارت را حفظ کرده بود، قرار داشت؛ و مادر مستنصر نیز که یک زن سودانی و اکنون نایب حکومت بود پیوسته در پشت صحنه به نیرنگ‌بازی و توطئه‌چینی مشغول بود. با مرگ جرجرائی، در ۴۳۶ / ۱۰۴۴، تمام قدرت به دست مادر خلیفه افتاد و مدتها در دست او باقی ماند. وی روابط نزدیکی با ابوسعید تستری، یک بازرگان یهودی که وی را به مصر آورده بود، داشت. وی اینک، زیر نفوذ ابوسعید، یک یهودی مرتد به نام صدقه بن یوسف را به وزارت برگزید. در این میان، رقابتهای نژادی در سپاه فاطمی علت اصلی ناآرامیها را در مصر فراهم ساخت، و این رقابتها گاه به شورش و بلوای علنی و جنگهای فرقه‌ای می‌انجامید. بربرها، ترک‌ها، دیلمیان، و عرب‌ها که همه مردمی نامنضبط بودند و از یکدیگر نفرت داشتند معمولاً در مخالفت مشترکشان با فوج سپاهیانی که عمدتاً از بردگان سودانی تشکیل می‌شدند که به تشویق ملکهٔ مادر برای خدمت سپاهی خریداری شده بودند دست در دست یکدیگر می‌افکندند. توطئه‌های مزمن دربار فاطمی نیز، به سهم خویش، بر این اوضاع و احوال آشفته می‌افزود. هم ابوسعد، که به همدستی ملکه زمام قدرت را در دست داشت، و هم صدقهٔ وزیر قربانی رقابتهای دوایر داخلی دربار شدند. در ۴۳۹ / ۱۰۴۷، صدقه در توطئه با مخالفان ترک ابوسعد را به قتل رسانید. آنگاه ملکه به تلافی ترتیب قتل خود صدقه را در سال بعد داد. در چنین اوضاع و احوالی بود که وزیران ناقابل و ناکاردان یکی جانشین دیگری می‌شد، و وضع کلی مصر رو به آشفتگی می‌رفت. در ۴۴۲ / ۱۰۵۰، به صورت استثنایی بر این قاعده، وزارت به شخص توانا و باکفایتی به نام قاضی ابومحمّد حسن بن علی یازوری رسید که این منصب را مدت هشت سال در دست داشت و تا حدّی نظم و ترتیب را به مملکت باز آورد. با قتل یازوری در ۴۵۰ / ۱۰۵۸،

منازعات گروهی و بی‌نظمی‌های داخلی مجدداً با شدت بیشتری بروز کرد. وزیران بی‌کفایت زیادی با سرعت، یکی پس از دیگری جانشین یازوری شدند؛ و این در حالی بود که دولت فاطمی یک دورهٔ انحطاط را، که با ورشکستگی دستگاه اداری مملکت، آشوب سپاه، و ته کشیدن بیت‌المال همراه بود، می‌گذرانید.

در ۴۵۴ / ۱۰۶۲، هنگامی که جنگ علنی میان ترکان که بربرها آنها را معاضدت می‌کردند و فوج سیاهان سودانی در نزدیکی قاهره درگرفت، آشفتگی به غایت رسید. در ۴۵۹ / ۱۰۶۷، سرانجام سودانی‌ها شکست خوردند، و پس از آن به منطقهٔ صعید رانده شدند. ناصرالدوله، فرماندهٔ پیروزمند ترکان، که از اخلاف حمدانیان و حکمران پیشین دمشق بود، اینک فرد مقتدر مصر شد. وی به آسانی همهٔ قدرت را از دست مستنصر گرفت، و حتی علیهٔ خلیفهٔ درمانده سر به شورش برداشت. در ۴۶۲ / ۱۰۷۰، ناصرالدوله دستور داد در اسکندریه و جاهای دیگر در مصر سفلا خطبه به نام قائم، خلیفهٔ عباسی (۴۲۲-۴۶۷ / ۱۰۳۱-۱۰۷۵)، بخوانند. در این هنگام مصر دستخوش یک بحران شدید اقتصادی نیز بود که کمبود مواد غذایی و خشکسالیِ ناشی از پایین افتادن آب نیل برای هفت سال متوالی، از ۴۵۷ / ۱۰۶۵ تا ۴۶۴ / ۱۰۷۲، و همچنین چپاول و ویرانگری زمینهای زراعی به وسیلهٔ سپاهیان ترک، که همه با هم سبب از هم پاشیدن کشاورزی مملکت شده بود، از مشخصه‌های آن بود. در طی این سالها مصر به نکبتی عظیم گرفتار آمده بود.[۱۱۱] مردم از ناچاری به خوردن گوشت سگ و گربه و حتی گوشت انسان روی آورده بودند، و در معرض همه نوع بیرحمی و جنایت و بیماریهای واگیز قرار داشتند. مستنصر برای آنکه درخواستهای پایان‌ناپذیر ناصرالدوله و سپاهیان ترکش را برآورد، مجبور به فروش خزائن خود شد. محافظان ترک قصرهای فاطمیان را نیز غارت کردند، و اسف‌انگیزتر از همه آنکه کتابخانه‌های فاطمیان را در ۴۶۱ / ۱۰۶۸ در قاهره ویران ساختند.[۱۱۲] فسطاط دوبار به دستور ناصرالدوله چپاول و سوزانیده شد. در طی این سالهای نومیدی، اضطراب، و شورش که منبعث از قحطی و خشکسالی و بیماری بود ظلم و ستم ناصرالدوله چنان گسترش یافت که سرانجام به از میان رفتن کلی قانون و نظم منجر گردید. بخش روز افزونی از جمعیت، از جمله خانوادهٔ خلیفه، اکنون ناچار شدند که به بیرون از مصر بویژه، به شام و عراق، پناه برند؛ داستانهای گوناگونی از تهیدستی فوق‌العاده‌ای که خود خلیفه در قصرش در قاهره بدان گرفتار آمده بود حکایت شده است.

در چنین اوضاع و احوالی بود که جنگ میان خود ترکان نیز درگرفت؛ جنگی که منجر به کشته شدن ناصرالدوله به دست فرمانده یک جناح مخالف از ترکان در ۴۶۵ / ۱۰۷۳ گردید. در همان سال، قحطی هفت ساله با برداشت محصولی نیک تا حدّ زیادی التیام پذیرفت. آنگاه مستنصر سرانجام به عمل پرداخت. مخفیانه از یک سردار ارمنی در شام، به نام بدرالجمالی، حکمران عکا، درخواست کمک کرد. بدر در آغاز کار غلام یک امیر شامی، یعنی جمال‌الدوله، بود، و از این رو جمالی خوانده می‌شد. امّا پس از مدت کوتاهی ترقی یافت، و دوبار، یعنی در ۴۵۵ / ۱۰۶۳ و ۴۵۸ / ۱۰۶۶، حکمرانِ فاطمی دمشق شد.[۱۱۳] بدر درخواست خلیفه را پذیرفت، به شرط آنکه سپاهیان ارمنی خویش را همراه ببرد. وی در جمادی‌الاول ۴۶۶ / ژانویه ۱۰۷۴ به قاهره رسید و با نیرنگ موفق شد فوراً همهٔ رهبران شورشی ترک را که از مأموریت وی آگاه نبودند از میان بردارد. بدر، همینکه بدین صورت مستنصر و خلافت فاطمی را از سقوط حتمی نجات داد، بسرعت نظم و آرامش را به نقاط مختلف مصر باز آورد. بدرالجمالی به بالاترین مقامات در دولت فاطمی نایل آمد، و نخستین شخصی بود که به مقام وزیر السیف والقلم منصوب گشت و اختیارات کامل بدو تفویض گردید. وی نه تنها فرماندهٔ کل سپاه ـ امیر الجیوش ـ گردید، که مشهورترین لقب اوست، بلکه ریاست سازمانهای مدنی، قضایی، و حتی دینی نیز بدو سپرده شد. لذا عناوین او گذشته از وزیر شامل قاضی القضات و داعی الدعات نیز هست. درواقع، عمدتاً در نتیجهٔ کوششهای او بود که مصر در طی بیست سالِ بازمانده از خلافت مستنصر از نظم و آرامش و رفاه نسبی برخورداری یافت.

بر روی هم، از لحاظ قلمرو حکومتی گسترهٔ دولت فاطمی در دورهٔ خلافت مستنصر رو به افول نهاد. با تصرف حلب در ۴۲۹ / ۱۰۳۸ به دست انوشتگین، فاطمیان به اوج قدرت خود در شام رسیده بودند. پس از آن، سلطهٔ آنها بر شام و فلسطین بسرعت به پایان آمد. در ۴۳۳ / ۱۰۴۱، فلسطین بار دیگر تحت رهبری حسّان جرّاحی سر به شورش برداشت، و در همان سال حلب دوباره به دست ثمال بن مرداس، یکی از افراد بنی مرداس، افتاد. فاطمیان در طی سالهای ۴۴۰ـ۴۴۱ / ۱۰۴۸ـ۱۰۴۹ بیهوده تلاش کردند که حلب را از نو به چنگ آورند و با آنکه ثِمال موقتاً در ۴۴۹ / ۱۰۵۷ مطیع مستنصر شد، شمال شام در ۴۵۲ / ۱۰۶۰ بکلی از دست فاطمیان رفت. آل مرداس، که همیشه فقط اسماً از فاطمیان فرمانبرداری کرده بودند، در ۴۶۲ / ۱۰۷۰ به رغم مخالفت رعایای خود، که اکثراً تابع مذهب شیعه بودند، بیعت خویش را بر عباسیان افکندند، و از اربابان جدید آنها،

سلجوقیان، فرمان بردند. فاطمیان مانند بسیاری دیگر از سلسله‌های مسلمان اینک با تهدید روزافزون ترکان سلجوقی، که بسرعت از شرق پیش می‌تاختند و پایه‌های یک امپراتوری نیرومند جدید را می‌گذاشتند، مواجه بودند.

سلجوقیان، به عنوان خانواده‌ای از رؤسای ترک، در طی دهه‌های اول قرن پنجم / یازدهم، ترکان اُغز (در عربی غز) را از خوارزم و ماوراءالنهر به سمت غرب راهبری کردند. طغرل، رهبر سلاجقه، که غزنویان را شکست داده بود، در ۴۲۹ / ۱۰۳۸ در نیشابور خویشتن را سلطان خواند و به اندک مدتی بخش اعظم ایران را به تصرف درآورد، و سپس به عراق درآمد. سلجوقیان خود را حامیان مذهب سنّت می‌شمردند، و این بهانهٔ مناسبی به دست آنها می‌داد که ادعا کنند برای رهانیدن عباسیان از قیمومت بوئیان شیعی و آزاد ساختن جهان اسلام از فاطمیان آمده‌اند. به هر حال، طغرل در رمضان ۴۴۷ / دسامبر ۱۰۵۵ وارد بغداد شد، و اندک زمانی بعد به حکومت آل بویه در عراق با خلع و زندانی کردن آخرین امیر این سلسله، یعنی ملک الرحیم خسرو فیروز (۴۴۰-۴۴۷ / ۱۰۴۸-۱۰۵۵)، خاتمه داد. خلیفهٔ عباسی، قائم، اینک عنوان سلطانی طغرل را تأیید کرد، و سردار سلجوقی اعلام داشت که قصد دارد لشگری به سرکوبی فاطمیان شیعی به شام و مصر بفرستد. امّا اختلاف در داخل اردوی سلجوقی و اقدامات بساسیری، به طرفداری از فاطمیان در عراق، مؤسس سلطنت سلجوقی را از اجرای نقشه‌های خود علیه فاطمیان، که دعوت آنان موفقیّت بیسابقه‌ای، هرچند کوتاه، در عراق پیدا کرده بود، بازداشت.

ابوالحارث ارسلان البساسیری در اصل غلام ترک نژادی بود که در طی سالهای واپسین حکمرانی آل بویه در عراق به مقام امیری لشکر ارتقا یافته بود. هفت سال حکومت ملک الرحیم در بغداد لبریز بود از قتل و غارت ناشی از فقدان انضباط در میان سپاهیان ترک، اختلاف بین سنیان و شیعیان، و مشکلاتی که مدعیان بوئی و عُقیلی و، نیز، رؤسای قبایل محلی عرب ایجاد می‌کردند. در این وضعیت متشتت، بصره و دیگر شهرها موقتاً به دست سردار شورشی ترک، بساسیری، افتاد. بساسیری رقیب نیرومندی در بغداد داشت که همانا شخص وزیر عباسیان، ابن مُسلِمه، بود. ابن مسلمه، که پنهانی با طغرل اتحاد برقرار کرده و مانند خلیفهٔ عباسی آمدن سلجوقیان را به بغداد پذیرفته بود، بساسیری را به داشتن اتحاد با فاطمیان متهم ساخت. بساسیری، که گرایشهای شیعی داشت و مجبور شده بود بغداد را پیش از فرا رسیدن سلجوقیان ترک گوید، اینک از

مستنصر برای فتح بغداد به نام او کمک طلبید. در این میان، شورش و بلوا در پایتخت عباسیان، در اعتراض به ویرانگری سپاهیان طغرل، به راه افتاده بود. اکنون معلوم شده که داعی معروف فاطمی، المؤیّد الشیرازی، نقشی عمده در ایجاد این بی‌نظمی‌های ضد سلجوقی و در رهبری اقدامات بساسیری داشته است. در ۴۴۸ / ۱۰۵۶ ـ ۱۰۵۷، تبلیغات فاطمیان همراه با اقدامات نظامی تحت رهبری کلی المؤیّد الشیرازی تشدید شد. کار تبلیغات از زیاده‌رویهای ترکمن‌ها بهره گرفت و در موصل و واسط و کوفه قرین موفقیت گشت، و در این شهرها خطبه به نام مستنصر خوانده شد. بساسیری پس از دریافت مبالغ هنگفتی هدایای پولی و نیز سلاح از قاهره، که به وسیلهٔ داعی المؤیّد در رحبه بدو تحویل شد، و به کمک برادر زنش، یعنی دُبیْس، حکمران مَزْیَدی (۴۰۸ـ۴۷۴ / ۱۰۱۸ـ۱۰۸۱)، و تعداد زیادی از قبیلهٔ مردان عرب شکستی سنگین بر سلجوقیان در ناحیهٔ سنجار در ۴۴۸ / ۱۰۵۷ وارد ساخت. پس از این شکست، عقیلیان موصل باز فرمانبرداری از فاطمیان را پذیرفتند. اندکی بعد، طغرل موصل را گرفت. امّا در نتیجهٔ قیام برادر ناتنی خود، ابراهیم اینال، که آرزو داشت به کمک بساسیری و فاطمیان سلطنت سلجوقی را برای خود به دست آورد، از انجام اقدامات بیشتر بر علیه بساسیری بازماند.

عزیمت طغرل به مغرب ایران برای سرکوبی اینال موقعیت مناسبی برای بساسیری فراهم ساخت تا به بسط فعالیتهای خود بپردازد. اندکی بعد، در ذوالقعدهٔ ۴۵۰ دسامبر ۱۰۵۸، بساسیری همراه قریش عُقیلی (۴۴۳ـ۴۵۳ / ۱۰۵۲ـ۱۰۶۱) به آسانی به بغداد درآمد. اکنون در بغداد خطبه به نام خلیفه فاطمی، مستنصر، خواندند، و اذان به شیوهٔ شیعیان گفتند. بساسیری که مورد پشتیبانی عامهٔ مردم از شیعه و سنی، که به علت نفرت از سربازان ترک با هم متحد شده بودند، قرار گرفته بود، سپس به قصر عباسیان حمله برد. امّا موافقت کرد که قائم عباسی را تحت حفاظت قریش عقیلی قرار دهد، و این امر مایهٔ ناراحتی مستنصر شد که انتظار داشت خلیفهٔ اسیر عباسی را در قاهره تحویل گیرد. امّا بساسیری نشانه‌های خلافتی عباسیان را به پایتخت فاطمیان فرستاد. بعد از آن، بساسیری واسط و بصره را فتح کرد، امّا نتوانست خوزستان را به نام فاطمیان تسخیر کند. به هر حال، هنگامی که بساسیری در اوج قدرت خود بود، قاهره او را رها کرد و، به این ترتیب، پیروزی او اجباراً به درازا نکشید. ابن مغربی، وزیر فاطمی، که جانشین یازوری شده بود، اینک از ادامهٔ کمک بیشتر به بساسیری سرباز زد. در این میان، طغرل طغیان اینال را فرو کوبیده بود، و خود را آماده بازگشت به بغداد می‌کرد. وی پیشنهاد

کرد که حاضر است بساسیری را در بغداد بگذارد، به شرط آنکه بیعت با فاطمیان را بشکند و قائم را بر مسند خلافت برگرداند. بساسیری این پیشنهاد را رد کرد، و در ذوالقعدهٔ ۴۵۱ / دسامبر ۱۰۵۹ بغداد را ترک گفت. چند روز بعد طغرل وارد بغداد شد، و با استقبال خلیفهٔ آزاد شدهٔ عباسی روبه‌رو گردید. اندکی بعد، سلجوقیان بساسیری را تعقیب کرده، در نزدیکی کوفه کشتند؛ همچنانکه بشدت شیعیان عراق را به سیاست رسانیدند. به این ترتیب، جاه‌طلبیهای فاطمیان در عراق و داستان بساسیری، که به مدت یک سال پایتخت عباسیان را مطیع فاطمیان کرده بود، به پایان رسید.[۱۱۴]

امپراتوری سلجوقی در دورهٔ حکومت برادرزاده و جانشین طغرل، یعنی الب ارسلان (۴۵۵ـ۴۶۵ / ۱۰۶۳ـ۱۰۷۳)، و ملکشاه (۴۶۵ـ۴۸۵ / ۱۰۷۳ـ۱۰۹۲)، پسر الب ارسلان، که هر دو سخت متکی بر کفایت و تدبیر اداری وزیر ایرانی مشهورشان، خواجه نظام الملک، بودند، ثبات و استحکام پذیرفت. در همان حال سلجوقیان به توسعهٔ قلمرو خویش ادامه دادند، و هرگز این رؤیا را که بر مصر بتازند و سلسلهٔ شیعی فاطمی را براندازند رها نساختند. مصر فاطمی اینک در اغتشاش و بینظمی کامل غوطه می‌خورد، و رقابتهای میان بربرها و سپاهیان ترک ناآرامی را به شام نیز کشانیده بود. درنتیجه حکمرانان فاطمی دمشق نمی‌توانستند به طور مؤثر اعمال قدرت کنند، و نیز نمی‌توانستند جلو گروههای ترکمنی را که از ۴۴۷ / ۱۰۵۵ در شام پیدا شده بود بگیرند. حتی مساعی بدرالجمالی برای اعمال حاکمیت فاطمیان در دمشق، در طی سالهای ۴۵۵ـ۴۵۶ / ۱۰۶۳ـ۱۰۶۴ و ۴۵۸ـ۴۶۰ / ۱۰۶۶ـ۱۰۶۸، به جایی نرسید. در چنین اوضاع و احوال مأیوس کننده‌ای، فاطمیان مطابق رسم متداول یکی از رؤسای ترکمن را، به نام اتسز بن اُوَک، به خدمت اجیر کردند تا قبایل شورشی عرب را در فلسطین سرکوب کند. امّا اتسز خود علیه فاطمیان سر به شورش برداشت و اورشلیم را در ۴۶۳ / ۱۰۷۱ گرفت. بعداً، پس از آنکه بدر به مصر عزیمت کرد، اتسز که اینک در فلسطین و شام امارتی برای خود تشکیل داده بود در ۴۶۸ / ۱۰۷۶ دمشق را متصرف شد. همهٔ کوششهای بعدی بدر برای پس گرفتن دمشق نقش بر آب شد، و شام بکلی از دسترس فاطمیان به دور ماند. در ۴۶۹ / ۱۰۷۷، اتسز بر خود قاهره حمله برد، امّا بدر او را شکست داد و به عقب راند. اتسز، چون بر اثر اعزام یک لشکر فاطمی در مخاطره قرار گرفت، به ملکشاه متوسل شد و او با فرستادن برادرش، تتش، به شام به درخواست اتسز پاسخ مثبت داد. در ۴۷۱ / ۱۰۷۸ـ۱۰۷۹، اتسز دمشق را به تتش تسلیم کرد، و این شهر از آنگاه پایتخت یک امارت‌نشین جدید سلجوقی

در شام و فلسطین گشت. تا پایان دوران خلافت مستنصر از مستملکات پیشین فاطمی، در شام و فلسطین، فقط عسقلان و چند شهر ساحلی مانند عکا و صور برای آنان باقی مانده بود. در این میان، روابط میان دولت بیزانس و فاطمیان، پس از امضای یک پیمان صلح سی ساله در ۴۲۹ / ۱۰۳۸، همچنان دوستانه باقی مانده بود. مطابق مفاد این پیمان بیزانسیان می‌توانستند کلیسای «مزار مقدس» را از نو بسازند. بخصوص امپراتور قسطنطین نهم، ملقب به مونوماخوس[۳۱] (۱۰۴۲ـ۱۰۵۵)، روابط بسیار عالی با مستنصر برقرار کرده بود، و پس از قحطی سال ۴۴۶ / ۱۰۵۴ گندم لازم را به مصر رسانید. بعداً، وقتی فاطمیان از همکاری با بیزانسیان بر ضد سلجوقیان ابا ورزیدند، روابط بین دو امپراتوری به سردی گرایید؛ که البته بعداً با مبادلهٔ چند سفیر، از جمله مبادلهٔ سفیری در ۴۶۱ / ۱۰۶۹، در دورهٔ امپراتوری رومانوس چهارم ملقب به دیوگنس[۳۲] (۱۰۶۸ـ۱۰۷۱)، دوباره بهبودی پذیرفت.

پیروزی سلجوقیان در موقعیت و نفوذ فاطمیان در بعضی از بخشهای عربستان نیز اثر گذاشت. در ۴۶۲ / ۱۰۶۹ـ۱۰۷۰، شریف مکه به الب ارسلان خبر رسانید که از این زمان به بعد در مکه خطبه به نام خلیفهٔ عباسی و سلطان سلجوقی خوانده خواهدشد، نه به نام خلیفهٔ فاطمی. گذشته از این، وی اذان گفتن به شیوهٔ شیعیان را ممنوع ساخت. در نتیجه، شریف از سلجوقیان پاداش کریمانه‌ای دریافت کرد. شهرهای متبرک و مقدس حجاز، پس از یک دورهٔ کوتاه بازگشت به اطاعت فاطمیان، در طی سالهای ۴۶۷ـ۴۷۳ / ۱۰۷۴ـ۱۰۸۱، برای همیشه از ضبط آنان بیرون رفت. از سوی دیگر جنبش اسماعیلی فاطمی در یمن در دوران مستنصر بر اثر مساعی سلسلهٔ اسماعیلی صلیحیون موفقیت جدیدی به دست آورد.[۱۱۵]

در یمن، با مرگ داعی ابن حوشب که از مدافعان پرشور عبیدالله المهدی بود و با از میان رفتن آن دولت اسماعیلی، که وی بنیان گذاشته بود، نهضت اسماعیلی با یک شکست دینی ـ سیاسی عظیم روبه‌رو شده بود. با وجود این، دعوت اسماعیلی در سراسر قرن چهارم /دهم در یمن ادامه‌ای فعال، هر چند به صورت آرمیده، داشت و پنهانی بیعت چند قبیلهٔ یمنی، بویژه بعضی از شاخه‌های بنوهمدان، را به دست آورد. برای این دورهٔ مبهم که بیش از یک قرن، یعنی تا سالهای آغازین خلافت مستنصر، به طول کشید، تنها نامهای داعیان متوالی یمنی که با عبدالله بن عباس، جانشین ابن حوشب، شروع می‌شود برای ما

31) Constantine IX Monomachus
32) Romanus IV Diogenes

باقی مانده است.[۱۱۶] در آن زمان، در میان کشمکش دائمی قبیله‌ای، بر یمن چندین سلسلهٔ مستقل حکومت می‌راندند که از آن جمله‌اند، زیادی‌ها (۲۰۴ـ۴۱۲ / ۸۱۹ـ۱۰۲۱)، که پایتختشان در زَبید در منطقهٔ تهامه قرار داشت؛ یَعفُری‌ها (۲۴۷ـ۳۸۷ / ۸۶۱ـ۹۹۷)، که در صنعاء و جَنَد استقرار داشتند؛ و نجاحیان، که اصلاً غلامان حبشی زیادی‌ها بودند، امّا سرانجام در ۴۱۲ / ۱۰۲۱ جانشین مخدومان خود شدند و متناوباً تا سال ۵۵۴ / ۱۱۵۹ بر زبید حکومت می‌کردند؛ امامان زیدی نیز صَعْدَه، واقع در شمال یمن، را در دست داشتند. در طی این دوره، در حوالی سال ۳۷۷ / ۹۸۷، دعوت اسماعیلی موفق شده بود که تنها بیعت یک حکمران یمنی، یعنی عبدالله بن قحطان، آخرین امیر یعفری، را به دست آورد. تا زمان ظاهر، خلیفهٔ فاطمی، رهبری دعوت در یمن به یک داعی به نام سلیمان بن عبدالله زَواحی سپرده شده بود که مردی دانشمند و صاحب نفوذ بود و در منطقهٔ کوهستانی حراز زندگی می‌کرد. سلیمان علی بن محمّد صُلَیْحی، پسر قاضی حراز، را که او نیز یکی از رؤسای مهم هَمدانی بود، جانشین خود قرار داد. علی، که بعداً راهنمایی کاروانهای حجاج را به مکه برعهده داشت، کیش اسماعیلی را در نزد سلیمان تعلیم گرفته و، سرانجام، معاون و دستیار داعی شده بود.

در ۴۲۹ / ۱۰۳۸، داعی علی بن محمّد صلیحی که از قبل با مرکز دعوت در قاهره تماسهای مداوم برقرار کرده بود در مَسار، ناحیه‌ای کوهستانی در حراز، برخاست و در آنجا قلاع و استحکاماتی ساخت.[۱۱۷] این آغاز تأسیس سلسلهٔ صلیحیون بود که تقریباً مدت یک قرن، یعنی تا ۵۳۲ / ۱۱۳۸، به عنوان دست نشاندهٔ فاطمیان بر یمن حکومت راندند. علی، چون حمایت و پشتیبانی قبایل همدانی، حمیری، و دیگر قبایل یمنی را به دست آورد، به تسخیر سرزمینهای اطراف شروع کرد و در همه جا خطبه خواندن به نام خلیفهٔ اسماعیلی فاطمی را برقرار کرد. در ۴۵۲ / ۱۰۶۰، زبید را گرفت و حکمران آن، نجاح، مؤسس سلسلهٔ نجاحی را که قبلاً زیدیان صعده را علیه او شورانیده بود، کشت. وی برادر زن خود، اسعد بن شهاب، را به حکومت زبید و متعلقات آن در تهامه منصوب کرد، و آنگاه برای بیرون راندن زیدیان از صعده که بعداً پایتخت او شد پیش رفت. در ۴۵۴ / ۱۰۶۲، عَدَن را گرفت، امّا به بنو مَعْن اجازه داد که برای مدتی در آنجا به حکومت خویش، البته به عنوان خراجگزاران صلیحیون، ادامه دهند. در ۴۷۶ / ۱۰۸۳، صلیحیون حکومت عدن را به دو برادر همدانی، عباس و مسعود بن الکرم (المکرم)، تفویض کردند، و اینان سلسلهٔ اسماعیلی زریعیان (۴۷۶ـ۵۶۹ / ۱۰۸۳ـ۱۱۷۳) را بنیان نهادند. علی تا سال ۴۵۵ /

۱۰۶۳ همهٔ یمن را منقاد ساخته بود و، در همان حال، نفوذ او از مکه تا حضرموت گسترده بود. علی که آرزو داشت مستنصر را زیارت کند، در ۴۵۴ / ۱۰۶۲، لَمَک بن مالک حمّادی، قاضی القضات یمن، را به قاهره فرستاد تا دربارهٔ دیدار آتی او با خلیفه گفت و گو کند.[۱۱۸] لمک پنج سال در قاهره ماند تا بالاخره به حضور مستنصر رسید. در طی این سالها لمک در دارالحکمه با داعی الدعات المؤیّد به سر برد و المؤیّد معلومات مذهبی او را افزود، و نیز وی را بر دقائق کیش اسماعیلی فاطمی آگاه ساخت. مأموریت مصر داعی لمک، که پس از بازگشت به یمن یکی از پیشوایان بزرگ مذهب اسماعیلی و رئیس اجرایی سازمان دعوت در آن سرزمین شد، و رابطهٔ دوستانهٔ او با المؤیّد یمن را بیش از پیش به مرکز دعوت فاطمی نزدیکتر ساخت. گواه بر روابط بسیار نزدیک و استثنایی صلیحیون و فاطمیان نامه‌های بیشماری است که از دیوان الانشاء فاطمی به علی صلیحی و جانشینان او فرستاده، و بیشتر این نامه‌ها به فرمان مستنصر نوشته شده است.[۱۱۹]

علی صلیحی، که هرگز موفق به دیدن مصر نشده بود، در ۴۵۹ / ۱۰۶۷ عازم زیارت مکه شد که مورد حملهٔ ناگهانی پسران نجاح قرار گرفت و آنان به انتقام قتل پدرشان او و خانواده‌اش را کشتند.[۱۲۰] بعد از علی پسرش، مکرّم احمد (فت ۴۷۷ / ۱۰۸۴)، و سپس دیگر صلیحیون جانشین او شدند. امّا از اواخر دورهٔ حکمرانی مکرّم، که در طی آن بخش اعظم یمن شمالی به دست امیران قاسمی زیدی افتاد، قدرت واقعی دولت صلیحی که به میانجی آن اقتدار فاطمیان بر بخشهای دیگر عربستان مانند عمان و بحرین گسترش یافت در دست همسر مکرّم، سیّده حُرّه، بنت احمد صلیحی، بود. وی که عموماً به نام الملکة السیّدة معروف است ملکه‌ای مقتدر بود و شخصیتی بسیار ممتاز داشت. و با مستنصر و دو جانشین بعدی او در سلسلهٔ فاطمی، در طی حکومت طولانیش، رابطهٔ بسیار دوستانه داشت. با مرگ او در ۵۳۲ / ۱۱۳۸، که پایان واقعی سلسلهٔ صلیحی محسوب می‌شود، یمن به دست سلسله‌های محلی، از جمله زریعیان اسماعیلی عدن و همدانیان اسماعیلی صنعاء، افتاد و اینان جملگی در ۵۶۹ / ۱۱۷۳ به وسیلهٔ ایوبیان، که فرمانروایان جدید مصر، شام، و یمن بودند، برافتادند.

صلیحیون نقشی قاطع در تجدید تلاشهای فاطمیان برای اشاعه مذهب اسماعیلی در شبه قارهٔ هند بازی کردند. چنانکه گفتیم، محمود غزنوی اسماعیلیان سند را تارومار کرد و دولت آنها را در مولتان منهدم ساخت. امّا اسماعیلیه به صورتی بس قلیل و غیر فعال در درهٔ سند باقی ماندند و، اندکی بعد، رهبران دروز در میان اسماعیلیان بازماندهٔ

سند، که دیگر هیچ‌گونه ارتباط و تماسی با دعوت فاطمی نداشتند، پیروانی یافتند. غزنویان که از تجدید فعالیت اسماعیلیان در سند و دیگر سرزمینهای شرقی زیر سلطه‌شان هراس داشتند در ۴۲۳ / ۱۰۳۲ حسنک، وزیر محمود، را که قبلاً از ظاهر، خلیفه فاطمی، جامهٔ خلعت دریافت داشته بود به اتهام قرمطی بودن محاکمه کردند و کشتند.[۱۲۱] امّا اینک در دورهٔ خلافت مستنصر یک جامعهٔ جدید اسماعیلی در گجرات، در غرب هند، به وسیلهٔ داعیانی که از یمن بدانجا گسیل می‌شدند، به وجود آمد. به موجب روایات سنّتی، که دربارهٔ ریشه‌های این جامعهٔ اسماعیلی در دست است،[۱۲۲] در ۴۶۰ / ۱۰۶۷-۱۰۶۸ بود که یک داعی، به نام عبدالله، به خامبایت (خامبهات)، کامبای امروز،[۳۳] واقع در گجرات، رسید، و در آنجا کار دعوت را شروع کرد و پس از مدت کوتاهی عدهٔ زیادی، از جمله بعضی از حکمرانان محلی، را به کیش اسماعیلی درآورد. عبدالله را لمک بن مالک، که تازه از سفر طولانیش به مصر بازگشته بود، ظاهراً بر طبق دستور داعی الدعات المؤیّد به یمن فرستاده بود. از قرار معلوم، صلیحیون بر انتخاب و فرستادن داعیان به هند غربی، با اطلاع و تأیید خود مستنصر نظارت داشتند. اسنادی از دورهٔ فاطمیان در دست است که نشان می‌دهد مثلاً مکرّم صلیحی یک داعی، به نام مرزبان بن اسحاق، را در ۴۷۶ / ۱۰۸۳ به هند فرستاده بوده است؛ در حالی که در ۴۸۱ / ۱۰۸۸ پسر ارشد این داعی، نامش احمد، بنابر توصیهٔ ملکهٔ صلیحی، سیّده، که ادارهٔ امور دعوت هند رسماً به وی سپرده شده بود برگزیده شد تا پس از مرگ پدرش دعوت اسماعیلی را در هند هدایت کند.[۱۲۳]

دعوت اسماعیلی هند ارتباط نزدیک خود را با یمن حفظ کرد؛ و جامعهٔ اسماعیلی جدیدی که در نیمهٔ دوم قرن پنجم / یازدهم در گجرات تشکیل شد، در واقع، به جامعهٔ جدید طیّبی بهره بعدی تحوّل پذیرفت. نیز باید افزود که از سرگرفتن دعوت فاطمی در یمن و هند تواند بود با علاقه و گرایش جدید فاطمیان به برقرار کردن تجارت با هند ارتباط مستقیم داشته است. آنان بر آن بودند که مسیر تجارت خاور نزدیک را با آسیا از خلیج فارس، که مساعد و نافع به حال عباسیان بود، به بحر احمر (دریای سرخ) منتقل سازند. در نتیجه، فاطمیان توجهٔ خود را به توسعه و به جریان افکندن تجارت کالا از طریق مسیر کهنی که از بندر عَیْذاب، در ساحل افریقایی بحر احمر، به یمن و عدن می‌رفت معطوف داشتند، زیرا از آنجا نیز کشتیهای بازرگانی به بندرهای مختلف در ساحل غربی هند رهسپار می‌شدند. در قرون وسطی کامبای، که یکی از مهمترین این بنادر در هند بود، با یمن روابط

33) Cambay

تجارتی نزدیک داشت. بنابراین، کاملاً امکان دارد که بسط دعوت فاطمی در یمن و گجرات، در دوران مستنصر، در ارتباط با حیطهٔ منافع و سیاستهای جدید فاطمیان در امور تجارتی صورت گرفته باشد. زیرا این امر، بهره‌گیری از یمن را به عنوانِ پایگاه امنی در مسیر تجارتی بحر احمر به هند لازم داشت.[۱۲۴]

در شمال افریقا، حدود قلمرو فاطمیان عملاً به خود مصر تقلیل یافت. در حدود سال ۴۴۰ / ۱۰۴۸، چهارمین حکمران زیری، معزّ بن بادیس، که از قبل به اذیت و آزار شیعیان پرداخته بود، رسماً از فرمانبرداری فاطمیان سرباز زد و خویشتن را تحت حمایت عباسیان قرار داد و در سرزمینهای زیریان خُطبه به نام خلیفهٔ عباسی شد. علمای مالکی قیروان برای ارضای عقیدهٔ عامهٔ مردم افریقیه، که اکثراً سنی بودند، موفق شدند که به این ترتیب به جای تشیع تسنن را مذهب رسمی دولت زیری قرار دهند. با آنکه معزّ بعداً، در ۴۴۶ / ۱۰۵۴ـ۱۰۵۵، برای مدت کوتاهی، و جانشینش، تمیم بن معزّ (۴۵۴ـ۵۰۱ / ۱۰۶۲ـ۱۱۰۸)، در سالهای نخست حکومتش، اطاعت از فاطمیان را از سر گرفتند، فاطمیان اکنون برای همیشه افریقیه را که قدیمترین قلمرو آنها در شمال افریقا بود از دست داده بودند. دیری نگذشت که امیرنشینهای مستقل مختلفی در اقصای مغرب، در سرزمینهایی که وابسته به افریقیه بود، پیدا شد. بنابر روایات سنّتی در باب این تحولات، وزیر فاطمی، یازوری، مستنصر را که فاقد قدرت نظامی کافی بود متقاعد ساخت برای تنبیه معزّ زیری خیانتکار عده‌ای از قبایل بدوی را، که در نزدیکی درّهٔ نیل اسکان داشتند، تشجیع و تشویق به مهاجرت به سوی افریقیه کند. با این اقدام، خلیفهٔ فاطمی هم خود را از شر قبایل مزاحم عرب خلاص می‌کرد، و هم از بنی‌زیری انتقام می‌گرفت. بدویان به زعامت بنوهلال و بنوسلیم برقه را گرفتند، و سپس به داخل خود افریقیه نفوذ کردند. در ۴۴۳ / ۱۰۵۱ـ۱۰۵۲، زیریان را شکستی قاطع دادند، و روستاها و شهرها را بیرحمانه غارت کردند. این بدویان که همواره با امواج جدیدی از مهاجران تقویت می‌شدند بتدریج در تمام شمال افریقا پراکنده شدند، و آنچه را که به یورش بنوهلال معروف شد به وجود آوردند.[۱۲۵]

در ۴۴۹ / ۱۰۵۷، معزّ زیری مجبور شد پایتخت خود، قیروان، را ترک گوید و به مهدیّه که در آن زمان تحت حکومت پسرش، تمیم، بود پناه برد، و این در حالی بود که قلمروی زیریان به امیرنشینهای مختلفی تجزیه می‌شد. هنگامی که معزّ از فرمانبرداری مستنصر استنکاف ورزید، پسر عمش، قائد بن حمّاد (۴۱۹ـ۴۴۶ / ۱۰۲۸ـ۱۰۵۴)، دومین

حکمران حمّادی نیز موقتاً ربقهٔ اطاعت فاطمیان را به دور افکند. امّا اندکی بعد، وقتی که موج مهاجرت اعراب بدوی به سوی غرب حمّادیان را نیز سخت تحت فشار قرار داد، باز اطاعت فاطمیان را از سر گرفتند. امّا آخرین حکمران حمّادی، یحیی بن عزیز، پیش از آنکه در ۵۴۷ / ۱۱۵۲ تسلیم موحّدون شود، در ۵۴۳ / ۱۱۴۸ از اطاعت فاطمیان بیرون رفته بود. چند سالی بعد، سرزمینهای تحت قلمرو زیریان که اینک محدود به ساحل افریقیه بود نیز به دست موحدون افتاد. از احوال زیریان متأخر تنها از فعالیتهای دریایی و دریازنیهای آنها آگاه هستیم؛ هر چند نتوانستند استیلا بر مدیترانه را از نورمانهای صقلیّه بگیرند. حسن بن علی، آخرین امیر زیری، در ۵۴۳ / ۱۱۴۸ به وسیله روژهٔ دوم،[34] پادشاه صقلیه، از مهدیّه رانده شد. وی بیهوده کوشید تا با اطاعت از خلیفهٔ فاطمی او را برانگیزد تا میان وی و نورمانها واسطه شود. امّا عبدالمؤمن (۵۲۴ـ۵۵۸ / ۱۱۳۰ ـ ۱۱۶۳)، موسس سلسلهٔ موحدون، او را دوباره در مهدیّه برگماشت؛ همان کسی که هشت سال بعد حسن را برای همیشه به تبعید فرستاد. در این اثنا، صقلیّه که امرای کلبی آن فرمانبرداری اسمی از فاطمیان را حفظ کرده بودند به دست نورمان‌ها افتاد. فاطمیان مدتها بود که علاقهٔ خویش را به صقلیه از دست داده بودند و، از این رو، در اینکه روابط دوستانه‌ای با نورمان‌های صقلیّه برقرار سازند مشکلی نمی‌دیدند.[۱۲۶] با غلبهٔ نورمان‌ها بر صقلیّه در ۴۶۳ / ۱۰۷۰ـ ۱۰۷۱، بَرَقه حد غربی دولت فاطمیان در دورهٔ مستنصر شد.

فعالیتهای مربوط به دعوت فاطمی در دورهٔ مستنصر به اوج خود رسید. تشکیلات دعوت که در زمان حاکم شکل قطعی پیدا کرده بود در دوران طولانی امامت مستنصر توسعه یافت. داعیان بسیاری اینک نه تنها در داخل مصر و دیگر سرزمینهای تحت حکومت فاطمیان، بلکه در بیرون امپراتوری فاطمی نیز به کار مشغول بودند. دعوت فاطمی بویژه در عراق و در بخشهای مختلف ایران مخصوصاً در فارس، اصفهان، ری، آنجا که حسن صباح پیشوای آیندهٔ اسماعیلیان نزاری به کیش اسماعیلی درآمد، و خراسان فعالیت شدیدی داشت. در ماوراءالنهر نیز دعوت اسماعیلی به شکلی سرکوفته دوام آورده بود. در اینجا کیش اسماعیلی، در زمان فرمانروایی آخرین امیران سامانی و دهه‌های بعد از آن، پیروان مخفی خود را حفظ کرده بود. در آنجا از میان پیروان آن می‌توان از پدر و برادر ابن سینا، فیلسوف و پزشک نامور که در ۳۷۰ / ۹۸۰ در نزدیکی بخارا زاده شده بود و در ۴۲۸ / ۱۰۳۷ در همدان درگذشت، نام برد. ابن سینا خود، در

34) Roger II

هنگامی که برنا بود، از طریق بحثهای عالمانه‌ای که در خانه پدرش، عبدالله، که از عمال سامانیان بود برپا می‌شد با تعالیم اسماعیلی آشنایی یافت و رسائل اخوان الصفا را مطالعه کرد، امّا به کیش اسماعیلی که در محیط آن زاده شده بود درنیامد.[۱۲۷] پس از سامانیان چنین به نظر می‌رسد که دعوت اسماعیلی در آسیای مرکزی از توفیق بیشتری برخوردار بوده است. در ۴۳۶ / ۱۰۴۴ ـ ۱۰۴۵، عدهٔ زیادی از اسماعیلیان، که توسط داعیان فاطمی به کیش اسماعیلی گرویده بودند و به امامت مستنصر اذعان داشتند، به دستور یک حکمران محلی، بغراخان، از امرای قراخانیه، در بخارا و جاهای دیگر قتل عام شدند. امّا کیش اسماعیلی در آن منطقه زنده ماند و بعداً، در ۴۸۸ / ۱۰۹۵، احمد بن خضر، یکی دیگر از امرای قراخانی که بر بخارا و سمرقند و فرغانهٔ غربی حکومت داشت، از طرف علمای سنی به داشتن کیش اسماعیلی متهم شد و به قتل رسید.[۱۲۸] بعدها ما فرصت خواهیم داشت که به‌تفصیل از دعوت فاطمی آن زمان در ایران سخن بگوییم. باری، حقیقت آن است که در دورهٔ فرمانروایی مستنصر داعیان فاطمی، تحت رهبری مرکزی قاهره، توفیق یافتند که کیش اسماعیلی فاطمی را در بسیاری از نقاط در دنیای اسلام بپراکنند، و به گروندگان بیشمار خود مستنصر را به عنوان امام بر حق و راستین و خلیفه همهٔ عالم اسلامی بقبولانند. نیز در نتیجهٔ تلاشهای دعوت بود که اطاعت از فاطمیان در یمن دورهٔ صلیحیون استقرار یافت، و کیش اسماعیلی در منطقهٔ مهمی همچون هند غربی شناخته گردید و اشاعه یافت.

برجسته‌ترین داعی فاطمی عهد مستنصر المؤیّد فی‌الدین ابونصر هبت الله بن ابی عمران موسی بن داود الشیرازی بود که در عین حال نویسنده‌ای پرکار، شاعر، سیاستمدار، و ماهر در فنون جنگی نیز بود.[۱۲۹] وی در حدود سال ۳۹۰ / ۱۰۰۰ در شیراز به دنیا آمد. پدرش که از یک خانوادهٔ دیلمی اسماعیلی بود، در آن شهر سمت داعی داشت و در مجامع بوئیان فارس صاحب نفوذ بود. المؤیّد احتمالاً به عنوان داعی عمدهٔ فارس جانشین پدرش شد، و در ۴۲۹ / ۱۰۳۷ـ۱۰۳۸ وارد خدمت ابوکالیجار مرزبان بویی (۴۱۵ ـ ۴۴۰ / ۱۰۲۴ ـ ۱۰۴۸) شد که از پایتختش شیراز بر ایالات مختلفی حکومت می‌راند. شرح دهه‌های بعدی زندگی المؤیّد از روی کتابی که خود در شرح احوال خویش به نام سیرة المؤیّد فی الدین نوشته است، و از ۴۲۹ تا ۴۵۱ هجری را دربر می‌گیرد، به صورت مستند برای ما باقی مانده است. وی بزودی ابوکالیجار و بسیاری از سپاهیان دیلمی او را به کیش اسماعیلی فاطمی درآورد، و نیز به تقاضای ابوکالیجار مجالس بحث و گفت و گو با

علمای سنی و علویان زیدی تشکیل داد. نفوذ روزافزون داعی در امیر بوئی و مردم فارس، توطئه‌هایی در دربار و واکنش اهل سنت را علیه او برانگیخت. و عباسیان را نیز بر آن داشت تا بر تبعید او از ایران اصرار ورزند. سرانجام المؤیّد در اوایل سال ۴۳۸ / ۱۰۴۶ ناچار به ترک شیراز شد و پس از سفری پرماجرا که طی آن از جَنّابه (گناوه)، اهواز، کوفه، موصل گذشت، در اوایل سال ۴۳۹ / ۱۰۴۷ به قاهره رسید و بلافاصله به دیدار داعی الدعات، قاسم بن عبدالعزیز بن محمّد بن النعمان، نبیرهٔ قاضی نعمان معروف، شتافت. چند ماهی بعد، در شعبان ۴۳۹ / فوریه ۱۰۴۸، برای اولین بار به حضور مستنصر بار یافت. از این زمان به بعد، دسترسی المؤیّد به خلیفه و امام فاطمی آسان بود، و وی شرکت فعال در امور دولت فاطمی پیدا کرد. همچنین با یازوریِ وزیر روابط نزدیکی برقرار کرد، و یازوری در ۴۴۰ / ۱۰۴۸ بخشی از دیوان الانشاء فاطمی را به این داعی ایرانی سپرد.

بعد از آن، المؤیّد، به عنوان رابط میان فاطمیان و بساسیری، نقش رهبرانه‌ای در فعالیتهای بساسیری علیه سلجوقیان به عهده گرفت. وی در ۴۴۷ / ۱۰۵۵، از سوی مستنصر و یازوری به شام و عراق گسیل شد. بیش از یک سال غرق مذاکرات و مبادلهٔ نامه‌های متعدد با بساسیری و نیز ثمال مرداسی، دُبَیْس مزیدی، و قریش عُقیلی، و دیگر امیران محلی، که پیرو تشیّع بودند، بود بلکه بتواند آنها را به کیش اسماعیلی درآورد یا بیعت آنها را با نهضت فاطمی کسب کند. در تعقیب این سیاست کلی بود که بر ابن مُسْلِمه به خاطر آنکه مقبرهٔ امام موسی کاظم [ع]، هفتمین امام شیعیان دوازده امامی، را در ۴۴۳ / ۱۰۵۱ ویران ساخته بود حمله بُرد.[۱۳۰] این معاملات مهم که طراحی بیشتر حرکات و اقدامات بساسیری و ائتلافات وی نیز از آن جمله بود، به‌تفصیل، در سرگذشتنامهٔ المؤیّد فی الدین الشیرازی آمده است، و از این طریق نقش مهم و قاطع این داعی اسماعیلی در واقعهٔ بساسیری که تاکنون نامعلوم بود بر محققان روشن گشته است. المؤیّد، در ۴۴۹ / ۱۰۵۸، اندکی پیش از آنکه بساسیری سرانجام بغداد را فتح کند و دستور دهد در آنجا خطبه به نام مستنصر بخوانند، به قاهره بازگشت.[۱۳۱]

در ۴۵۰ / ۱۰۵۸، المؤیّد به مقام داعی الدعاتی منصوب گردید و به استثنای دورهٔ کوتاهی در ۴۵۳ / ۱۰۶۱، که از طرف ابن مدبّر وزیر به شام تبعید گردید، این مقام را تا حدود دو ماه پیش از مرگش داشت؛ و در این زمان بدرالجمالی جانشین او گردید. المؤیّد همچنین از سال ۴۵۴ / ۱۰۶۲ رئیس دارالحکمه بود که اقامتگاه او شده بود. از اینجا بود که المؤیّد امور مربوط به دعوت فاطمی را رهبری می‌کرد و پیوسته با داعیان سرزمینهای

مختلف در ارتباط بود، و توجه به یمن و هند مبذول می‌داشت. چنانکه بیان کردیم لمک، داعی یمنی، چند سال در نزد المؤیّد ماند، و از این رو او را پدر روحانی دعوت یمن می‌دانند. المؤید مرتباً در دارالحکمه، آنجا که داعیان از زمان حاکم تعلیم و تربیت می‌یافتند، مجلس درس و تقریر می‌داشت؛ امکان دارد که اثر عظیم او، که مجالس خوانده می‌شود، بیشترش به قصد این درسها و تقریرات تألیف شده باشد. المجالس المؤیّدیة در هشت مجلّد، هر مجلد مشتمل بر یکصد مجلس، ترتیب یافته است، که هر یک با پرسشهای فلسفی و کلامی مختلفی سر و کار دارد و زمینهٔ والای تفکرات اسماعیلی فاطمی را نشان می‌دهد.[۱۳۲] مکاتبات معروف المؤیّد با شاعر کور و فیلسوف و زاهد شامی، ابوالعلا معرّی (فت ۴۴۹ / ۱۰۵۷)، دربارهٔ گیاهخواری[۱۳۳] و ردیّه او بر اندیشه‌های معتزلی ابن راوندی، آنچنانکه در کتاب الزمّرد وی آمده است، نیز جزءِ همین مجالس است.[۱۳۴] المؤیّد در ۴۷۰ / ۱۰۷۸ در قاهره درگذشت. او را در دارالحکمه که در آنجا زیسته و کار کرده بود دفن کردند. مستنصر خود در مراسم تشیع جنازه و دفن این داعی نامبردار، که بیش از بیست سال دعوت فاطمی را رهبری کرده بود، و با بصیرت او فاطمیان، هر چند برای مدتی کوتاه، به هدف همیشگی خود که خواندن خطبه نامشان در پایتخت عباسیان بود تحقق بخشیدند، شرکت جست.

یکی دیگر از بزرگان برجستهٔ اسماعیلی عهد مستنصر ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بود که بیشتر به نام ناصرخسرو شهرت دارد. وی داعی، فیلسوف، جهانگرد، و نیز شاعری نامور بود که از زمرهٔ بزرگترین شاعران فارسی زبان به شمار می‌رود. مستشرقان و محققان ادبیات ایرانی دربارهٔ این شخصیت که چهره‌های گوناگونی داشت بسیار نوشته‌اند؛ هر چند هنوز بخش بزرگی از زندگی او در پردهٔ ابهام باقی مانده است. غیر از سرگذشتنامه‌ای جعلی که به او نسبت داده‌اند و قرنها در میان اسماعیلیان و غیراسماعیلیان در گردش بوده است، افسانه‌ها و داستانهایی نیز دربارهٔ او شایع است.[۱۳۵] امّا آثار موجود ناصر خسرو که همگی به فارسی نوشته شده است، بویژه سفرنامه و دیوان اشعار او که در آن امام مستنصر، قاضی نعمان، و داعی المؤیّد فی الدین را مدح گفته است، مطالب ارزنده‌ای دربارهٔ زندگی و اندیشه‌های او دربردارد.[۱۳۶] مع‌هذا، بیشتر این آثار در دست نسخه‌برداران و کاتبان سنّی متخاصم، که سعی داشته‌اند گرایشهای اسماعیلی آنها را حذف کنند، مورد تفتیش و جرح و تعدیل قرار گرفته است.[۱۳۷] اطلاعاتی را که دربارهٔ زندگی ناصر خسرو در دست است، می‌توان به شرح

زیر خلاصه کرد.[۱۳۸] ناصرخسرو، بنا به گفتهٔ خودش،[۱۳۹] در ۳۹۴ / ۱۰۰۴ در قبادیانِ بلخ، که در آن زمان به عنوان بخشی از ایالت مرو پیوسته به خراسان بود، به دنیا آمد. به خانواده‌ای تعلق داشت که اعضای آن از عاملان حکومتی و دارای ضیاع و عقار بودند، و خود نیز ظاهراً در دوران جوانی به عنوان کاتب وارد خدمات دولتی شد و سپس عامل مالی در مرو گردید. چنانکه پیداست ناصر خسرو در دوران جوانیش، که از جزئیات آن اطلاع چندانی معلوم نیست، زندگی را به خوشگذرانی سپری می‌کرده است و به دربار غزنویان در بلخ، پیش از آنکه خراسان در ۴۳۱/ ۱۰۴۰ جزءِ قلمرو سلجوقیان گردد، تردد می‌کرده است.

هنگامی که چهل و دو ساله بود دستخوش تحوّل روحی عظیمی شد که مسیر زندگی آینده‌اش را بکلی تغییر داد. در نتیجهٔ این تحوّل که به صورت نمادین به عنوان یک خواب از آن یاد می‌کند[۱۴۰] به شرح اعترافنامه‌ای منظوم به شکل قصیده‌ای بلند خطاب به المؤیّد فی الدین،[۱۴۱] ناصرخسرو همهٔ لذات جسمانی را طرد می‌کند و از شغل دیوانی خویش در بلخ استعفا می‌دهد. دراین زمان، مروتحت فرمان چغری بیگ سلجوقی، برادر طغرل، بودکه برادر ناصرخسرو، نامش ابوالفتح، در نزد وزیر آن امیر خدمت می‌کرد و مدتها بود که منصب مهمی در آن دستگاه داشت. ناصرخسرو در جمادی الثانی ۴۳۷ / دسامبر ۱۰۴۵ عزم سفری طولانی، به ظاهر به قصد زیارت خانه خدا، کرد اندک زمانی بعد، در شعبان ۴۳۷ / مارس ۱۰۴۶، همراه یکی از برادرانش ابوسعید و یک خدمتکار هندی سفر مشهور خود را آغاز کرد که تقریباً هفت سال به درازا کشید. وی از نقاط مختلف ایران گذشت، چند روزی را در قلعهٔ شمیران صرف کرد، و سپس آسیای صغیر و نیز شام و فلسطین را سیاحت کرد و، پیش از آنکه در صفر ۴۳۹ / اوت ۱۰۴۷ وارد قاهره شود، نخستین حج از چندین حج خود را به جا آورد. المؤیّد نیز در همان سال به قاهره رسید. ناصرخسرو سه سال، یعنی تا ذوالحجهٔ ۴۴۱ / مه ۱۰۵۰، در قاهره توقف کرد. در طی این توقف به دیدار مستنصر نایل آمد، و احتمالاً با المؤیّد الشیرازی نیز رابطهٔ نزدیکی برقرار کرد. این در قاهره بود که پس از دیدن تعلیمات لازم مقام مهمی در تشکیلات دعوت فاطمی بدو داده شد. اکنون، برخلاف عقیدهٔ محققان پیشین، چنانکه و. ایوانوف و هانری کربن استدلال کرده‌اند، تقریباً محقق است که ناصر خسرو پیش از عزیمت به مصر از دین اثنی عشری، که احتمالاً مذهب اولیهٔ او بوده، به مذهب اسماعیلی گرویده بوده است. به نظر می‌آید که انگیزهٔ سفر او اساساً، مانند سفر حسن صباح چند دههٔ بعد به مصر،

همین پیوند وی با اسماعیلیه بوده، نه زیارت خانهٔ خدا که بهانهٔ ظاهری این سفر قلمداد شده است. زیرا این سفر به ناصرخسرو فرصت می‌داد که تعالیم لازم را به عنوان یک داعی در مرکز دعوت فاطمی دریافت دارد. ناصر خسرو در سفرنامه‌اش به طرزی روشن و جاندار شکوه پایتخت فاطمیان را با قصرهای شاهانه و دروازه‌ها و باغها و بازارها و دکانهایش و نیز ثروت مصر را، هر چند در آن زمان دوران سختی از سر می‌گذرانیده است، جزء به جزء توصیف می‌کند.[۱۴۲]

ناصرخسرو از طریق حجاز، یمامه، بحرین، جنوب عراق، و ایران به موطن خود بازگشت و در جمادی الثانی ۴۴۴ / اکتبر ۱۰۵۲ وارد بلخ شد، و این تاریخ آغاز مبهمترین دورهٔ زندگی اوست. بیدرنگ به عنوان یک داعی فاطمی یا، چنانکه خود می‌گوید، حجت خراسان[۱۴۳] به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداخت. پایگاه خود را بلخ قرار داد، و از آنجا فعالیتهای دعوت را به نیشابور و دیگر شهرهای خراسان بسط داد. اما، پس از مدت کوتاهی، موفقیتهای او دشمنی علمای سنی را که از پشتیبانی حکمرانان سلجوقی برخوردار بودند برانگیخت. در طی این دوره، و زمانی نه چندان طولانی بعد از بازگشت او از قاهره بود که به طبرستان (مازندران) رفت تا برای نهضت فاطمیان در ایالات بحر خزر، منطقه‌ای که مذهب تشیع در آن نفوذ داشت، تبلیغ کند. بنا بر شهادت دانشمند معاصرش، ابوالمعالی، که اثر معروف خود را در باب ادیان و مذاهب در ۴۸۵ / ۱۰۹۲ به پایان رسانیده و قدیمیترین مرجعی است که از ناصرخسرو نام برده است، دعوت ناصر در طبرستان با موفقیت قرین بود و عدهٔ بسیاری از مردم آنجا و یحتمل دیگر نواحی دریای خزر به کیش اسماعیلی گرویدند.[۱۴۴] بعد از آن، ناصرخسرو به بلخ بازگشت و در آنجا معروض آزار و اذیت شدیدتر سنیان قرار گرفت. او را به بد دینی و الحاد متهم داشتند و قرمطی و رافضی خواندند.[۱۴۵] خانهٔ او را غارت کرده ویران ساختند، حتی قصد جان او را نیز کردند و مجبورش ساختند تا خانه و موطن خود را رها کرده بگریزد.[۱۴۶] تحت شرایط و اوضاع و احوال نامعلومی به درهٔ یمگان، که منطقه‌ای کوهستانی در جیحون علیاست، پناه برد. این منطقه را ریزابه‌ای از آمودریا به نام کوکچه آبیاری می‌کند. یمگان در آن زمان جزءِ قلمرو یک امیر خودمختار بدخشان، علی بن اسد، بود که کیش اسماعیلی و رابطهٔ نزدیکی با ناصرخسرو داشت. بدون تردید فرار ناصرخسرو به یمگان، جایی که بقیهٔ عمرش را در آنجا گذرانید، قبل از سال ۴۵۳ / ۱۰۶۱ صورت گرفته است، زیرا این سالی است که وی کتاب فلسفی معروفش، زادالمسافرین، را که

در دوران تبعید نوشته بود به پایان برده است.[۱۴۷]

این در یمگان، موطن همیشگیش در تبعید برای مدت زمانی بیش از پانزده سال، بود[۱۴۸] که ناصر خسرو بیشتر آثار خود را از شعر و نثر به وجود آورد؛ از جمله کتاب جامع الحکمتین، واپسین اثر شناخته شده‌اش، را به خواهش دوست و حامی اسماعیلی خود، امیر علی بن اسد، نوشت و در ۴۶۲ / ۱۰۷۰ به انتها رسانید.[۱۴۹] در آنجا نیز به تبلیغات اسماعیلی خود ادامه می‌داد و، در همان حال، مکاتبات خود را با داعی الدعات، المؤیّد الشیرازی، و مرکز دعوت فاطمی در قاهره حفظ می‌کرد. مطابق روایات محلی اسماعیلیان امروز بدخشان، که از داعی ایرانی ما با عنوان شاه سیّد ناصر نام می‌برند و هنوز برای او احترام زیادی قائلند و بعضی از آثارش را اعم از اصیل و جعلی حفظ کرده‌اند، این ناصرخسرو بود که مذهب اسماعیلی را به بدخشان، منطقه‌ای که بعدها پایگاه اسماعیلیان نزاری و گنج خانهٔ نوشته‌های آنان شد، آورد. اسماعیلیان طیّبی امروزه هند، که آثار ناصرخسرو را در مجموعهٔ دستنویسهای خود نگهداری نمی‌کنند، او را اسماعیلی نزاری می‌دانند؛ و این شاید به خاطر آن است که ناصرخسرو همهٔ آثارش را به فارسی نوشته است. ناصرخسرو در بسیاری از قصایدش از تبعید خود و تنهاییش در یمگان شکایت می‌کند و اغلب آنجا را زندان می‌خواند، و به تکرار از متعصبانی که وی را از وطن و خانواده‌اش بیرون راندند و نیز از خاطرات خوش روزگار گذشتهٔ زندگیش در خراسان یاد می‌کند.[۱۵۰] ناصرخسرو دست کم تا هفتاد سالگی زنده بود؛[۱۵۱] در یمگان در تاریخ نامعلومی بعد از سال ۴۶۵ / ۱۰۷۲ ـ ۱۰۷۳ درگذشت. دیرترین سالی که به عنوان تاریخ مرگ او در بیشتر منابع ذکر شده است سال ۴۸۱ / ۱۰۸۸ ـ ۱۰۸۹ است.[۱۵۲] قبر او، که برفراز تپه کوچکی قرار دارد، هنوز در یمگان، در قریهٔ امروزی حضرت سید (یا حضرت سعید)، وجود دارد که چندان از جَرْم، که اینک در افغانستان است،[۱۵۳] دور نیست. کتیبه‌ای بر مرمت و نوسازی این مقبره در ۱۱۰۹ / ۱۶۹۷ گواهی می‌دهد. ساکنان محلی، که مقبره را همچون زیارتگاهی پاس می‌دارند و مدعیند که سید و از اعقاب ناصر خسرو هستند، در نهایت شگفتی همه سنیان متعصبی هستند که شدیداً اسماعیلیان بدخشان و جاهای دیگر را از آمدن به زیارت مقبره منع می‌کنند. آنها همچنین معتقدند که جدشان، ناصر، یک پیر صوفی و مانند خودشان سنی مذهب بوده و هیچ رابطه‌ای با اسماعیلیه نداشته است.

عقیدهٔ فاطمیان در باب امامت در دوران مستنصر اساساً همان بود که در زمان

معزّ پرداخته شده بود.[۱۵۴] در این فاصله، چنانکه گفتیم، گروهی از داعیان تندرو به الوهیت حاکم قائل شده بودند؛ نظریه‌ای که رسماً بویژه از سوی داعی کرمانی، که برله تداوم امامت استدلال می‌کرد، مردود شناخته شده بود.[۱۵۵] در واقع کرمانی، در همان حال که عقایدی را که معزّ، جعفربن منصور الیمن، و دیگر مراجع قدیم فاطمی مطرح ساخته بودند تأیید می‌کرد، معتقد بود که امامت در دور محمّد [ص] تا روز قیامت ادامه خواهد داشت.

اسماعیلیان فاطمی تا دوران مستنصر به اینجا رسیده بودند که سلاله‌های هفت امامی بیشتری را پس از محمّد بن اسماعیل مجاز بشمارند. المؤیّد در سراسر تقریرات خود از امامان نسلِ علی بن ابیطالب [ع] یاد می‌کند، بی‌آنکه تعداد آنها را مشخص سازد. نیز وی به هفت دور تاریخ اشاره می‌کند و اینکه دور هفتم آن دور قائم القیامه است، که با ظهور وی در آینده دور امامان به پایان می‌رسد و داوری روز واپسین شروع می‌شود.[۱۵۶] محمّد بن علی صوری، یک داعی فاطمی در شام، که در حوالی سال ۴۸۷ / ۱۰۹۴ درگذشت، امامان دور اسلام، در منظومه‌ای طولانی برمی‌شمرد.[۱۵۷] به گفتهٔ او هفتمین سلالهٔ ائمه هفتگانه دور محمّد [ص] مهمترین همهٔ هفتهاست، زیرا مقدم بر آمدن قائم است.[۱۵۸] صوری که میان وظایف قائم و مهدی فرق می‌گذارد، سپس، می‌افزاید که مهدی در شخص محمّد بن اسماعیل ظهور کرده بود؛ و او پس از آنکه ظهور جسمانی کرد به صورت روحانی درآمد. به طور خلاصه، صوری معتقد است که مهدی ظهور کرده است، و حال آنکه قائم، که از نسل مستنصر خواهد بود، هنوز باید در انتظار ظهورش بود. در این میان، امامان و ابواب آنها در این دور فترت همچنان وجودشان ادامه خواهد یافت، و مردم را به اطاعت از این دو شخصیت معادی فرا خواهند خواند.[۱۵۹]

روایت داعی صوری بروشنی تعدیل و تطبیق عقاید قدیم را با واقعیاتی که اسماعیلیان فاطمی پس از پایان دور دومین سلالهٔ ائمه هفتگانه با آن روبه‌رو شده بودند برملا می‌سازد، و نیز مشابهت آن را با تعدیلی که در زمان معزّ، چهاردهمین امام، صورت گرفت نشان می‌دهد. اما، اعتقاد به ظهور قائم در جامعهٔ اسماعیلی فاطمی دوام آورده بود. در نتیجهٔ این جهتگیری بنیادی بود که مؤلفانی همچون صوری نمی‌توانستند از این وسوسه که پیشگوییهای ملموس‌تری در باب ظهور قائم بنمایند برکنار بمانند. چنین گرایشهایی به طور ممتاز، همچنین در مجالس المستنصریه که مجموعه‌ای از تقریرات ملیجی، یکی از قاضی القضاتهای [illegible] ـستنصر، است وجود دارد.[۱۶۰] بنابر آنچه در این کتاب آمده است سلاله‌ها[illegible] ـیگری ادامه خواهد یافت تا فرا رسیدن قائم القیامه

که حجت او هفتمین امام متصل به دور او خواهد بود، و خود قائم امام هشتم در میان امامان آن دور و هفتمین ناطق است.[۱۶۱] امّا ملیجی از افزودن این سخن باز نمی‌ماند که امام زمان او، مستنصر، در حقیقت هشتمین امام و هشتمین از بین خلفاست؛ یعنی اینکه تواند بود که وی به انجام رساننده و تحقق بخشندهٔ وظایف قائم باشد؛ اگر زمان ظهور وی فرا رسیده باشد.[۱۶۲] با وجود این، این مؤلف فاطمی با تأویل باطنی خاصی از قیامت می‌کوشد تا بیان کند که افکار او دربارهٔ قائم، که ممکن است ظهورش قریب‌الوقوع باشد، به هیچ وجه انکار روز رستاخیز در آینده‌ای بسیار دور نیست.[۱۶۳]

نظریات مشابهی، که منعکس سازندهٔ تأثیر عقاید جعفر بن منصورالیمن و دیگر مؤلفان قدیم فاطمی است، در کتاب وجه دین ناصرخسرو، که یکی از شاهکارهای تأویل باطنی و هنوز هم یکی از کتب اساسی اسماعیلیان منطقهٔ جیحون علیاست، وجود دارد. ناصر خسرو نیز از تداوم امامت سخن می‌گوید،[۱۶۴] و پیوسته از مفهوم هفت امام[۱۶۵] یا هفت امام بعد از حضرت محمّد [ص] یاد می‌کند[۱۶۶] بی‌آنکه توضیح بیشتری دهد. امّا این نکته را مشخص می‌سازد که هفتمین امام، قائم یا قائم القیامه خواهد بود که مرتبت قیامت دارد.[۱۶۷] به عقیدهٔ ناصر خسرو حضرت محمّد [ص] را که ششمین ناطق بعد از آدم [ع]، نوح [ع]، ابراهیم [ع]، موسی [ع]، و عیسی [ع] است،[۱۶۸] شش امام در پی خواهد آمد که تکمیل آنها به ظهور قائم بسته است که هفتمین امام این سلسله و هفتمین ناطق خواهد بود؛ و وی به جای آنکه شریعت جدیدی بیاورد، به هدایت الاهی بر بشریت دلوری خواهد کرد. گذشته از این، ناصرخسرو میان دورِ مهین، که اشاره است به دور هفت ناطق، و دور کهین، که مقارن با بخش اخیر دور مهین است و اشارت به دور حضرت محمّد [ص] و پس از آن دارد،[۱۶۹] فرقی می‌گذارد. به گفتهٔ او[۱۷۰] دوری که ما اکنون خود را در آن می‌یابیم از دو بخش تشکیل شده است: یکی دور امامان و دیگر دور خلقان[۱۷۱] که دور قیامت است. این دو بخش هر دو به اصلهای روحانی باز می‌گردد. بدون تردید، نظریهٔ ناصرخسرو دربارهٔ اینکه ظهور قائم، یعنی هفتمین امام و صاحب دور آخرالزمان، امری متعلق به آینده است، مبین آنچه است که می‌توان آن را عقیدهٔ رسمی فاطمیان روزگار او دانست.[۱۷۲] امّا وی پیش‌بینی خاصی دربارهٔ ظهور قائم اظهار نمی‌کند، و نیز چنین می‌نماید که اهمیت خاصی برای تعداد واقعی امامان یا سلاله‌های هفتگانهٔ آنها قائل نیست. در واقع، همچنانکه و. مادلونگ خاطر نشان ساخته است[۱۷۳]، شرح ناصرخسرو با زبان رمزی و استعاری غنی آن، با آنکه فاقد هرگونه اشاره به رویدادهای تاریخی و

نام ائمه است، برای آن نبود که بر واقعیت مادی، آنچنانکه او آن واقعیت را درک می‌کرد، اطلاق گردد. به عبارت دیگر، شرحی که در وجه دین آمده است باید شرحی نمادین تلقی شود. ناصرخسرو بسادگی و با استادی کامل شیوهٔ تأویل باطنی و کنایی خود را درباره نظام اندیشه‌ها، مفاهیم، عقاید، و روشهای تعبیر، که در آثار فاطمی دورهٔ پیشتر مطرح شده بود، به کار می‌برد؛ آثاری که تبعیدی درهٔ یمگان آنها را نشاندهندهٔ حقیقتی مقدس و از جنبهٔ آرمانی درست و معتبر تلقی می‌کرد.

پیروزی دعوت فاطمی در سرزمینهای شرقی اسلامی، بویژه در عراق و ایران، واکنش خصمانهٔ عباسیان سنی مذهب و سلجوقیان و نیز حکمرانان محلی بیشماری را تا منطقهٔ ماوراءالنهر برانگیخت. چند موردی از این واکنشها را ما قبلاً بیان داشتیم. در ۴۴۴ / ۱۰۵۲، یک سند ضدفاطمی دیگر تحت زعامت خلیفه عباسی، قائم، در بغداد انتشار یافت. این سند، که عده‌ای از فقها و علویان آن را امضا کرده بودند، باز به قصد بی‌اعتبار ساختن ادعاهای فاطمیان بر اینکه از نسل علی [ع] هستند تنظیم شده بود.[۱۷۴] بعدها، وقتی که کیش اسماعیلی بسرعت در ایران بسط می‌یافت، اسماعیلیان با دشمنی سترگ در شخص خواجه نظام‌الملک روبه‌رو شدند که حکمران واقعی سرزمینهای سلجوقی برای مدتی بیش از بیست سال، یعنی تا زمان قتلش در ۴۸۵ / ۱۰۹۲ به دست اسماعیلیان ایران، که در آن هنگام به وسیلهٔ حسن صباح رهبری می‌شدند، بود. نظام الملک بخش بلندی از کتاب سیاستنامه‌اش را وقف رد و افکار اسماعیلیان کرده است که منعکس سازندهٔ دلواپسی و اضطراب وی از افزایش اهمیت آنان در ایران است. در این میان، عباسیان به تشویق نویسندگان در نوشتن آثار جدلی بر ضد اسماعیلیه یا باطنیه، که اسمی شایعتر بود، ادامه می‌دادند. مشهورترین این گونه آثار آن است که ابوحامد محمّد غزالی (فد ۵۰۵ / ۱۱۱۱)، متکلم، فقیه، فیلسوف، و عارف معروف سنی مذهب، نوشته است. غزالی، که توجه نظام‌الملک را به خود جلب کرده بود، در ۴۸۴ / ۱۰۹۱، از طرف وی به مقام مدرس در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد، یکی از چندین مدرسه‌ای که به این نام به وسیلهٔ وزیر سلجوقی تأسیس شده بود، برگماشته شد. غزالی مدت چهار سال در این سمت باقی بود. این در بغداد و به توصیهٔ خلیفه جوان عباسی، مستظهر (۴۸۷ـ۵۱۲ / ۱۰۹۴ـ۱۱۱۸)، بود که غزالی رساله‌ای در ردّ باطنیه نوشت. این رساله، که به المستظهری شهرت یافته است، اندکی پیش از آنکه غزالی بغداد را، در اواخر سال ۴۸۸ / ۱۰۹۵، ترک گوید نوشته شده است.[۱۷۵] بعد از آن، غزالی چند اثر کوتاهتر نیز بر ضد اسماعیلیان نوشت.[۱۷۶] جالب

است یادآور شویم که ردیّه‌ای به نام دامغ الباطل بر رسالهٔ المستظهری غزالی بعدها در یمن به وسیلهٔ پنجمین داعی مستعلوی ـ طیبی، که در ۶۱۲ / ۱۲۱۵ وفات کرد، نوشته شد.[۱۷۷]

در این میان، دولت قرمطی بحرین، پس از دیدار ناصر خسرو از حساء در ۴۴۳ / ۱۰۵۱، بسرعت رو به زوال می‌رفت. باید به یاد آوریم که در هنگام دیدار ناصرخسرو آنجا هنوز به وسیلهٔ شورایی مرکب از شش تن از اخلاف ابوسعید اداره می‌شد که شش وزیر از ذریّهٔ ابن سنبر آنها را یاری می‌کردند. ناصرخسرو، همچنین، نوشته است که در احساء نماز جمعه و دیگر فرایض اسلامی ازقبیل روزه رعایت نمی‌شد، و بیشتر مسجدها بسته بود؛ هرچند یک بازرگان ایرانی در آنجا مسجدی ساخته بود.[۱۷۸] همهٔ اینها، به یک معنا، شاید حکایت از کوشش مجدد، بعد از شکست قضیهٔ مهدی ایرانی، برای استقرار نظمی جدید در بحرین می‌کند؛ هر چند قرمطیان آنجا تا روزگار ناصرخسرو، از قرار معلوم، هنوز معتقد بودند که در دور حضرت محمّد [ص] زندگی می‌کنند. مشکلاتی که آغازگر سقوط دولت قرمطی نشد در جزیرهٔ بزرگ اُوال (اکنون بحرین) پدید آمد. جزیرهٔ اُوال تا این زمان یکی از منابع مهم درآمد دولت بود، زیرا در آنجا از همهٔ کشتیهایی که می‌خواستند از طریق خلیج فارس بگذرند عوارض گمرکی دریافت می‌شد. در حوالی سال ۴۵۰ / ۱۰۵۸، ابوالبهول العوّام نامی از قبیله عبدالقیس به یاری برادرش، ابوالولید مسلم، هر دو سنی مذهب، علیه حکمران قرمطی اُوال شوریدند و درخواست کردند که در سراسر جزیره خطبه به نام قائم، خلیفه عباسی، خوانده شود. هنگامی که در حوالی سال ۴۵۹ / ۱۰۶۶ ـ ۱۰۶۷ شورشیان یک ناوگان قرمطی را که به تعقیب آنها فرستاده شده بود شکست دادند، جزیرهٔ اوال برای همیشه از دست قرمطیان بیرون رفت. اندکی بعد، قطیف را نیز یک شورشگر محلّی دیگر، به نام یحیی بن عباس، که از قیام اوال استفاده کرده در پی تثبیت ادعاهای خویش بود، از قرمطیان گرفت. یحیی بن عباس بعداً اوال را نیز از ابوالبهول ستاند. مهمتر از همهٔ اینها آن بود که قرمطیان اینک مورد تهدید عبدالله بن علی العیونی، از رؤسای قدرتمند محلی از خاندان بنومرّه بن عامر از قبیله عبدالقیس، قرار گرفته بودند که در ایالت احساء اقامت داشت. وی در ۴۶۲ / ۱۰۶۹ ـ ۱۰۷۰ علیه آنها قیام کرد و قرمطیان را شکست داد، و شهر احساء را مدتِ هفت سال در محاصره گرفت. در این میان، عبدالله با بغداد برای دریافت کمکهای نظامی از عباسیان و سلجوقیان وارد مذاکره شد، و موفق به کسب کمک گردید. آنگاه به کمک نیرویی از سواران ترکمن، که از عراق به یاری او فرستاده شده بود، توانست احساء را در ۴۶۹ / ۱۰۷۶ فتح کند. عبدالله

العیونی به صورت قطعی قرمطیان و قبایل متحد آنها، بخصوص بنوعامر بن ربیعه از قبیلهٔ عُقَل، را در ۴۷۰ / ۱۰۷۷ شکست داد، و مهر اختتام بر دولت قرمطی بحرین زد و سلسلهٔ جدید محلی عُیونیه را در شرق عربستان تأسیس کرد.[۱۷۹] عبدالله، که با سلجوقیان دچار مشکلاتی شده بود، اندکی پیشتر به اطاعت مستنصر، خلیفهٔ فاطمی، درآمده بود. مستنصر، از قرار معلوم، حکمران عیونی را در ربیع‌الثانی ۴۶۹ / نوامبر ۱۰۷۶ تحت حمایت صلیحیون یمن قرار داده بود.[۱۸۰] تا این زمان، باقیماندهٔ جوامع قرمطی در نقاط دیگر، شامل اسماعیلیان مخالف که هنوز انتظار بازگشت محمّدبن اسماعیل را داشتند، کم و بیش به جانبداری از اسماعیلیهٔ فاطمی جلب شده بودند.

اکنون باز می‌گردیم به صحنهٔ داخلی مصر دوران فاطمیان. اگر به یاد داشته باشیم بدرالجمالی توانسته بود در دوران وزارت طولانی خود، که تقریباً بیست سالی به طول کشید، نظم و ترتیبی در امور اداری و مالی مملکت برقرار سازد. در نتیجه، خلافت فاطمی را بدر نجات داد، و او صاحب واقعی مملکت در طی بیست سال پایانی حکومت مستنصر شد. امیرالجیوش بدرالجمالی، که به نام بدرالمستنصری نیز معروف بود، در سن کهولت در ربیع‌الاول ۴۸۷ / مارس ـ آوریل ۱۰۹۴ وفات یافت. امّا پیش از مرگ ترتیبی داد که پسرش، افضل، جانشین او شود. نظامیان مراقبت کامل داشتند که خلیفهٔ فاطمی به موقع خود به میل بدر و طَبق آرزوی او عمل کند. چند ماهی بعد، در ذوالحجهٔ ۴۸۷ / دسامبر ۱۰۹۴، ابوتمام معدّ المستنصر بالله، هشتمین خلیفه فاطمی و هجدهمین امام اسماعیلی فاطمی، پس از حدود شصت سال خلافت که در طی آن خلافت فاطمی به سراشیبی زوال روی گذاشته بود در قاهره درگذشت. مرگ مستنصر همچنین اعلام کنندهٔ پایان دورهٔ کلاسیک خلافت فاطمی بود. چنانکه خواهیم دید، مشاجره بر سر جانشینی مستنصر که بزرگترین بحران داخلی سلسلهٔ فاطمی بود و برگرد ادعاهای پسران مستنصر، نزار و مستعلی، می‌چرخید، سبب شد که اسماعیلیهٔ فاطمی دستخوش افتراقی عظیم شود. این افتراق که در نتیجهٔ آن اسماعیلیهٔ فاطمی به دو جناح رقیب و متخاصم، یعنی مستعلویّه یا مستعلیّه و نزاریّه، تقسیم شد، چنانکه گذشت زمان به اثبات رسانید، نتایج و عواقب پایدار و جدی برای سیر آیندهٔ نهضت اسماعیلی داشت.

در باقیماندهٔ این فصل، ما بعضی از مسائل مربوط به تشکیلات مملکتی و دعوت اسماعیلی را دردورهٔ فاطمیان و نیز بعضی از جنبه‌های تعالیمی را، که اسماعیلیان فاطمی مطرح ساختند، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. در خلافت فاطمی، بخصوص تا زمان

مستنصر، هر خلیفه که در عین حال امام اسماعیلیان فاطمی نیز بود، از طریق نصّ خلیفه و امام پیشین انتخاب می‌شد. این انتخاب از طریق نصّ، چنانکه گفتیم، می‌توانست در ملأ انجام شود یا تنها معدودی از اشخاص معتمد، تا آن زمان که لازم آید، بر آن آگاه باشند. گذشته از این، جانشینی خلیفه و امام فاطمی به طور معمول مشروط به قاعدهٔ ارشدیت بود. امّا از دورهٔ حاکم عموماً خلیفه فاطمی در هنگام نشستن به مسند خلافت صغیر بود، از این رو اغلب نایب الحکومه یا وزیری زمام واقعی قدرت را در مملکت در دست داشت. از سال ۴۶۶ / ۱۰۷۴، هنگامی که بدرالجمالی به مصر رسید و به صورت وزیری که همهٔ قدرتها در دستش بود بیرون آمد، اقتدار خلیفه و امام بشدت کاهش پذیرفت، و در واقع حکمرانان فاطمی بازیچه و عروسک خیمه شب‌بازی شدند در دست وزیرانشان که از این زمان به بعد اربابان واقعی دولت فاطمی بودند.

در حقیقت، نهاد وزارت در سراسر تاریخ سلسلهٔ فاطمی اهمیت روزافزونی یافت.[۱۸۱] خلفا و امامان فاطمی، در مرحلهٔ اول تاریخشان در شمال افریقا، هم رئیس دولت بودند و هم فرماندهٔ کل سپاه، و با چنین اقتداری همهٔ امور مملکت را شخصاً اداره و رتق و فتق می‌کردند و، مانند دیگر حکمرانان خود فرمان مسلمان آن زمان، شخصاً تصمیمات مهم را می‌گرفتند. خلفای اولیّهٔ فاطمی با عده‌ای از اشخاص مورد اعتماد مشورت می‌کردند، و دست کم از زمان خلافت قائم چند تن از بزرگان دولت فاطمی، مانند جوذر، بتدریج عهده‌دار برخی از وظایف یک وزیر شدند. امّا تا زمانی که فاطمیان از افریقیه فرمان می‌راندند، عملاً عنوان وزیر به هیچ یک از عمال و بزرگان عالی رتبه داده نشده بود. ابن کلس، سازماندهندهٔ امور اداری و مالی دو خلیفهٔ نخست فاطمی در مصر، اولین کسی بود که در دورهٔ عزیز چنین عنوانی دریافت کرد. تا زمان بدرالجمالی وزرای فاطمی، خواه حامل یکی از صور مختلف عنوان وزیر بودند خواه عنوان واسطه که چندان ادعاآمیز نبود داشتند، تنها عوامل عالی رتبه‌ای محسوب می‌شدند که مجری اوامر خلیفه بودند. آنها میانجی و رابط بودند و هیچ گونه اقتداری از خود نداشتند، و برابر آن چیزی بودند که فقیه و نظریه‌پرداز سنی، ماوردی (فد ۴۵۰ / ۱۰۵۸)، وزیر التنفیذ، یعنی وزیری که فقط قدرت اجرایی دارد، نامیده است. چون وزیرانی از این دست عموماً از میان عمال اداری و غیرنظامی یا به اصطلاح از میان ارباب قلم انتخاب می‌شدند، در نتیجه، آنها را وزیر قلم می‌نامیدند. از زمان بدرالجمالی به بعد، وزیر دولت فاطمی از جانب مخدوم خود صاحب همهٔ قدرتها می‌شد، و به اصطلاح ماوردی وزیر التفویض بود؛ یعنی وزیری که

همهٔ قدرتها بدو تفویض و داده شده بود.[۱۸۲] چون وزیر نوع اخیر که با استقلال رفتار می‌کرد معمولاً منصب سپاهی داشت، او را وزیر القلم و السیف یا، به صورت ساده‌تر، وزیر السیف می‌نامیدند. وی نه تنها فرماندهٔ کل سپاه، یعنی امیرالجیوش، و رئیس واقعی دستگاه اداری مملکت بود، بلکه بیشتر وقتها رئیس سازمان و حدود دینی هم بود. یکی از وجوه ممتاز نهاد وزارت در دورهٔ فاطمیان، که شاغلان آن اغلب تغییر می‌کردند، آن بود که چند تن از وزیران مسیحیانی بودند که خدمت فرمانروایانی را می‌کردند که خویشتن را پیشوایان راستین مسلمانان در سراسر جهان اسلام می‌دانستند. در دوره‌های متأخر خلافت فاطمی این منصب را اغلب مسیحیان دیگری داشتند، که از آن جمله بویژه باید از سردار ارمنی، بهرام (فت ۵۳۵ / ۱۱۴۰)، نام برد که در سالهای ۵۲۹ـ ۵۳۱ / ۱۱۳۵ ـ ۱۱۳۷ وزیر السیف بود، و علاوه بر آن لقب سیف الاسلام داشت.[۱۸۳]

تشکیلات دولت فاطمی در مرحلهٔ شمالِ افریقایِ آن، با آنکه مهدی و سه جانشین وی مراسم و تشریفات در آن پدید آوردند، ساده باقی ماند.[۱۸۴] در این دوره که خلیفه، خود، همهٔ مسئولیتهای عمده و بزرگ را بر عهده داشت، دستگاه اداری که فوق‌العاده متمرکز بود و الخدمة نامیده می‌شد معمولاً در دارالملک یا قصر خلیفه فاطمی در افریقیه قرار داشت، و تنها به چند دیوان برای انجام امور اداری، مالی، و نظامی نیازمند بود. امّا از همان آغازِ مرحلهٔ مصر در خلافت فاطمی، تشکیلات اداری و مالی، که جوهر و ابن کلس با کمک عُسلوج بن حسن پدید آوردند، اساس یک نظام پیچیده از نهادها و مؤسسات مختلف را بنیانگذاری کرد.[۱۸۵] این مؤسسات، که بیشترشان از آنچه عباسیان داشتند اخذ و اقتباس شده بود، تدریجاً پیچیده‌تر شد و گاه حتی مورد تجدید و اصلاح قرار گرفت. نظام اداری فاطمیان در مصر همچنان شدیداً متمرکز باقی ماند و خلیفه یا وزیرش در رأس آن قرار داشتند، و نهادهای دولتی در ایالتها تحت مراقبت شدید مراجع مرکزی در قاهره بودند. دستگاه مرکزی اداری فاطمیان، مانند عباسیان، ازطریق نظام دیوانی عمل می‌کرد، و گاهی دیوانهای مختلف در مقر خلیفه یا وزیرش قرار داشت. ظاهراً نخستین سازمان مرکزی در مصر دورهٔ فاطمی، که تمام دستگاه حکومتی، از قرار معلوم، در آن تمرکز یافته بوده و در زمانی نامعلوم به بخشهای متعددی تقسیم شده، دیوان المجالس بوده است. قلقشندی و مقریزی سه دیوان عمده‌ای را که دستگاه مرکزی اداری فاطمیان ازطریق آنها می‌چرخیده است مورد بحث قرار داده‌اند. این دیوانها که به نوبهٔ خود به چند اداره تقسیم می‌شدند که آنها نیز دیوان نامیده می‌شدند عبارت بودند از: دیوان الانشاء یا

دیوان الرسائل که کارش صدور و انجام کارهای مربوط به انواع مختلف اسناد دولتی و رسمی، از جمله فرمانها و منشورهای خلفا و نامه‌ها، بود؛ دیوان الجیش و الرواتب که امور سپاهیان و حقوق و رواتب آنها را انجام می‌داد؛ و بالاخره دیوان الاموال که امور مالی را بر عهده داشت. مأموران و عمال دولت فاطمی، اعم از غیرسپاهی یا ارباب قلم و سپاهی یا ارباب سیوف، در همهٔ سازمانهای اداری، مالی، لشکری، قضایی، و دینی بر طبق سلسله مراتب دقیقی سازمان یافته بودند که تفاوت مقام، علائم اداری، حق الزحمه، و جایگاه آنها را در مراسم و تشریفات رسمی مشخص می‌ساخت.

فعالیتهای دعوت به نام امامان فاطمی با تأسیس سلسلهٔ فاطمی در شمال افریقا متوقف نشد. فعالیت مبلغان فاطمی، برخلاف عباسیان، پس از پیروزیشان ادامه یافت و بخصوص بعد از انتقال پایگاه فاطمیان به مصر، حتی سازمان یافته‌تر و گسترده‌تر شد. و این، از قرار معلوم، به خاطر آن بود که فاطمیان هرگز امید خود را برای استقرار حکومتشان بر سراسر جهان اسلام از دست ندادند. درنتیجه، دعوت فاطمی مصرانه می‌کوشید تا همهٔ مسلمانان را در هر کجا متقاعد سازد که امام اسماعیلی فاطمی، مؤید من عندالله و صاحب علم خاص و دانا بر تأویل باطنی احکام دین، تنها پیشوای محق و راستین عالم بشریت است؛ و دیگر سلسله‌ها، از جمله سلسله‌های شیعی که نسبشان به علی بن ابیطالب [ع] می‌رسید، غاصب هستند. این امر همچنین روشن می‌سازد که چرا اسماعیلیان فاطمی به تبلیغات خود الدعوة الهادیة می‌گفتند، یعنی دعوت راهنمایی کنندهٔ خلایق به سوی امام فاطمی. به هر حال، کیش اسماعیلی فاطمی اکنون دین رسمی مملکت شده بود، و معتقداتش در اطراف و اکناف قلمرو فاطمی آزادانه تعلیم و تبلیغ می‌شد. در همان حال، دعوت به صورت مخفی و پنهان در مناطق بیرون از قلمرو فاطمیان، به عنوان ادامهٔ مستقیم دعوت اسماعیلی نیمهٔ دوم قرن سوم / نهم، حفظ شده بود. فاطمیان تا زمان مستنصر به طور روزافزون توانسته بودند که وفاداری دینی بسیاری از جوامع اسماعیلی محلی را در بسیاری از مناطق بیرون از مرزهای امپراتوریشان به دست آورند؛ اگر چه مذهب اسماعیلی هرگز، حتی در محدودهٔ قلمرو خود فاطمیان، دین اکثریت نشد.

سازمان و تحوّل دعوت فاطمی و نیز دامنهٔ وظایف مختلف مراتب (حدود) بالقوه یا بالفعل داخل تشکیلات آن از جملهٔ وجوه مبهم نهضت اسماعیلیه فاطمی است.[۱۸۶] اطلاعات ما بخصوص دربارهٔ ماهیت سازمان دعوت در مناطق غیرفاطمی، مناطقی که

ترس از اذیت و آزار داعیان را بر آن می‌داشت که در نهایت پوشیدگی و اختفا به فعالیت پردازند، بسیار اندک است. ادبیات اسماعیلی آن دوره نیز در این زمینه‌ها خاموشی اختیار کرده‌اند. در نقاطی که فاطمیان حکومت داشتند، کیش اسماعیلی با برخورداری از حمایت دولت مذهب رسمی شد و معتقداتِ شرعی و فقهی آن آزادانه به وسیلهٔ دستگاه قضایی اعمال می‌شد. درنتیجه، قاضی القضات، که در رأس قوّهٔ قضایی قرار داشت، معمولاً از میان اسماعیلیان برگزیده می‌شد. جالب است یادآور شویم که قاضی القضات فاطمی اغلب رئیس اداری سازمان دعوت نیز بود، و به این ترتیب همزمان منصب داعی الدعاتی هم داشت. دست کم در مصر تبلیغات عقیدتی به هدفِ افزایش تعداد گروندگان اسماعیلی آشکارا انجام می‌شد، و با آموزش و تعلیم علوم مختلف اسماعیلی همراه بود. این تعالیم یا مجالس در قاهره عمدتاً به وسیلهٔ متکلمان و فقیهان اسماعیلی صورت می‌گرفت و برای اسماعیلیان پایتخت فاطمیان و نواحی اطراف آن فرصتی فراهم می‌ساخت که خویشتن را به عنوان یک جامعه تأیید کنند. مقریزی به نقل از مسبّحی و ابن طُوَیْر نکات ارزشمندی از این مجالس و از حوادثی که بر اثر ازدحام جمعیت برای حضور در آنها رخ می‌داده است حکایت می‌کند.[۱۸۷] در ۳۶۵ / ۹۷۵، علی بن نعمان در الازهر برای جمعیت کثیری از روی یک متن فقهی، که پدرش قاضی نعمان تألیف کرده بود، تدریس می‌کرد.[۱۸۸] ابن کلس وزیر هر هفته در اقامتگاه خود دربارهٔ فقه اسماعیلی درس می‌گفت، و از کتابی که خود نوشته بود استفاده می‌کرد. در ۳۸۵ / ۹۹۵، محمّد بن نعمان، برادر علی بن نعمان، برای جمعیت کثیری که در قصر فاطمیان گرد می‌آمدند، مطابق رسمی که پدرش در مغرب نهاده بود و او و برادرش این رسم را در مصر حفظ کرده بودند، دربارهٔ علوم اهل بیت سخنرانی می‌کرد. در ۳۹۴ / ۱۰۰۴، عبدالعزیز بن محمّد بن نعمان، پس از رسیدن به مقام قاضی القضاتی و در قصر و در الازهر، بویژه بر مبنای رسالات پدر بزرگش، مجلس می‌گفت.[۱۸۹] گذشته از این جلسات عمومی، که عمدتاً مربوط به احکام و حقوق می‌شد، جلساتی از انواع دیگر نیز در قاهره تشکیل می‌شد. از آن جمله است مجالس دعوت که تشکیلاتی مفصلتر و پیچیده‌تر داشت و برای مقاصد دعوت و استفادهٔ انحصاری اسماعیلیان ترتیب داده می‌شد.

مجالس الدعوة، که از زمان حاکم شروع شد و به زعامت داعی الدعات تشکیل می‌گردید، بر مبنای مجالس یا درسهای منظمی در موضوعات مختلف ترتیب یافته بود. با گذشت زمان، این درسها جمع‌آوری و با تقسیم‌بندی صوری به شکل مجالس به کتابت

سپرده شد. مجالسی که دربارهٔ عقاید اسماعیلی بود، چون بخصوص در آن مجالس دربارهٔ کلام و حکمت الاهی بحث می‌شد، به اسم مجالس الحکمة معروف شدند. تا پایان قرن چهارم / دهم جلسات منظمی برای قرائت مجالس به وسیلهٔ داعی الدعات در دارالحکمه و جاهای دیگر تشکیل می‌شد، و از آنها تا آن زمان چندین مجموعه فراهم آمده بود. مجالس که معمولاً به وسیلهٔ داعی الدعات یا برای او نوشته می‌شد، در مجموعهٔ مجالس المؤیّد الشیرازی به اوج خود رسید. از مجالس مؤیّدی بعضی در اصل از سال ۴۴۱ / ۱۰۴۹ به بعد در مجالس الحکمه به وسیلهٔ قاضی القضات و داعی الدعات یازوری، که در ۴۴۲ هجری وزیر مستنصر نیز شد، تقریر شده بود. جلسات مردان جدا و در ایوان الکبیر قصر تشکیل می‌شد، و جلسات زنان در اتاقهای دیگر قصر یا در الازهر برپا می‌گشت. این مجالس بر حسب درجهٔ دانش و معلومات گروندگان اسماعیلی ترتیب می‌یافت. کمکهای پولی ثابت افراد اسماعیلی که نجوا خوانده می‌شد در طی مجالس الحکمه جمع‌آوری می‌شد، و فهرست کمک کنندگان را کاتب الدعوه که از سوی داعی الدعات منصوب می‌شد منظم می‌کرد. بنا بر آنچه مقریزی نوشته است، اسماعیلیان توانگر داوطلبانه مبالغ معتنابهی اهدا می‌کردند که بیشتر و بالاتر از حدی بود که همهٔ اسماعیلیان لازم بود بپردازند. از جلسات مجالس الحکمه، داعی الدعات برای گرفتن عهد از اسماعیلیان نوکیش نیز استفاده می‌کرد. انواع دیگر جلسات که به روی غیر اسماعیلیان هم گشوده بود برای مأموران عالی رتبه، کارمندان قصر، و مردم عادی طرح شده بود.

از قرار معلوم داعی الدعات مسئول نصب داعیان شهرستانها و ایالات در قلمرو حکومت فاطمیان بود. این داعیان، که بمثابهٔ نواب داعی الدعات و نمایندگان الدعوة الهادیة بودند، در چند تا از شهرهای مصر و نیز در چند شهر اصلی در ایالات فاطمی همچون دمشق، صور، عکا، رمله، و عسقلان استقرار داشتند. داعیان فاطمی در برخی از نواحی روستایی شام نیز، مخصوصاً در جبل السّماق، در جنوب غربی حلب، فعالیّت می‌کردند.[۱۹۰] به نظر می‌آید که داعی الدعات در گزینش داعیان سرزمینهای غیر فاطمی نیز نقش اساسی داشته است. بیش از این چیزی دربارهٔ وظایف داعی الدعات که مقرّش در قاهره بود و در مراسم و تشریفات رسمی فاطمی مرتبه‌ای بعد از قاضی القضات داشت ـ البته اگر هر دو منصب از آن یک نفر نبود ـ دانسته نیست.[۱۹۱] حتی عنوان داعی الدعات، که در منابع غیراسماعیلی مکرر به کار رفته است، در متون اسماعیلی بندرت یافت می‌شود. در آن منابع اسماعیلی فاطمی که از مراتب مختلف دعوت سخن رفته است، واژهٔ باب

(گاهی باب الابواب) برای رئیس اجرایی تشکیلات دعوت، که شخصیتی بلافاصله بعد از امام بود، به کار رفته است. به این ترتیب، در اصطلاح‌شناسی دینی اسماعیلیان مرتبهٔ باب دقیقاً معادل اصطلاح رسمی داعی الدعات استعمال شده است. به عنوان مثال، داعی ادریس و بسیاری دیگر از نویسندگان اسماعیلی المؤیّد الشیرازی را باب مستنصر خوانده‌اند،[۱۹۲] و حال آنکه مورخان اهل سنت از وی به عنوان داعی الدعات نام می‌برند.[۱۹۳] حمیدالدین کرمانی اشارات مختلفی به مقام و اهمیت باب و نزدیکی و قرب منزلت وی به امام دارد.[۱۹۴] دیگر مَنابع اسماعیلی نیز تأکید می‌ورزند که در مصر دورهٔ فاطمی باب اولین شخصی بود که تعلیمات امام را دریافت می‌داشت، و از این جهت سخنگوی امام محسوب می‌شد. نوشته‌های اسماعیلی، بی‌آنکه وارد جزئیات شوند، این تأثیر را به آدمی منتقل می‌سازند که باب، که طبیعتاً می‌بایست یکی از بزرگان دیندار و متقی و صاحب صلاحیت اسماعیلی بوده باشد، مسئول ادارهٔ کل و نیز تنظیم برخی از سیاستهای دعوت بوده است؛ وی در انجام وظایف خود دقیقاً زیر نظر مستقیم امام عمل می‌کرد و عده‌ای از داعیان تابع او را یاری می‌کردند.

مؤلفان اسماعیلی اشارات اتفاقی و متغایری به ساختِ تشکیلاتی ظاهراً پیچیدهٔ دعوت، که حدود دین یا مراتب دعوت خوانده می‌شد کرده‌اند. با آنکه از سازمان دعوت در روزگار فاطمیان به‌تفصیل چیزی در دسترس نیست، امّا یقین است که این سازمان در طی زمان تحوّل پذیرفته و در دورهٔ خلافت حاکم به شکل قطعی خود رسیده است؛ درحالی که سلسله مراتب دعوت عاقبت در روزگاری که المؤیّد الشیرازی داعی الدعات بود صورت ثابت پذیرفت. در همان حال، اصطلاحات اسماعیلی دربارهٔ دعوت نیز تحوّل و فراگشتی از آنِ خود داشته است. در طی دورهٔ اولیّهٔ دعوت فاطمی، مؤلفان اسماعیلی ایران و یمن، مانند ابوحاتم الرازی و جعفر بن منصور الیمن، نامهای مختلفی برای مقامات دعوت به کار می‌بردند. امّا بعضی از این نامها پیش از فرا رسیدن دورهٔ مستنصر از مدار استعمال خارج شد. این نیز اهمیت دارد که بگوییم حدود و مراتب قابل ردگیری در متون فاطمی گویا بازبُرد به یک وضعیت تصوری و آرمانی، یعنی زمانی که امام اسماعیلی بر تمامی جهان فرمانروایی می‌کند، می‌داشته است، نه به حدود عملاً موجود در یک زمان معیّن. به عبارت دیگر، یقین است که حدود و مراتب مختلف دعوت، که این منابع یاد کرده‌اند، همیشه به وسیلهٔ متصدیانی اشغال نشده بوده است، همچنانکه بعضی اصلاً و ابداً و در هیچ زمان متصدی نداشته است.

دعوت فاطمی، در هماهنگی با اهمیت خاصی که به اصل سلسله مراتب در اندیشهٔ اسماعیلی فاطمی داده می‌شد، بر مبنای سلسله مراتب سازمان یافته بود. در حقیقت، میان سلسله مراتب زمینی دعوت فاطمی، که بالاترین مراتب آن ناطق، وصی (یا اساس)، و امام بود، با سلسله مراتب آسمانی یا جهانشناختی، که در اندیشهٔ فاطمی پرورانده شده بود، مطابقت نزدیک وجود داشت. دربارهٔ مراتب یا حدود دعوت پس از مراتب امام و باب روایات ناقص و متغایری وجود دارد. همهٔ نویسندگان اسماعیلی متفق‌القولند که جهان، ظاهراً بخش غیرفاطمی آن، برای مقاصد امر دعوت به دوازده جزیره (جمعش جزایر) تقسیم شده بود؛ هر جزیره منطقهٔ جداگانه و تا حدی مستقل را برای تنفیذ امر دعوت مشخص می‌ساخت. تحقیقات این کتاب برای یافتن فهرست این دوازده منطقهٔ دعوت، که به عنوان جزایر الارض از آنها یاد شده است، ما را تنها به یک منبع فاطمی هدایت کرد؛ و آن اثری است باطنی از قاضی نعمان که در قرن چهارم / دهم نوشته شده است. بنا بر شرحی که در این کتاب آمده،[۱۹۵] این دوازده جزیره در زمان مؤلف عبارت بوده است از: عرب، روم، صقالبه، نوبه، خزر، هند، سند، زنج، حبش، صین (چین)، دیلم (که احتمالاً برای ایران به کار رفته است)، و بربر. این مناطق ظاهراً بر مبنای ترکیبی از ملاحظات جغرافیایی، نژادی، و زبانی تعیین شده بود. همین فهرست با یک اختلاف، یعنی آمدن ترک به جای نوبه، و ظاهراً مقتبس از کتاب قاضی نعمان یا مأخذ دیگری متعلق به همان زمان در کتابی که در قرن ششم / دوازدهم به وسیلهٔ مؤلف اسماعیلی یمنی، علی بن حسین قریشی (فد۵۵۴ / ۱۱۵۹)، نوشته شده آمده است.[۱۹۶] در خور یادآوری است که خراسان، که ناصر خسرو در نیمهٔ دوم قرن پنجم / یازدهم مدعی بود حجت جزیرهٔ خراسان است، در فهرست قاضی نعمان به عنوان یکی از جزایر ذکر نشده است. امّا ابن حوقل، معاصر دانشمند و با اطلاع قاضی نعمان که احتمال دارد اسماعیلی هم بوده باشد و شخصاً شرق ایران و ماوراءالنهر را در حوالی سال ۳۵۸ / ۹۶۹ سیاحت کرده است، از خراسان به عنوان یک جزیرهٔ دعوت فاطمی (دعوت اهل المغرب) یاد می‌کند، و علاوه بر آن می‌افزاید که بلوچ‌های اسماعیلی مشرق ایران متعلق بدان جزیره‌اند.[۱۹۷] نیز امکان دارد که خراسان جزءِ جزیرهٔ هند محسوب شده باشد. هر جزیره زیر نظر یک مبلغ عالی مرتبه، که حجت خوانده می‌شد، قرار داده شده بود. نویسندگان اسماعیلی دورهٔ اول فاطمی حجت را نقیب، لاحق، و ید نیز نامیده‌اند. حجّت، داعی عمدهٔ منطقه زیر حکم خود و بالاترین نمایندهٔ دعوت اسماعیلی در آنجا بود. در میان دوازده حجتی که در خدمت امام بودند، چهار تا

مقام خاصی داشتند؛ همچنانکه در میان دوازده ماه سال چهار ماه مقدس و عزیزند.[۱۹۸]

بعد از باب و حجّتهای دوازده‌گانه، در سلسله مراتب دعوت، نوبت به عده‌ای از داعیان می‌رسید که در مراتب مختلف در هر یک از جزایر به فعالیت اشتغال داشتند.[۱۹۹] مآخذ ما سه طبقهٔ متمایز در میان این داعیان باز می‌شناسند که به ترتیب سیر نزولی اهمیتشان عبارتند از: داعی البلاغ، داعی مطلق، و داعی محدود (یا داعی محصور). روشن نیست که وظایف خاص این داعیان چه بوده است، جز آنکه می‌دانیم که داعی محدود ظاهراً دستیار اصلی داعی مطلق، که در غیاب حجّت و داعی البلاغ عامل اصلی امر دعوت بوده و با اقتدار و اختیار مطلق عمل می‌کرده، بوده است. و داعی‌البلاغ گویا نقش رابط میان پایگاه مرکزی دعوت در پایتخت فاطمیان و پایگاههای محلی یک جزیره را بر عهده داشته است. بالاخره، مرتبهٔ معاون داعی نیز وجود داشته که عنوانش مأذون بوده است. دست کم دو طبقه در این حدّ در سلسله مراتب دعوت ذکر شده است، یعنی المأذون المطلق که گاهی فقط بسادگی مأذون خوانده می‌شده، و المأذون المحدود (یا المحصور) که سرانجام مکاسر نامیده می‌شده است. مأذون مطلق که بالاخره اغلب داعی می‌شد، اجازه داشت که از نوکیشان سوگند عهد یا میثاق بگیرد و قواعد مختلف دعوت را برای گرویدگان توضیح دهد. مکاسر، که قدرت کمتری داشت، عمدتاً مسئول جلب افراد برای درآمدن به کیش اسماعیلی بود. در قاعده و ته دعوت، امّا نه به عنوان حدّی در سلسله مراتب آن، گرویدگان معمولی بودند که مستجیب خوانده می‌شدند. گاهی اسماعیلیان عادی بر دو درجه تقسیم می‌شدند، یعنی مؤمن البلاغ یا، به طور ساده، مؤمن که اکثریت اعضاءِ گرویده به جامعهٔ اسماعیلی بودند و مستجیب که نوکیش یا نامزدانِ تشرف به آیین اسماعیلی بودند. به هر حال اعضای گرویدهٔ جامعه اسماعیلی اکنون جزءِ اهل الدعوه محسوب می‌شدند و، در قیاس با مسلمانان غیراسماعیلی که عامه مسلمین خوانده می‌شدند، نمودار برگزیدگان بودند. این مراتب دعوت، که اگر از باب بشمریم تا به مکاسر هفت مرتبه می‌شود، همراه با شرح وظایفشان و حدود علوی مطابق با آنها، بتمامی، به وسیلهٔ داعی کرمانی، کسی که اندیشه‌های مختلف و متغایر پیشینیان خود را تحت ضابطه و نظم درآورد، برشمرده شده است.[۲۰۰] جدول کرمانی از مراتب دعوت، که مفصلترین و پرداخته‌ترین جدول نوع خود است، دست کم به طور نظری دوام آورد، و بخصوص شالودهٔ سلسله مراتبی شد که بعدها دعوت طیّبی اختیار کرد.[۲۰۱]

کلمهٔ داعی، به معنای «کسی که فرا می‌خواند و دعوت می‌کند»، به وسیلهٔ گروههای

مختلف مسلمان در اطلاق به مبلغان دینی ـ سیاسیشان به کار رفته است. معتزلیان اولیه آن را به کار می‌بردند، امّا دیری نگذشت که استعمالش خاص بعضی از گروههای شیعی شد. عباسیان در دعوت خود در خراسان این اصطلاح را اخذ کردند، و نیز زیدیّه و بعضی از شیعیان غالی، بویژه خطابیّه، آن را به کار بردند. اما این اصطلاح در ارتباط با اسماعیلیه وسیعترین کاربرد خود را به دست آورد؛ هر چند مؤلفان اسماعیلی ایران در آغاز دورهٔ فاطمی گاهی واژه‌های دیگری به جای داعی استعمال می‌کردند، از جمله جناح (جمعش اجنحه).[۲۰۲] با وجود عدم یکنواختی و یکدستی در تسمیه و وجود درجات مختلف داعیان در یک دورهٔ معیّن، اسماعیلیان از قدیم الایام داعی را به عنوان یک اصطلاح عام به کار گرفتند و آن را بر هر کس که نمایندهٔ مجاز و صاحب تأیید دعوتشان بود، بر هر مبلغی که عهده‌دار بسط کیش اسماعیلی و ترغیب مردمان به پیروی از امام اسماعیلیان یا مهدی و قائم منتظر اسماعیلیه بود، اطلاق می‌کردند. گذشته از این، در دورهٔ فاطمی، داعی عامل و مأمور غیررسمی دولت فاطمی بود که به طور سری و مخفیانه در سرزمینهای غیرفاطمی، آنجا که دعوت قصد داشت حکومت خلیفه و امام فاطمی را مستقر سازد، فعالیت می‌کرد.

به رغم اهمیت ممتازی که داعی در نزد اسماعیلیان داشته است، چنین می‌نماید که آنها خود تقریباً چیز مهمی دربارهٔ او و وظایفش ننوشته‌اند. قاضی نعمان که پرتألیف‌ترین نویسنده اسماعیلی است تنها فصل کوتاهی در یکی از کتابهایش، که دربارهٔ آداب و تشریفاتی که باید نسبت به امام مرعی داشت بود، به توصیف و تبیین خصائل یک داعی کمال مطلوب پرداخته است.[۲۰۳] بحث مفصلتر، هر چند کلیتر، دربارهٔ صفات و سجایای یک داعی فاطمی در کتابی که ظاهراً تنها رسالهٔ مستقل اسماعیلی دربارهٔ این موضوع بوده و در اواخر قرن چهارم / دهم به وسیلهٔ معاصر جوانتر قاضی نعمان، یعنی احمد بن ابراهیم نیسابوری، نوشته شده، آمده بوده است. این رساله مستقیماً برای ما باقی نمانده، امّا تقریباً به طور کامل در بعضی از آثار متأخر اسماعیلی اقتباس و آورده شده است.[۲۰۴] اسماعیلیان هیچ گاه هدفشان درآوردن مردم به طور دسته‌جمعی به کیش اسماعیلی نبود؛ قاضی نعمان تأکید می‌کرد که داعی باید همهٔ افرادی را که می‌خواهند به کیش اسماعیلی تشرف حاصل کنند شخصاً بشناسد. این فقیه دانشمند همچنین می‌گفت که داعی باید در رفتار و گفتار خود نمونه و سرمشق باشد، و در تأدیب اعضای خطاکار جامعهٔ خود درست و به موقع داوری کند. بنابر شرح مفصلتر نیسابوری داعی

می‌توانست فقط به اذن امام منصوب شود، و چون به جایی گسیل شد در آنجا می‌توانست مستقل از پایگاه مرکزی عمل کند و تنها راهنماییهای کلی را از امام و مراجع مرکزی دریافت می‌کرده است.

تحت چنین شرایطی، تنها آن نامزدهایی که والاترین سجایای تربیتی لازم را همراه با صفات اخلاقی و هوش خاص داشتند می‌توانستند داعی شوند. از داعی، علاوه بر داشتن استعداد و توانایی کافی در تدبیر امور، انتظار می‌رفت که با تعالیم ادیان غیر اسلامی و مذاهب و فرق اسلامی آشنایی داشته باشد، و همچنین زبان محلی و آداب و رسوم ایالتی را که محل مأموریت و فعالیت اوست بداند. چنانکه گفتیم، بسیاری از داعیان فاطمی، پیش از آنکه به مأموریت فرستاده شوند، تعلیمات عالی در مؤسسات و نهادهای اختصاصی قاهره و جاهای دیگر مانند دارالحکمه و الازهر می‌دیدند. اینکه داعیان فاطمی به مراحل عالی در علم و دانش می‌رسیده و بسیاری از آنها از جمله متفکران و علمای برجسته بوده‌اند، شاهدش این واقعیت است که ادبیات اسماعیلی حجیمی که از دوران فاطمی باقی مانده است عمدتاً توسط این داعیان، که در کلام و فلسفه و دیگر رشته‌های علوم متبحر بودند، نوشته شده است. داعی همچنین مسئول تعلیم و تربیت مأذونان و نظارت بر آموزش مستجیبان بود. نیسابوری همچنین خاطرنشان می‌سازد که اگر موردی پیش آید که داعی احساس کند نمی‌تواند وظایفش را، آن گونه که می‌بایست، انجام دهد، باید هیچ تردید نکند از اینکه امام را از حال خود باخبر سازد و از مقام خویش کناره گیرد. تصویری کلی که از این روایات کوتاه و نیز از شواهد موجود ناظر بر روابط فاطمیان با مراکز تبلیغاتیشان در ایالات، بویژه مراکز یمن و سند، به دست می‌آید، این است که داعیان ایالات پس از انتصاب معمولاً از استقلال زیادی در فعالیتهای خود برخوردار بوده‌اند. با وجود این، تماس و مکاتبات زیادی میان دعوت محلی در هر منطقه و سازمان مرکزی دعوت در پایتخت فاطمیان برقرار بوده است. و همین حالت میان حجّت و داعیان مرتبهٔ پایین‌تر در ایالات، از یک سو، و امام و باب (داعی الدعات) او، از سوی دیگر، وجود داشته است.

مانند بسیاری دیگر از وجوه دعوت تقریباً چیزی دربارهٔ روشهایی که داعیان فاطمی برای جلب آموزش گروندگان جدید به کار می‌برده‌اند در دست نیست. بدون تردید، با توجه به ادیان مختلفی که مردمان داشته‌اند و پیشینهٔ قومی و اجتماعی آنها، رویه‌های مختلفی به کار می‌رفته است. داعیان، چون فرداً فرد به مستجیبان خود

می‌پرداختند، هر مورد را با در نظر گرفتن موقعیت خاص آن فرد حل و فصل می‌کردند. امّا منابع سنی، که بیشتر اطلاعات و آگاهی خود را از روایات ضداسماعیلی ابن رزام و اخومحسن گرفته‌اند، هفت یا نه مرحله یا درجه برای ورود یک نفر به کیش اسماعیلی برشمرده‌اند.[۲۰۵] منابع ضدفاطمی دیگر از نوعی دیگر سلسله درجات یاد کرده، و برای هر مرحله از فرایند جدا ساختن گرونده از مذهب سابق خویش و راهنمایی کردن او به الحاد و بیدینی نام متفاوتی به کار برده‌اند.[۲۰۶] در ادبیات اسماعیلی هیچ مدرکی از وجود چنین نظام ثابت درجه‌بندی شده‌ای در دست نیست؛ هر چند قطعاً نوعی پیشرفت تدریجی برای تشرّف و تعلیم و تربیت گروندگان وجود داشته و از آن گریزی نبوده است. به عنوان مثال، نیسابوری حکایت می‌کند که از داعیان انتظار می‌رفته است مستجیبان را بتدریج و مرحله به مرحله تعلیم و تربیت کنند و در یک زمان میزان زیادی از تعالیم اسماعیلی را بر آنها منکشف نسازند تا موجب تشویش خاطر آنها نشوند. پیروی از اصل تدرّج، یعنی رفتن از علوم بسیط و ظاهری به علوم پیچیده‌تر و باطنی، در مورد تنظیم تقریرات و مجالس درس برای اسماعیلیان عادی و دوره‌های تعلیمی خود داعیان نیز در مؤسسات مختلف قاهره رعایت می‌شده است.

اسماعیلیان فاطمی چارچوب عقیدتی پایه‌ای را که اسماعیلیان اولیه پرداخته بودند حفظ کردند، امّا بتدریج بعضی از جنبه‌های آن را تغییر دادند. آنها بخصوص تمایز بنیادی میان جنبه‌های ظاهری و باطنی دین و نیز عقیدهٔ قدیم دوری بودن تاریخ را نگه داشتند، و حال آنکه در اندیشه جهانشناسی پیش از فاطمی تغییرات فاحش پدید آوردند. اما، برخلاف نظر اسماعیلیان قدیم که بیشتر مایل به تأکید نهادن بر اهمیت باطن بودند، فاطمیان اینک بر اهمیت همسان و برابرانهٔ ظاهر و باطن اصرار می‌ورزیدند. ظاهر و باطن هر دو را بعدهای مکمل دین می‌شمردند، و در نتیجه دعوت فاطمی موضعیِ مخالف گرایشهای اباحی حوزه‌های اسماعیلی تندرو اختیار کرد. این گرایشها، همچون آنها که داعیانی که نهضت دروز را تشکیل دادند از خود بروز دادند، یا آنها که قرمطیان بدان پای‌بند بودند، یا حتی گرایشهایی که اسماعیلیان مخالف در داخل اردوی فاطمی نشان می‌دادند، عموماً ریشه در شور و شوق برای باطن داشت. تقریباً در تمام آثار اسماعیلی فاطمی به ضرورت حفظ تعادل میان ظاهر و باطن، و تأکید این نکته که هیچ یک بدون دیگری معنایی نخواهد داشت، اشارات بیشمار شده است.[۲۰۷] به این ترتیب، تأویل که برای بیرون کشیدن حقایق از باطن لازم بود، اهمیت خود را در اندیشهٔ اسماعیلی فاطمی

حفظ کرد. تأویل حق و امتیاز منحصر به فرد امام معصوم و هدایت یافتهٔ الاهی، امام فاطمی، بودکه می‌توانست علم به معنای درونی نهفته در احکام و فرایض دینی را به اعضای مرتبهٔ پایین‌تر سلسله مراتب دعوت منتقل سازد. در غیبت قائم حقایق را تنها می‌توان به منتخب و گزیده‌ای از بشریت، یعنی جامعهٔ اسماعیلی که اهل الدعوة هستند، باز گفت؛ آنهم به وسیلهٔ امام اسماعیلی فاطمی و بزرگان مراتب دعوت که در خدمت او هستند، بویژه به توسط حجّتهای دوازده‌گانه و داعیان زیر دست آنها.

اسماعیلیان فاطمی در آثاری که بعدها به ادبیات کلاسیک فاطمی نامبردار گردید به تفصیل و شرح عقاید خود پرداخته‌اند. آنان در هماهنگی با ساخت اساسی تفکر مذهبی خود به علم ظاهر و علم باطن، که در آثار متعدد اسماعیلی از رسالات فقهی قاضی نعمان گرفته تا نوشته‌های پیچیده‌تر کلامی و فلسفی دیگر نویسندگان برجستهٔ این دوره انعکاس یافته است، توجه خاصی مبذول داشته‌اند.[۲۰۸] آثار مربوط به ظاهر دین، که در آنها معتقدات ظاهری مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است، مشتملند بر کتب فقهی و موضوعات وابسته‌ای که با جنبهٔ ظاهری شریعت و فرایض و احکام عبادتی اسلام سروکار دارند. آثار تاریخی، چنانکه گفتیم، در میان اسماعیلیان نادر و کمیاب بود. آثار مربوط به تفسیر، یعنی شرح معانی ظاهری و لغوی و عبارات که در تبیین معانی ظاهری آیات قرآنی به کار می‌رفت و در میان اهل سنت و شیعیان دوازده امامی مقامی با اهمیت داشت، در ادبیات فاطمی وجود ندارد. برای اسماعیلیانِ فاطمی امام زنده، مخزن علم واقعی و یگانه مفسر محق معانی ظاهری و باطنی نوشته‌های مقدس بود. بنابراین، آنها نیازی به علم ظاهری تفسیر قرآن، ورای آنچه امام در این باره می‌گفت، خواه به تأویل نیز می‌پرداخت یا نمی‌پرداخت، نداشتند. از اینجاست که اسماعیلیان اغلب از امام خود به عنوان قرآن ناطق نام می‌بردند، و متن کتاب الله را قرآن صامت می‌خواندند.[۲۰۹] به دلایل مشابهی اسماعیلیان تنها چند کتابی در علم حدیث پدید آوردند، زیرا از این جهت نیز امام راهنمایی و میزان و معیارهای لازم را برای جامعه فراهم می‌ساخت. امّا اسماعیلیان فاطمی آن دسته از احادیثی را که امامانشان از پیامبر روایت کرده بودند یا به وسیلهٔ امامانشان تأیید و تصدیق شده بود و نیز احادیثی را که از خود امامان مورد قبولشان روایت شده بود، مانند احادیثی که بخصوص از امام جعفر صادق [ع] نقل شده بود، قبول داشتند. قاضی نعمان بیشتر این احادیث را، عمدتاً در کتابهای دعائم الاسلام و شرح الاخبار خود گرد آورده است.

در زمینهٔ علوم باطنی، که بیشتر آثاری را که در دورهٔ فاطمی پدید آمده است دربر می‌گیرد، اسماعیلیان فاطمی مهمترین نقش خود را در زمینه‌های گنوسیس (عرفان) شیعی و فلسفهٔ اسلامی به ثمر رساندند. در تبیین و توضیح عقاید باطنی فرقه، که اساس و جوهر گنوسیس اسماعیلی را به وجود می‌آورد، داعیان آموزش دیده و دانشمند رسالات مفصلی دربارهٔ تأویل و حقایق به وجود آوردند. نیز در ارتباط با توسعه و تکامل کلام، فلسفه، و نظریات مابعدالطبیعه بود که مؤلفان بزرگ اسماعیلی دورهٔ کلاسیک فاطمی اصالت اندیشه و استادی و احاطه خود را بر ادیان و مذاهب پیش از اسلام و کتب مقدس یهودیان و مسیحیان و نیز دانش عمیق خود را از فلسفه هلنی و اسلامی نشان دادند.

اسماعیلیان فاطمی نظریات اسماعیلیان قدیم را در باب دوری بودن تاریخ مقدس و پیامبرشناسی، که متضمن هفت دور بود و هر دور با ناطقی آغاز می‌شد، حفظ کردند. امّا چون فاطمیان مدعی امامت بودند، عقیدهٔ اسماعیلیان قدیم دربارهٔ امامت اکنون می‌بایست اصلاح می‌شد. این اصلاحات جرح و تعدیل نظریات قدیمتر را دربارهٔ طول دور ششم، دور حضرت محمّد [ص]، و تعداد و وظیفهٔ امامان در طی این دور و هویت و سجایای قائم را ضروری می‌ساخت. ما قبلاً دربارهٔ این اصلاحات که با عبیدالله آغاز شد سخن گفتیم؛ عبیدالله علناً ادعای امامت و مهدویت محمّد بن اسماعیل را انکار کرد، و موجب پیدایش انشقاقی در نهضت شد. تا دوران معزّ، اسماعیل بن جعفر و پسرش، محمّد، آشکارا به عنوان ائمه و نیاکان فاطمیان شناخته شدند. امّا عقیدهٔ قدیم امامت در باب نقش محمّد بن اسماعیل به عنوان هفتمین و آخرین امام دور اسلام مورد تجدید نظر قرار گرفت، به این نحو که در این دور، برخلاف پنج دور پیشین، بیش از هفت امام مجاز شمرده شد. گذشته از این، امامان فاطمی، که در دومین سلاله از ائمهٔ هفتگانه یکی جانشین دیگری می‌شدند، به عنوان خلفای قائم محمّد بن اسماعیل به حساب می‌آمدند که عهده‌دار برخی از نقشها و وظایف او بودند. چون حکومت فاطمیان ادامه یافت و انتظارات معادی مربوط به قائم برآورده نشد، سلاله‌های بیشتری از ائمهٔ هفتگانه در دور اسلام که اینک پیوسته بر طول آن افزوده می‌شد مورد پذیرش واقع گشت. این امر ظهور قائم منتظر را، که می‌بایست دور آخر تاریخ را آغاز کند، باز هم به آیندهٔ دورتری موکول می‌کرد. اسماعیلیان فاطمی تا زمان مستنصر حتی به تعبیری روحانی از ظهور قائم پرداخته بودند، ضمن اینکه او را شخصی غیر از محمّد بن اسماعیل، امّا از ذریهٔ فاطمیان، می‌دانستند، زیرا آنها دیگر در انتظار ظهور جسمانی محمّد بن اسماعیل نبودند.

پیش از آنکه به بحث دربارهٔ جهانشناسی اسماعیلیان فاطمی بپردازیم لازم است به یک مکتب مهم فکری که به وسیلهٔ عده‌ای از داعیان برجستهٔ ایرانی و ماوراءالنهری در دهه‌های اول دوران فاطمیان ایجاد شد اشاره کنیم. بانیان اصلی این مکتبِ اسماعیلیان مخالف، که مکتب ایرانی خوانده شده است، محمّد بن احمد النسفی، ابوحاتم الرازی، و ابویعقوب السجستانی بودند. هنگامی که فاطمیان هنوز در شمال افریقا مشغول تحکیم ریشه‌های قدرت خود بودند و به مسائل عقیدتی چندان توجهی نداشتند، داعیانی که در بالا نام بردیم و همه از اسماعیلیان مخالف شرقی بودند که امامت عبیدالله (عبدالله) را نپذیرفته بودند سخت درگیر تفکرات و نظریه‌پردازیهای فلسفی و توضیح و تبیین آرای خود در باب امامت، نبوت، ما بعدالطبیعه، و جهانشناسی بودند. در واقع، این داعیان در عرصهٔ اصول عقاید حلقات ارتباطی عمدهٔ میان اندیشه‌های اسماعیلیان قدیم و اسماعیلیان فاطمی بودند. بسیاری از اندیشه‌هایی که اول بار به وسیلهٔ النسفی و الرازی، که پیش از دورهٔ فاطمی شخصیتهای سرشناسی برای خود بودند و برخلاف السجستانی هرگز به جانبداری از فاطمیان نپرداختند، پرداخته و عرضه شده بود، بعدها، در دورهٔ معزّ جزءِ عقاید فاطمیان گشت. امّا این داعیان مخالف و جوامع تحت رهبری آنان، چون رهبری واحدی نداشتند، در موضوعات عقیدتی متفاوت با هم اختلاف پیدا کردند. در حقیقت، آنها در یک منازعهٔ عالمانه درگیر شدند که مدتها در قرن چهارم / دهم ادامه داشت.[۲۱۰] در نهایت داعی کرمانی وظیفهٔ خویش دانست که در کتاب الریاض خود به عنوان حکم در این منازعهٔ معروف به داوری بنشیند.[۲۱۱]

النسفی، که سرآمد فیلسوفان دورهٔ اسماعیلیان قدیم است، ظاهراً نخستین داعی شرقی نیز هست که آرای خویش را به شکل مکتوب تبلیغ کرده است. وی کتابی عظیمْ به نام کتاب المحصول نوشت، و در آن چکیدهٔ عقاید خویش را اندکی پیش از استقرار خلافت فاطمیان یا در طی سالهای نخستین حکومت عبیدالله به رشتهٔ تحریر درآورد. از قرار معلوم نیمهٔ اول کتاب المحصول محتوی بر عرضهٔ یک نوع نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی بوده که النسفی خود وارد کیش اسماعیلی کرده بود، و حال آنکه بخش دوم با هفت دور نبوت در تاریخ بشریت سروکار داشت. محبوبیّتی که المحصول در میان اسماعیلیان مخالف، که در آن زمان چند رساله‌ای بیش در اختیار نداشتند، حاصل کرد ابوحاتم را برانگیخت تا کتاب کاملی به نام کتاب الاصلاح در انتقاد آن بنگارد. چنین به نظر می‌رسد که ابوحاتم، بخصوص، به اصلاح گرایشها و تمایلات اباحی که النسفی در کتاب خود اظهار

کرده توجه داشته است. متأسفانه کتاب المحصول، که یک اثر مهم در ادبیات اسماعیلی بوده، باقی نمانده است، و اطلاعات ما دربارهٔ آن محدود به نقل قولها و اشاراتی است که در الاصلاح و الریاض و چند اثر دیگر از آن یا بدان شده است. کتاب الاصلاح ابوحاتم که هنوز چاپ نشده است و به صورت دستنویس باقی است،[۲۱۲] واکنش جانشین و مرید النسفی، یعنی ابویعقوب السجستانی، را برانگیخت و او کتابی اختصاصی به نام کتاب النصرة در دفاع از نظریات استادش در برابر حملات ابوحاتم الرازی نوشت. کتاب النصرة، که پیش از آنکه السجستانی به اردوی فاطمیان بپیوندد نوشته شده بود نیز گم شده، امّا در کتاب الریاض، به صورت گسترده، از آن همانند الاصلاح مطالبی نقل شده است. این کتاب در حقیقت از نظریات ابوحاتم الرازی دفاع می‌کند. کرمانی این منازعه را از نظرگاه رسمی دعوت فاطمی، که در زمان معزّ نظریات ابوحاتم را مورد تأیید قرار داده و حتی از وی در تأکید ضرورت شریعت فراتر رفته بود، باز نگریسته است.[۲۱۳] بعدها، گرایشهای اباحی النسفی و السجستانی را ناصرخسرو مورد حمله قرار داد ـ عقاید وی نیز مانند کرمانی، موضع مرکز دعوت فاطمی را منعکس می‌سازد.[۲۱۴] این تحولات می‌تواند علّت باقی ماندن بخشی از الاصلاح را روشن سازد، و حال آنکه المحصول و النصرة را، چون فاطمیان بر صراط مستقیم نمی‌دانستند، درخور استنساخ و حفظ و رونویسی نمی‌شمردند و، در نتیجه، از میان رفتند.

النسفی و ابوحاتم، هردو به تاریخ مقدس بر حسب طرح اسماعیلیان از هفت دور، که هر دور با پیامبر یا ناطقی که آورندهٔ شریعت و دین جدیدی بود آغاز می‌شد می‌نگریستند، امّا در جزئیات با یکدیگر اختلاف داشتند.[۲۱۵] از نظر النسفی نخستین ناطق از نطقای هفتگانه، یعنی آدم [ع]، شریعتی به ارمغان نیاورد و به تعلیم عقیدهٔ توحید، بدون تجویز عملی یا فرضیه‌ای، اکتفا کرد. به هر حال، در دور اول هیچ بشری غیر از آدم [ع] در جهان نمی‌زیست. و از این رو عملاً هیچ شریعتی ضروری و لازم نبود. در نتیجه نخستین ناطقِ اعلام کنندهٔ شریعت نوح [ع] بود که در آغاز دور او انسانهای دیگر نیز پدیدار آمده بودند، و از این رو به شریعت و دین نیاز افتاد. بر همین نهج، هفتمین ناطق، یعنی محمّد بن اسماعیل، نیز شریعتی نمی‌آورد، زیرا وظیفهٔ او آشکار ساختن معنای باطنی و درونی همهٔ شرایع پیشین و استقرار مجدد آن حالت و وضعیت بدون شریعتی است که در دور آدم [ع] وجود داشت. در این میان محمّد بن اسماعیل مانند ناطق پنجم عیسی [ع] ناپدید شده است، امّا بزودی باز می‌گردد. از قرار معلوم، النسفی همچنین معتقد است که دور

اسلام با آمدن محمّد بن اسماعیل در مرتبهٔ اول اختتام پذیرفته بوده است. به عبارت دیگر، هفتمین دور که دور بی‌شریعتی است هم اکنون آغاز شده است و در این دور، برخلاف شش دور پیشین، دیگر امامانی وجود ندارند، بلکه آنچه هست لواحق (جمع لاحق) دوازده جزیرهٔ زمینند. آن گرایشهای اباحی، که بشدت با مخالفت ابوحاتم الرازی روبه‌رو شد، در همینجا قرار دارد. زیرا ابوحاتم معتقد بود که همهٔ حقایق باطنی بناچار به یک شریعت ظاهری و حیاتی نیاز دارد.

ابوحاتم با پیش کشیدن دلایل مفصل به ردّ نظریات النسفی در باب اینکه آدم [ع] آورندهٔ شریعتی نبوده است پرداخت هر چند خود او نیز آدم [ع] را از زمرهٔ پیامبران اولوالعزم به شمار نمی‌آورد، زیرا ناسخ شریعت ناطقی پیش از خود نبود. بر این منوال، ناطق هفتم که خود شریعتی نمی‌آورد، شریعت اسلام را نسخ نمی‌کند؛ بلکه تنها معنای باطنی آن را منکشف می‌سازد. امّا ابوحاتم معتقد است که در دور هفتم عمل وجود ندارد. و برای اجتناب از نتیجه‌ای که النسفی بدان رسیده بود، یعنی اینکه دور هفتم که دور بی‌شریعتی است هم اکنون با ظهور اول محمّد بن اسماعیل آغاز شده است، مفهوم دور فترت یا دور موقت را وارد نظام ادواری تاریخ مقدس کرد. این دور، که مشخصهٔ آن غیبت ائمه بود، در پایان دور هر پیامبری میان غیبت امام هفتم آن دور و آمدن ناطق دور بعدی قرار داشت. در طی این دور فترت، حکم در دست دوازده لاحق بود که یکی از آنها به عنوان خلیفهٔ امام هفتم غایب عمل می‌کرد و در چنین مقامی حق حکمیّت مشروع در میان لواحق داشت. باید افزود که این قدیمترین استعمال کلمهٔ خلیفه به وسیلهٔ یک مؤلف اسماعیلی است. بر حسب رأی ابوحاتم دورهٔ فترتی با این کیفیّت پس از ناپدید شدن محمّد بن اسماعیل رخ داده بوده است که نشان می‌دهد دور ششم، یعنی دور اسلام، هنوز به پایان نرسیده است. ابوحاتم بویژه استدلال می‌ورزد که ناطق هفتم، محمّد بن اسماعیل، سه مرتبه دارد؛ یعنی مرتبت امام هفتم مانند متّم دورهای پیشین، مرتبت غیبت، و مرتبت ظهور. ابوحاتم همچنین میان غیبت هفتمین ناطق و ناپدید شدن ناطق پنجم، یعنی عیسی [ع]، مطابقت و مشابهتی نمی‌بیند، زیرا مأموریت ناطق پنجم با عزیمتش از این جهان به پایان رسید؛ و حال آنکه مأموریت محمّد بن اسماعیل با ناپدید شدن او به پایان نرسید. در حقیقت ناطق هفتم باید از نوظهور کند، و در این ظهور مجدد است که مرتبت نهایی خود را به دست خواهد آورد. علاوه بر این، ابوحاتم معتقد است، با آنکه امامان هر دور از اعقاب ناطق یا اساس آن دور هستند، مرتبهٔ لاحق و لذا خلیفه منحصراً برای بقیهٔ خلایق حفظ

شده است. با در نظر گرفتن این واقعیت که پس از برآمدن فاطمیان ابوحاتم همچنان رجعت قریب الوقوع قائم را تبلیغ و موعظه کرده و نیز ارتباط نزدیک خود را با قرمطیان عراق و بحرین حفظ کرده بوده است، می‌توان نتیجه گرفت که داعی عمدهٔ ری عبیدالله المهدی را نه امام و نه قائم منتظر می‌شناخته است. علاوه بر این، دلایلی در دست است که نشان می‌دهد ابوحاتم در واقع خویشتن را خلیفهٔ امام غایب می‌دانسته است.

النسفی و ابوحاتم نیرو و تخیّل بسیار به کار گرفتند تا برای دیگر ادیان شایع، از جمله دین زرتشتیان (مجوسان) و صابئه که نامشان در قرآن مذکور است، در جدول هفت دور پیامبران جایی پیدا کنند و این مذاهب را به دورها و ناطقهای خاصی تخصیص دهند. النسفی صابئین را، که در دورهٔ اسلامی گاه با ماندائیان جنوب عراق و گاه با جامعهٔ مشرکان حرّان در بین‌النهرین عینیت داده شده بودند، به دور ناطق پنجم، حضرت عیسی [ع]، منصوب می‌دارد. بنابراین، عقاید آنها را اساساً مأخوذ از مسیحیت می‌شمارد. ابوحاتم الرازی در انتساب صابئین به دور عیسی [ع] با النسفی موافق است، جز آنکه می‌افزاید که این دین را در اصل لاحقی متعلق به آن دور تأسیس کرد که خود ناطق نبود و در کتاب خود که زبور خوانده می‌شد شریعت جدیدی عرضه نکرد. ولی، همان طور که السجستانی نیز بعداً دلیل آورد، ابوحاتم معتقد بود که نظریهٔ اصلی مؤسس مذهب صابئه را در دور فترت مربوط به دور پنجم دشمنانی همچون مانی و بردیصان (ابن دیصان) و مرقیون با تعابیر سوءِ خود فاسد کردند. از سوی دیگر، ابوحاتم بر النسفی در اینکه دین زرتشت را به دور ناطق سوم، حضرت ابراهیم [ع]، نسبت می‌دهد، ایراد می‌گیرد. در این مورد نیز مانند موارد دیگر السجستانی از نظریه النسفی پشتیبانی می‌کند، و زرتشت را از مبلغان ابراهیم [ع] می‌شمارد.[۲۱۶] بنابر نظر ابوحاتم، زرتشتیان به دور ناطق چهارم، یعنی حضرت موسی [ع]، تعلّق دارند؛ و زرتشت یکی از لاحق‌های آن دوره بود و منصب خویش را در فترت آن دور به دست آورد. امّا عقاید اصلی زرتشت را نیز دشمنانی ازقبیل مزدک به فساد کشانیدند.[۲۱۷]

ابویعقوب السجستانی از موضع النسفی در مقابل انتقادات ابوحاتم دفاع می‌کرد. وی نیز معتقد بود که آدم [ع] شریعتی نیاورده است، و طرح و جدول تاریخ او با النسفی یکسان است.[۲۱۸] السجستانی بیان می‌کند که میان هر دو ناطقی هفت امام قرار دارد که هفتمین آنها پیامبر و ناطق دور بعد می‌شود. امّا در دور پایانی بعد از قائم دیگر امامی وجود ندارد، و دورهٔ لواحق و خلفایی که پس از وی می‌آیند شروع می‌شود.[۲۱۹] برای

السجستانی نیز دور اسلام با آمدن قائم محمّد بن اسماعیل به پایان رسیده بوده است. امّا با گذشت زمان، السجستانی بعضی از نظریات تند و اباحی خود را تعدیل کرد.[۲۲۰] به عنوان مثال، وی در کتاب اثبات النبوءات خود می‌گوید که او از آن دسته مردمان نیست که بدون توجه به احکام دین به راه تأویل می‌روند.[۲۲۱] نیز احکام و فرایض دینی را که قائم می‌تواند نسخ و ملغی سازد تنها به آنچه مقررات و احکام وصفی می‌خواند، همچون نماز و حج، در مقابل احکام عقلی، مانند نهی از قتل و دزدی، که احکام همیشگی است، محدود می‌سازد.[۲۲۲] وی می‌افزاید که نه قائم و نه خلفای او همهٔ احکام دینی را به یکباره نسخ و ملغی نمی‌سازند. و جالب اینجاست که السجستانی این بحث را با این گفتار به پایان می‌برد که احکام مورد بحث بتدریج به وسیلهٔ خود امت منسوخ می‌شود؛ چنانکه تا به هنگام ظهور قائم اثری از آنها باقی نمی‌ماند.[۲۲۳] السجستانی، برخلاف نظر ابوحاتم، می‌گوید که امامت و وظایف خلفای قائم تا روز قیامت متعلق به ذرّیهٔ حضرت محمّد [ص]، که خاتم پیامبران است، خواهد بود. مهمترین از این وی، برخلاف نظری که قبلاً خود در کتاب النصرة ابراز داشته بود، اکنون به خلقایی که اعمال قائم را به انجام می‌رسانند عنوان امام می‌دهد.[۲۲۴] السجستانی در این گفته ها به طور آشکار به تعالیم اصلاحی معزّ تا بدان حد نزدیک می‌شود که هر یک را می‌توان از دیگری مشتق دانست. بدون تردید السجستانی، دست کم از زمان تألیف کتاب اثبات النبوءات خود، قائل به امامت خلفای فاطمی شده بوده است. سرانجام، شاید بتوان یک اثر ضد اسماعیلی را که قبلاً یاد کردیم، یعنی کتاب السیاسه که اخومحسن نقل کرده و اغلب بدون اساس به یکی از دو خلیفهٔ اول فاطمی نسبت داده شده است، از دورهٔ معزّ دانست. زیرا این کتاب به نحوی متشتت جزئیاتی از تعالیمی را که در آن روزگار مورد بحث بوده است منعکس می‌سازد.[۲۲۵]

چنانکه گفتیم، بخش اول کتاب المحصول النسفی وقف عرضهٔ نوعی نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی شده بود که بخصوص متضمن یک عقیدهٔ جهانشناسی جدید اسماعیلی بود و قدیمترین نمونهٔ تلفیق فلسفهٔ نوافلاطونی را با تعالیم اسماعیلی ارائه می‌کرد. فلسفهٔ نوافلاطونی که ادامهٔ سنّت فلسفی یونانی بود، بویژه به صورتی که در مکتب افلاطونی حفظ شده، در قرن سوم میلادی به وسیلهٔ فلوطین (افلوطین، پلوتینوس) (فت ۲۷۰ میلادی) تأسیس یافته بود. بعد از فلوطین،[35] که در نزد مسلمانان به شیخ یونانی معروف است، فلسفهٔ او را عده‌ای از شاگردانش، ازجمله فرفوریوس (فت حدود ۳۰۰

35) Plotinus

میلادی) و شاگرد فرفوریوس،[۳۶] یعنی یامبلیخوس،[۳۷] (فت حدود ۳۳۰ میلادی)، تکامل و توسعهٔ بیشتری دادند. فلسفهٔ نوافلاطونی به دست پروکلوس[۳۸] (فت ۴۸۵ میلادی)، فیلسوف مدرسهٔ افلاطونی آتن، نظامی فوق‌العاده دقیق پیدا کرد. در قرن سوم / نهم، در جریان ترجمهٔ متون فلسفی استادان مختلف یونانی، مسلمانان با نوشته‌های فلاسفهٔ نوافلاطونی آشنایی یافتند، و برخی از اندیشه‌های آنان را اخذ و اقتباس نمودند. الکندی، پایه‌گذار فلسفهٔ اسلامی که در حوالی ۲۵۲ / ۸۶۶ وفات یافت، تحت تأثیر مکتب فلسفی نوافلاطونی قرار داشت. سنّت نوپای فلسفهٔ نوافلاطونی اسلامی پس از مدت کوتاهی در آثار بزرگترین فیلسوفان مسلمان، یعنی فارابی (فت ۳۳۹ / ۹۵۰) و ابن سینا (فت ۴۲۸ / ۱۰۳۷)، به بالاترین درجهٔ تکامل خود رسید. مؤلفان اسماعیلی مکتب ایرانی که با خراسان، که در اولین دهه‌های قرن چهارم / دهم یکی از مهمترین مناطق تکامل فلسفهٔ اسلامی بود، ارتباط نزدیکی داشتند، ازقرار معلوم، به بعضی از منابع نوافلاطونی به صورت ترجمهٔ عربی آنها دسترسی یافتند. از جملهٔ این آثار باید از رسالات نوافلاطونی دروغین منسوب به ارسطو مانند تحریری از رساله‌ای که به عربی الاهیات ارسطو[۳۹] خوانده می‌شد و متضمن اقتباساتی از تاسوعات[۴۰] فلوطین بود و رساله‌ای که در لاتین کتاب العلل (کتاب الایضاح فی الخیر المحض) خوانده می‌شد و اثر مجعول دیگری که به ارسطو نسبت داده شده بود و مبتنی بر مبانی الاهیات پروکلوس بود، نام برد.[۲۲۶] چنانکه السجستانی، خود، یاد می‌کند،[۲۲۷] وی ظاهراً با یک اثر مجعول نوافلاطونی دیگر منسوب به امپدوکلس[۴۱] (نبادقلیس) آشنا بوده است. النسفی، ابوحاتم، و بعدها السجستانی، که در طی نیمهٔ اول قرن چهارم / دهم مشغول پرداختن نظامهای مابعدالطبیعی خود بودند، سخت تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی، بویژه مفهوم خدای غیرقابل شناخت و نظریهٔ انبعاثی و سلسله مراتب وجود آن، قرار گرفتند. امّا مؤلفان مکتب ایرانی در جهانشناسیهای خود، که دگرگونیهای فاحشی را نسبت به نظریهٔ آفرینش اسماعیلیان قدیم ارائه می‌داد، همهٔ عقاید جزمی مکتب نوافلاطونی را نپذیرفتند؛ زیرا آنان می‌بایست این اندیشه‌های اخذ شده را با یک چشم‌انداز اسلامی تلفیق کنند. در نتیجه متکلمان اسماعیلی شرقی ما مکتب یگانه‌ای از آن خود در مابعدالطبیعه، جهانشناسی، و انسانشناسی روحانی پدید آوردند.

36) Porphyry
37) Iamblichus
38) Proclus
39) *Theology of Aristotle*
40) *Enneads*
41) Empedocles

النسفی، داعی اسماعیلی، چنانکه ساموئل اُسترن اشاره کرده است،[۲۲۸] احتمالاً مؤسس فلسفه اسماعیلی بود، زیرا او قدیمترین متفکر اسماعیلی است که فلسفهٔ نوافلاطونی یا، به عبارتی دقیقتر، نوعی فلسفهٔ جدیدالولادهٔ نوافلاطونی اسلامی را وارد اندیشهٔ اسماعیلی کرد. عقاید مابعدالطبیعی و جهانشناختی النسفی، که ریشه‌های نوافلاطونی داشت، شالودهٔ نظامهایی را که ابوحاتم الرازی و، مهمتر از او، السجستانی به وجود آوردند گذاشت. جهانشناسی جدید نوافلاطونی اسماعیلی، که بعضی جزئیات آن بحث و منازعه درمیان سه مؤلف مکتب ایرانی برانگیخت، عقیدهٔ شایع جماعات اسماعیلی شرقی در طی قرن چهارم / دهم و قرن پنجم / یازدهم گردید. بعدها، پایگاه مرکزی دعوت فاطمی در طی خلافت معزّ آن را پذیرفت و جایگزین جهانشناسی اولیهٔ اسماعیلیه کرد. کلیات اندیشه‌های النسفی را در باب این جهانشناسی نوافلاطونی، که خود وی وارد حوزه‌های اسماعیلی ایران کرد، می‌توان از روی قطعاتی از کتاب المحصول که در الاصلاح ابوحاتم الرازی و الریاض کرمانی نقل شده[۲۲۹] و نیز از روی منقولاتی از آن که در یک رسالهٔ جدلی در رد اسماعیلیه به قلم یک مؤلف زیدی معتزلی، به نام ابوالقاسم البستی (فت حدود ۴۲۰ / ۱۰۲۹)، آمده است و نسخهٔ منحصر به فرد آن اکنون در کتابخانه آمبروزیان در میلان محفوظ است بازسازی کرد.[۲۳۰] ابوحاتم در کتاب الاصلاح خود با نظریات عمدهٔ نوافلاطونی النسفی در باب خلقت عالم شریک است؛ هر چند در بعضی جزئیات ناچیز با او موافق نیست. امّا ما عمدتاً دانش خود را در باب جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی، به صورتی که در دهه‌های اولیهٔ عهد فاطمیان پرداخته شده است، مدیون ابویعقوب اَلسجستانی هستیم که متفکری اصیل بود و اندیشه‌های النسفی را در چند اثر باقیمانده خود[۲۳۱] بسط و تکامل بیشتری داد.[۲۳۲]

در این جهانشناسی، خداوند منزه از تمام صفات، درنیافتنی، و ناشناختی است. عقل نمی‌تواند این خدا را که از بود و نبود بالاتر است درک کند یا وصف کند. این مفهوم از خدا بسیار شبیه به «خدای» به وصف درنیامدنی فلسفه نوافلاطونی است که فلوطین اغلب از او به عنوان واحد یا احد یا خیر یاد می‌کند و کلاً بیرون از دسترس اندیشه، عقل، یا زبان است. در همان حال، این مفهوم از خداوند به اصل اسلامی توحید بسیار نزدیک بود و وحدانیت مطلق خداوند را تأیید می‌کرد. به این ترتیب، اندیشهٔ بنیادی فلسفهٔ نوافلاطونی در کلام و الاهیات اسماعیلی با آغوش باز پذیرفته گردید، زیرا کلام اسماعیلی پیرو یکتاپرستی بود و هستهٔ آن را وحی، نه عقل، تشکیل می‌داد. به این دلیل است که

السجستانی تأکید می‌ورزد پرستش خدای غیرقابل شناخت و عقیده به توحید لازمه‌اش از طریق نفی مضاعف، نفی تشبیه، و عقاید قشریتر ضد تشبیه مانند عقاید معتزلیان پیرو اصالت عقل است، زیرا پیروی از چنین عقاید ضد تشبیهی نیز سرانجام به تعطیل، یعنی انکار ذات باریتعالی، می‌انجامد.[۲۳۳] در حقیقت، به علت اساس وحیانی مفهوم واحد در فلسفهٔ نوافلاطونی بود که النسفی و مکتب ایرانی اسماعیلیه میان تفکر کلامی خود و تفکر نوافلاطونی قرابتی اساسی می‌یافتند. این امر، همچنین روشن می‌سازد که چرا متألهان اسماعیلی نوافلاطونی ضرورتی احساس نمی‌کردند که دلیلی در اثبات وجود خداوند، خداوندی که ماورای عقل و وجود است، بیاورند.

اما اسماعیلیان تغییرات عمده‌ای در مرحلهٔ بعدی جهانشناختی انبعاثی یا صدوری که از نوافلاطونیان اخذ کرده بودند دادند، و آن را با عقاید اسلامی و نظریهٔ قرآن در باب خلقت هماهنگ ساختند. اسماعیلیان به عوض آنکه عقل را، که نوافلاطونیان نوس[۴۲] می‌گفتند، مستقیماً و اضطراراً منبعث از منبع هستی، یعنی واحد، بدانند، چنانکه فلوطین و مکتب وی اعتقاد داشتند، بر این عقیده رفتند که خداوند از طریق امر یا کلمه به ابداع عقل پرداخت. به این ترتیب، عمل ابداع امری آغازین و فوق زمان بود[۲۳۴] و دال بر آفرینش از عدم.[۴۳] از این رو، خداوند را می‌شد مُبدِع نامید. عقل نخستین آفریده یا مُبدَع اوّل است که به طور ساده اول و سابق نیز خوانده می‌شود، زیرا امر یا کلمه در وجود با آن وحدت دارد. عقل هم بالقوه و هم بالفعل ازلی، ساکن، و کامل است،[۲۳۵] عقل با نمرهٔ یک مطابقت دارد و در موافقت با سنت نوافلاطونی منبع نور نامیده می‌شود.[۲۳۶] از عقل، به طریقهٔ انبعاث، نفس یا نفس کلی صادر می‌شود که آن را ثانی یا تالی نیز می‌گویند، و این منطبق است با نفس[۴۴] در فلسفهٔ نوافلاطونی. در این نظریهٔ جهانشناختی عقل و نفس با یکدیگر دو بُن یا دو اصل اولیه عالم ابداع را به وجود می‌آورند. نفس که اقنوم یا منبعث دوم است، پیچیده‌تر از عقل و ناقص است و به سطح دیگری از وجود تعلق دارد.[۲۳۷] نفس همچنین تابع و مقهور عقل است. اسماعیلیان اکنون سلسلهٔ انبعاثی در جهانشناسی خود را از تثلیث سادهٔ واحد، عقل، و نفس، که فلوطین توصیف کرده بود، در گذرانیدند؛ هر چند عقیده داشتند خداوند هر چه را در عالم مادی وعالم روحانی وجود دارد همه را دفعةً واحدة یا در یک آن خلق کرده بوده است.[۲۳۸] امّا اجزای عالم بتدریج از طریق انبعاث، یعنی فرایند علیّت و صدور، بنابر ارادهٔ الاهی یا تقدیر از عقل پدید آمده‌اند.

---

42) *nous* 43) *ex nihilo* 44) *psyche*

گفتیم نفس ناقص است و این نقص سبب حرکت او می‌شود، و حرکت، به نوبهٔ خود، نشانهٔ نقص است، همچنانکه سکون انعکاس کمال و تمامیت است.[۲۳۹] در فلسفه فلوطین و نیز افلاطون خصلت اصلی نفس حرکت است و این حرکت نفس است که همهٔ حرکتهای دیگر را به وجود می‌آورد. جالب است یادآور شویم که از نظر السجستانی و نیز از نظر فلوطین، زمان میزان حرکت است و از فعالیت نفس نتیجه می‌شود. نقص نفس همچنین علت هبوط آن به ژرفای جهان مادی است که وجودش را به همین نقص مدیون است. از نفس که سرچشمهٔ ماده (هیولی) و صورت است[۲۴۰] افلاک هفتگانه و ستارگانشان به وجود می‌آید، و اجرام سماوی به حرکت نفس متحرکند. آنگاه چهار مفردات عنصری؛ یعنی گرمی، سردی، رطوبت، و خشکی پدید می‌آید، و از ترکیب این عنصرهای بسیط در نتیجهٔ گردش افلاک مرکبات، چون خاک و آب و هوا و آتش، در وجود می‌آید. سپس عناصر مرکب با هم امتزاج می‌یابند تا نباتات را که دارای نفس نامیه هستند به وجود آورند، و از آن حیوانات با نفس حسیّه پدید می‌آیند.[۲۴۱] از نفس حسیّه انسان که دارای نفس ناطقه است وجود پیدا می‌کند. اسماعیلیان برای آنکه این جهانشناسی اسماعیلی نوافلاطونی را هر چه بیشتر به تعالیم و سنتهای اسلامی نزدیک سازند، بعضی از مفاهیم عالم روحانی داخل در آن را با اصطلاحات قرآنی عینیت دادند. مثلاً عقل را با قلم و عرش یکی شمردند و نفس را با لوح و کرسی برابر نهادند.[۲۴۲] و در همه حال نفس را مقهور و تابع عقل نشان دادند. در همان حال بر همانندی میان عالم روحانی یا آسمانی و علوی و عالم سفلا و خاکی از یک سو، و میان انسان به‌عنوان عالم صغیر و جهان مادی به عنوان عالم کبیر، از سوی دیگر، تأکید بسیار نهادند. این جهانشناسی، که السجستانی آن را تهذیب و تلطیف کرده بود، زمانی در اواخر دورهٔ خلافت معزّ با تصویب امام و خلیفه فاطمی، به عنوان بخشی از اقدامات او برای جلب اسماعیلیان مخالف شرقی، مورد قبول دعوت فاطمی قرار گرفت.

اما بعضی از مفاهیم جهانشناسی قدیم اسماعیلی در جهانشناسی نوافلاطونی، که آن را تحت الشعاع قرار داده و جایگزین آن شده بود، همچنان حفظ گردید و ادامه یافت؛ هر چند خصلت و نقش اصلی این عناصر کهن در بافت جدید غیرقابل تشخیص بود. امر یا کلمه به عنوان امر خلاّقِ عقیدهٔ جدید را می‌توان با کُنْ در عقیدهٔ قدیم یکی گرفت، و حال آنکه اصطلاحاتی چون کونی، قَدَر، جدّ، فتح، و خیال، که به وسیلهٔ مؤلفان مکتب ایرانی حفظ شده بودند، اکنون اهمیت و معنای اصلی خود را از دست دادند. از نظر

النسفی جفت کونی و قَدَر حروف هفت روز هفته را عرضه می‌کرد. السجستانی آنها را هفت حرف علوی یا حروف الاهی می‌انگاشت که از طریق آنها صور روحانی به وجود آمده بود.[۲۴۳] ابوحاتم نظریه انبعاثی نوافلاطونی را بر دو اصل جهانشناختی اولیه اسماعیلیهٔ پیاده کرد، و بر آن بود که سه حرف کلمهٔ قدر از سه حرف نخستین کلمهٔ کونی صادر شده است. به مفهومی کلیتر، کونی و قدر اینک در نظریهٔ جدید مترادف عقل و نفس شدند. به این ترتیب که کونی با اول و سابق و عقل عینیت یافت، و قدر با ثانی، تالی، و نفس برابری پیدا کرد. یک مورخ زیدی یمنی از قرن ششم / دوازدهم، به نام مسلّم بن محمّد اللحجی، که شرحی بر بعضی از اشارات متقدم زیدی به عقاید اسماعیلیان یمنی نوشته است، بر این مطلب گواهی می‌دهد. اللحجی در یکی از تفسیرهای خود، بر اشاره‌ای که عبدالله بن عمر هَمْدانی، یک مؤلف یمنی از آغاز قرن چهارم / دهم، که ترجمه احوالی از امام زیدی، احمد بن یحیی الناصر لدین‌الله (فت ۳۲۲ / ۹۳۴)، نوشته، به کونی و قدر کرده است، می‌نویسد که آنان اکنون آنچه را قبلاً کونی می‌خواندند سابق می‌نامند و آنچه را قبلاً قدر می‌گفتند تالی می‌گویند... و سابق و تالی را نیز دو اصل اولیه (الاصلان الاولاّن) خوانند، و گویند این دو همان عقل و نفسند که از آنها جدّ و فتح و خیال به طریق انبعاث صادر شده است.[۲۴۴] توان گفت که توالی مؤنث ـ مذکر جفت دواصل اولیه اکنون معکوس شده، و درنتیجه قدر مقدّم بر کونی قرار گرفته است. اولویت یا تقدم اقنوم مونث، یعنی کونی، که در عقیدهٔ قدیمتر مقام مرجح داشت، در تفکر نوافلاطونی اسماعیلی از میان رفت. در عقیدهٔ جدید عقل که مقام نخست را داشت مذکر و کامل بود، و حال آنکه اقنوم مونث، یعنی نفس، اکنون به مقام دوم تنزل یافت که از خصوصیات آن نقص و عدم سکون بود.

سه موجود روحانی، یعنی جد، فتح، و خیال، که از جهانشناسی قدیم حفظ شده بود، اکنون نقش میانجی بین مراتب یا حدود دعوت زمینی، از یک سو، و عقل و نفس، از سوی دیگر، را پیدا کردند و، در عین حال، وظیفهٔ پیشین خود را که تسهیل شناخت عالم علوی برای انسان بود حفظ کردند.[۲۴۵] این موجودات روحانی سه گانه، همان گونه که در عقیدهٔ قدیم هم عمل می‌کردند، نقش خاصی داشتند که استعدادهای معینی را به پیامبران و ناطقان تاریخ مقدس بشر اعطا کنند، و بهره‌ها و فواید عقل و نفس را مستقیماً به نطقاء برسانند. در واقع، برای السجستانی ترکیب پنجگانهٔ دو اصل (عقل و نفس) و سه موجود روحانی (جد و فتح و خیال) حدود روحانی را تشکیل می‌دادند که با پنج حد دعوت دنیوی

(ناطق، اساس، امام، لاحق، و جناح) آن چیزی را به وجود می‌آورد که پول واکر[۴۵] آن را سلسله مراتب تعلیمی یا اخلاقی خوانده است که اختصاصاً ویژگی اسماعیلی دارد.[۲۴۶] السجستانی به نحوی فوق‌العاده ظریف این سلسله مراتب حقیقت معقول را با سلسله مراتب مأخوذ از فلسفهٔ نوافلاطونی، یعنی عقل، نفس، افلاک، و مراتب طبیعی پایین‌تر، هماهنگ می‌سازد، و خداوند را در رأس این هر دو سلسله قرار می‌دهد.

مؤلفان و مصنفان مکتب اسماعیلی ایرانی همچنین به عنوان بخشی از جهانشناسی خود عقیده‌ای در باب معادشناسی و رستگاری عرضه داشتند. جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی، مانند جهانشناسی ما قبل آن، از همان آغاز متضمن مقصدی رستگارانه بود؛ هر چند رستگاری و نجات در قطعات بازمانده از کتاب المحصول النسفی صریحاً مورد بحث قرار نگرفته است. این عقیده و نظریهٔ رستگاری، بویژه آن گونه که السجستانی آن را پرداخته است، قرابت زیادی با اندیشه‌های فلوطین دربارهٔ اتحاد عارفانه میان انسان و احد دارد؛ اتحادی که بنابر عقیدهٔ نوافلاطونیان قدیم والاترین هدف و غایت همهٔ مساعی و کوششهای انسانی است. به بیانی کلیتر، این نظریه سخت از اندیشه‌های مختلف نوافلاطونی و گنوسی تأثیر برداشته است، و با عقیده السجستانی دربارهٔ نفس و نظریهٔ اسماعیلیه در مورد ادواری بودن تاریخ ارتباط نزدیک دارد. چنانکه گفتیم، نفس که بالفعل ناقص است در جست و جوی فواید عقل برمی‌آید؛ زیرا این تنها از طریق عقل است که می‌تواند به آرامش و سکون برسد. از انسان دعوت می‌شود که در کار به کمال رسیدن نفس کمک کند، زیرا بنابر عقیدهٔ السجستانی هر نفس انسانی جزئی از نفس کلی است؛[۲۴۷] درست همان گونه که ابوحاتم الرازی باور داشت که نفس انسانی اثری از نفس علوی است. امّا در نظام جهانشناسی ابوحاتم عقل و نفس هر دو یکسان کاملند، و حال آنکه از نظر النسفی و السجستانی نفس کلی بالفعل ناقص است و تنها از طریق انفاس انسانی است که به کمال بالقوهٔ خود می‌رسد. این اندیشه بخصوص یادآور ویژگیهایی از تفکر مانوی نیز است. اندیشهٔ اصلی جهانشناسی نوافلاطونی و رستگارشناسی اسماعیلی، چنانکه در مکتب النسفی مطرح شده است، آن است که تنها از طریق کمال یافتن انفاس انسانی است که کمال می‌تواند به عالم ابداع بازگردد. در نتیجه، تاریخ عبارت است از ثبت و جست و جوها و تلاشهای نفس برای رسیدن به کمال، و نیز شرح موفقیت و پیروزی انسان. در این فرایند تاریخی، که به دورهای مختلف پیامبران

45) Paul Walker

تقسیم شده است، انسان در جست و جوی به دست آوردن فواید عقل است برای آنکه شاید مجموع ارواح و انفاس انسانی روزی به مقام ابدی عقل و، از این رو، به رستگاری برسد. پیامبران و دیگر اعضای حدود و مراتب دعوت در این عالم سفلا مأموریت دارند که فوایدی را که از عقل صادر می‌شود به آدمیان برسانند. در حقیقت، انسان به خاطر دریافت حقایقی که از پیامبران و جانشینان آنها بدو می‌رسد رستگاری می‌یابد؛ و چون علم حقیقی ابدی است، آن بخش از وجود آدمی نیز که صاحب این علم است ابدی می‌شود. بنابراین، بر آدمی فرض است که ماهیت دور خاص نبوی‌ای که در آن زندگی می‌کند بشناسد، زیرا این تنها از ناطق آن دور است که او ممکن است بتواند برکات عقل را کسب کند. با وجود این، آن شناخت و معرفتی که باعث کمال نفس کلی و رستگاری انسان می‌شود، سرانجام، از قائم به جهان می‌رسد؛ یعنی از واپسین ناطق که آغازگر دور نهایی یا دور معرفت حقیقی مطلق است.[۲۴۸] وقتی قائم به مرتبه‌ای که خداوند برای وی مقرر داشته است برسد، آنگاه، از میان صور، یعنی نفوس منفرد انسانها، آنها که دارای قدرت دریافت فواید عقل هستند، پای پیش می‌گذارند. به این ترتیب، ظهور قائم، که آغاز کنندهٔ مرحلهٔ واپسین تاریخ است، جدایی و افتراق قطعی رستگاران و نارستگاران را به همراه دارد.

پایگاه اسماعیلیان فاطمی در افریقیه در تکامل جهانشناسی نوافلاطونی که مکتب ایرانی آغاز کرده بود شرکت نجست. اسماعیلیان فاطمی تا بخش اخیر امامت معزّ، آن‌گونه که از رسالهٔ ابوعیسی پیداست، همچنان پیرو جهانشناسی اساطیری اصلی باقی ماندند. این معزّ بود که پذیرش نظام جهانشناسی جدید را از طرف دعوت فاطمی اجازه داد. نخستین تأثیرات محسوس تفکر نوافلاطونی اسماعیلی را بر اندیشهٔ فاطمیان می‌توان در الرسالة المذهبه مشاهده کرد که به قاضی نعمان نسبت داده شده است. در این رساله ترکیب اسماعیلی پنج اصل قدیم عالم ابداع مورد تجدید نظر قرار گرفته است و عقل و نفس و جد و فتح و خیال[۲۴۹] را، که با حدود روحانی السجستانی تطبیق می‌کند، شامل شده است. از این زمان به بعد، این جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی به طور عموم در نکات اصلیش مورد قبول مؤلفان فاطمی، از جمله ناصرخسرو، قرار گرفت و ناصر خسرو در نظام مابعدالطبیعی خودش بعضی از جنبه‌های آن را اصلاح و بعضی را تفضیل داد.[۲۵۰]

داعی کرمانی در کتاب راحة العقل خود، که ملخص فلسفهٔ اسماعیلی برای

صاحب‌نظران مستعد است، نوعی جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی را مطرح کرده است که تاحدی متفاوت از آن است که بیان کردیم. کتاب راحة العقل، که در ۴۱۱ هجری تألیف شده است،[۲۵۱] عمق دانش کرمانی از فلسفهٔ ارسطو، نوافلاطونی، اندیشه الکندی، و نظامهای مابعدالطبیعی فلاسفهٔ بعدی اسلامی همچون فارابی و ابن سینا را آشکار می‌سازد. بالاتر از همه، جهانشناسی ترکیبی کرمانی، که اصلاح شدهٔ جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی متقدم است، تأثیر فلسفهٔ مابعدالطبیعی ابن سینا را منعکس می‌سازد. بدین ترتیب که به عوض دو اصل پیشین، یعنی عقل و نفس، نظام جهانشناسی کرمانی از ده عقل (عقول عشره) یا اقانیم ملکی در عالم روحانی تشکیل شده است، و هریک از این حدود فلکی علت بلاواسطهٔ حد پایین‌تر یا بعد از خود است.[۲۵۲] به بیانی خاصتر، حدود دهگانهٔ فلکی به دو گروه، یک گروه سه تایی و یک گروه هفت تایی، تقسیم شده است. در این نظام، عقل نظام جهانشناسی پیشین به عقل اول بدل شده و عقل دوم یا عقل ثانی جای نفس را گرفته است که منبعث اول نیز گفته می‌شود، زیرا از عقل اول که نسبت اشرف به آن دارد انبعاث یافته است. عقل ثالث یا منبعث ثانی که از نسبت ادون عقل اول صادر شده است معادل هیولی و صورت است،[۲۵۳] و نیز اولین موجود بالقوه.

از دو اصل اولی، یعنی عقل اول و عقل ثانی، هفت عقل دیگر صادر می‌شود که برابر است با هفت کروبیان که هفت کلمهٔ الاهی نیز خوانده می‌شوند. عقل دهم، که عقل فعال نیز خوانده می‌شود، بمثابهٔ جهان آفرین بر عالم مادی حاکم است. کرمانی ساخت عالم مادی و حدود و مراتب دعوت زمینی را نیز در ارتباط و قیاس با مراتب عالم آسمانی اصلاح کرد. در واقع، وی بر مطابقت نزدیک حدود عالم علوی و مراتب عالم سفلا و قابل مقایسه بودن نقش و وظیفهٔ حدود مختلف در دو نظام تأکید می‌گذارد. در حالی که النسفی، ابوحاتم، و السجستانی کوشیدند تا اندیشه‌های متقدم اسماعیلیان را با فلسفهٔ نوافلاطونی هماهنگ سازند، جهانشناسی کرمانی بکلی از افکار و مفاهیم سنتی خالی است. در راحة العقل فقط یک فصل وقف آنچه هفت حرف علوی (الحروف العلویّه) خوانده می‌شود شده است،[۲۵۴] و کرمانی ظاهراً تنها یک بار، آنهم به صورت تصادفی، از کونی و قدر به عنوان نامهایی که در مراجع قدیمتر به کار رفته است یاد می‌کند.[۲۵۵] آشکار است در عقیدهٔ کرمانی که مشحون از افکار نوافلاطونی اسماعیلی است، دیگر نمی‌شده است نقشی به جفت اصلان کونی ـ قدر داد. فاطمیان جهانشناسی کرمانی را نپذیرفتند، امّا این جهانشناسی با بعضی تغییرات و اصلاحات بعدها مورد بهره‌برداری دعوت طیّبی در یمن

قرار گرفت و بکلی جایگزین نظام قدیمتر فاطمی که مبتنی بر آثار النسفی، السجستانی، و ابوحاتم بود شد.

گذشته از مکتب ایرانی، یک گرایش اسماعیلی دیگر نیز در قرن چهارم /دهم وجود داشت که سخت تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی قرار گرفته بود. این گرایش در رسائل اخوان الصفا بازتاب پیدا کرده است.[۲۵۶] بحث و منازعهٔ بسیاری هنوز دربارهٔ مؤلفان و تاریخ تألیف این رسائل معروف، که اصل اسماعیلی آن را پول کازانووا در ۱۸۹۸ تشخیص داده بود، دیر زمانی پیش از اکتشافات جدید دربارهٔ ادبیات اسماعیلی، وجود دارد. روایات مختلف و، از جنبهٔ زمانی، ناسازگاری در انتساب تألیف این رسائل به امامان مختلف شیعی وجود دارد، و حال آنکه داعی ادریس که نظر رسمی دعوت طیبی در یمن را بازگو می‌کند شرح مفصلی در این باره دارد و تألیف رسائل را به امام احمد بن عبدالله، نوادهٔ محمّد بن اسماعیل و یکی از امامان مستور اسماعیلیان قدیم، نسبت می‌دهد.[۲۵۷] امّا بعضیَ از مراجع موثق معاصر از قرن چهارم /دهم، بویژه فیلسوف معروف، ابوحیّان توحیدی (فت ۴۱۴ / ۱۰۲۳)، بعضی از رجال ادب و دبیران درگاه بوئیان عراق را، که با نهضت اسماعیلی وابستگی داشتند و در بصره زندگی می‌کردند، از جملهٔ گروهِ ناشناخته‌ای که رسائل را تصنیف کرده‌اند می‌شمارد. ابوحیان در پاسخ به سؤالاتی که در این زمینه مخدومش، ابن سعدان، وزیر صمصام الدولهٔ بویی، حوالی سال ۳۷۳ / ۹۸۳ از او کرده است از ابوسلیمان محمّد بن معشرالبستی، معروف به مقدسی، ابواحمد نهرجوری، ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، و عوفی یاد می‌کند. گذشته از این، این چهار نفر به نحوی با نهضت اسماعیلی ارتباط داشتند و به نظر می‌رسد که زنجانی، قاضی و از دوستان ابوحیّان، رهبری این گروه را داشته است. گفته‌های مهم ابوحیّان را، که بعدها ابن قفطی (فت ۶۴۶ / ۱۲۴۸) تکرار کرده، یک مرجع معاصر دیگر، یعنی عبدالجبار بن احمد همدانی (فت ۴۱۵ / ۱۰۲۵)، متکلم معروف معتزلی و قاضی عمدهٔ ری، در نکات اصلیش تأیید کرده است. عبدالجبار در فهرستی که خودش از نام این مؤلفان داده، اسم مقدسی را حذف کرده است. امّا نام ابن ابی البغل، که منجمی بوده است، و زید بن رفاعه را، از دبیران دیوان الانشاء، که به قول ابوحیّان نیز از دوستان صمیمی گروه بود، در افزوده است.[۲۵۸] برپایهٔ این مدارک، اکنون متخصصان موافقت دارند که رسائل به صورت پنهانی به وسیلهٔ حلقه‌ای از کاتبان و دانشمندان، که به اسماعیلیه وابسته بوده‌اند، در نیمهٔ قرن چهارم /دهم، در حدود زمان فتح مصر به دست فاطمیان، در بصره تألیف شده است.[۲۵۹]

گروه کوچکی که رسائل را تصنیف کرده‌اند ارائه کنندهٔ نظر رسمی دعوت فاطمی نبوده و، از قرار معلوم، حتی از کیش اسماعیلی فاطمی پیروی نمی‌کرده‌اند. چنانکه ساموئل استرن استدلال کرده است ممکن است آرزوی وحدت بخشیدن به اسماعیلیان غیرفاطمی، از جمله قرمطیان بحرین و جماعات اسماعیلی مخالف شرقی، برپایهٔ یک عقیدهٔ آرمانی مشترک، مؤلفان رسائل را به کار سترگ و دائرة المعارفی خود برانگیخته باشد؛ مؤلفان نوعی از فلسفه نوافلاطونی اسماعیلی را پذیرفتند و بر اساس آن عقیدهٔ جهانشناسی انبعاثی خود را پرداختند که به یک سلسله مراتب وجودی نُه مرحله‌ای قائل بود.[۲۶۰] آنها همچنین دیدی آزادمنشانه و فوق‌العاده روشنفکرانه نسبت به دین و بسیاری از موضوعات که در رسائل مورد بحث قرار گرفته است اختیار کردند. چون رسائل در بصره، در زمانی که جنوب عراق عملاً تحت سلطهٔ قرمطیان بحرین قرار داشت. نوشته می‌شد، مطالب مندرج در آنها، اگرهم مورد تأیید مستقیم قرمطیان نبود، احتمالاً از تصویب ضمنی آنان برخوردار بود. در واقع، اخوان الصفا تعالیم خود را منبعث از توجهات هفتمین امام مستور اسماعیلیه، یعنی محمّد بن اسماعیل، می‌دانستند که در آن زمان قرمطیان بحرین و دیگر اسماعیلیان مخالف انتظار ظهورش را می‌کشیدند.[۲۶۱] به عبارت دیگر نویسندگان رسائل نه به امامت خلفای فاطمی قائل بودند، و نه نیازی به ذکر خلفا ـ ائمهٔ اولیهٔ فاطمی و نیاکان آنها می‌دیدند. اخیراً، عباس همدانی نکات ضعف گفته‌های ابوحیّان توحید را نشان داده است. وی برپایهٔ تحقیقات وسیع و تفصیلی خود به این نتیجه رسیده که رسائل به وسیلهٔ گروهی از داعیان اسماعیلیه پیش از دورهٔ فاطمی با همکاری عده‌ای از دانشمندان غیراسماعیلی میان سالهای ۲۶۰ / ۸۷۳و ۲۹۷ / ۹۰۹نوشته شده است، و آن ارجاعات و اشارات و اشعاری که از زمانهای بعد در رسائل دیده می‌شود همه از افزوده‌های بعدی گردآورندگان و کاتبان است.

رسائل اخوان‌الصفا هیچ گونه اثری بر طرز تفکر اسماعیلی معاصر خود، از جمله عقایدی که اسماعیلیان فاطمی تبلیغ می‌کردند، نداشته است، و هیچ یک از نویسندگان دورهٔ کلاسیک فاطمی بدانها اشاره‌ای نکرده‌اند. تنها دو قرن بعد از تألیفشان بود که رسائل بتدریج مقام مهمی در ادبیات دعوت اسماعیلیان طیّبی یافتند. از قرار معلوم، این داعی ابراهیم بن الحسین الحامدی (فد ۵۵۷ / ۱۱۶۲) بود که برای اولین بار رسائل را به جماعت طیبی یمن شناساند.[۲۶۲] از این زمان به بعد، رسائل مورد بررسی و تعبیر و تفسیر وسیع داعیان یمنی و سپس جانشینان آنها در میان جماعت بهرهٔ داودیِ هند قرار گرفت.

رسائل اخوان الصفا که مجموعاً پنجاه و دو رساله است، به چهار بخش یا چهار کتاب تقسیم می‌شود که به ترتیب با علوم ریاضی [الرسائل الریاضیّة التعلیمیه]، شامل حساب و هندسه و نجوم و موسیقی و منطق و غیره؛ علوم طبیعی و جسمانی [الرسائل الجسمانیة الطبیعیّه]؛ علوم نفسانی و عقلانی [الرسائل النفسانیة العقلانیه]، شامل جهانشناسی و معادشناسی و غیره؛ و علوم مابعدالطبیعی یا الاهیات [الرسائل الناموسیة الالهیه و الشرعیة الدینیة] سروکار دارد. در خاتمهٔ رسائل خلاصه‌ای از کل آنها دربارهٔ همهٔ دانشهایی که تا آن زمان شناخته شده بود، به نام الرسالة الجامعه، آمده است. این رساله که به غلط به مسلمه مجریطی (فتحدود ۳۹۸/۱۰۰۷) نسبت داده شده است و از آن تلخیص دیگری نیز موجود است، ظاهراً، برای کسانی که در سطح پیشرفته‌تری از دانش بودند نوشته شده بوده است.[۲۶۳] مؤلفان رسائل، که با تسامح و به‌طور التقاطی عمل می‌کردند، اخذ و اقتباس «علم و حکمت» فیلسوفان گذشته را در ایجاد ترکیب خود از دانش زمان امری مشروع می‌دانستند. از این رو، از منابع و سنتهای مختلف متعلق به پیش از اسلام وسیعاً استفاده کردند و آنها را با تعالیم اسلامی، بویژه معتقدات شیعیان وابسته به نهضت اسماعیلیه، ترکیب کردند. به عنوان مثال، تأثیراتی از علم نجوم بابلی قدیم و عناصر بسیاری از سرمنشأهای مسیحی ـ یهودی، ایرانی، و هندی در رسائل یافت می‌شود.[۲۶۴] بیش از همهٔ اینها، رسائل تأثیر مکتبهای مختلف حکمت هلنی را نیز نشان می‌دهد. رسائل که از مشخصه‌های آن استفاده از یک نوع نماد و کنایات عددی به شیوهٔ فیثاغورسی است سراسر مشحون است به اندیشه‌ها و عقاید هرمسی، افلاطونی، ارسطویی، نوفیثاغورسی، و بویژه نوافلاطونی. اما فلسفه نوافلاطونی با نظریهٔ ممتازش دربارهٔ انبعاث و ساختهای مبتنی بر سلسله مراتب، بالاترین درجهٔ تأثیر فلسفه یونانی را بر اخوان الصفا نشان می‌دهد که به شیوه‌ای اصیل و روشنگرانه می‌کوشیدند تا فلسفه و دین را برای هدف نهایی هدایت انسان به تزکیهٔ نفس و رسیدن به رستگاری هماهنگ سازند.[۲۶۵]

نظام فقه اسماعیلی نیز در دورهٔ کلاسیک فاطمی، بخصوص در دورهٔ خلفای اولیهٔ فاطمی، پایه‌گذاری و شرح و تفصیل یافت، و این کار عمدتاً به دست ابوحنیفه نعمان‌بن محمّدبن منصوربن احمدبن حیّون تمیمی مغربی، که بیشتر به قاضی نعمان معروف است، انجام گرفت.[۲۶۶] نعمان که مقدر بود بزرگترین فقیه اسماعیلی همهٔ اعصار گردد، اصلاً از یک خانوادهٔ دانشمند قیروانی که سنی و مذهب مالکی داشتند بود. در باب پیشینهٔ

مذهبی قاضی نعمان سخنان ضد و نقیض و متنازع فراوان است، ولی آنچه مسلم است این است که پدرش پیش از سال ۳۱۱ / ۹۲۳ به کیش اسماعیلی گرویده بود و خود قاضی نعمان نیز در اوایل زندگی و پس از تعلیم یافتن به عنوان یک فقیه مالکی به دین اسماعیلی درآمد. بعضی از مراجع شیعی امامی طی قرنها قاضی نعمان را از همدینان خود شمرده‌اند، و حال آنکه قدیمترین صاحبان کتب رجال شیعی همچون کشّی، نجاشی، و طوسی اصلاً و ابداً نامی از او نیاورده‌اند. از قرار معلوم، ابن شهراشوب (فت ۵۸۸ / ۱۱۹۲) قدیمترین مرجع شیعی دوازده امامی است که از قاضی نعمان و بعضی از آثار او یاد کرده است، و وی صریحاً اظهار می‌دارد که قاضی پیرو مذهب شیعهٔ امامی نبوده است.[۲۶۷] این تصریح ضمناً حاکی از آن است که تا آن زمان بعضی از حوزه‌های شیعهٔ امامی (اثنی عشری) قاضی را از خود می‌دانسته‌اند. نورالله شوشتری، قاضی دوازده امامی معروف ایرانی که به هند مهاجرت کرد و بعدها در آن دیار در ۱۰۱۹ / ۱۶۱۰ به فرمان جهانگیر، امپراتور مغول هند، به قتل رسید، احتمالاً نخستین عالم امامی است که به نقل از ابن خلکان می‌گوید که قاضی نعمان در اصل بر مذهب مالکی، از مذاهب اهل سنت، بود و سپس شیعهٔ امامی شد.[۲۶۸] دیگر علمای امامیه مانند حُرّ عاملی (فت ۱۱۰۴ / ۱۶۹۳)، مجلسی (فت ۱۱۱۰ / ۱۶۹۹)، بحرالعلوم معروف به سید الطائفه (فت ۱۲۱۲ / ۱۷۹۷)، و میرزا حسین نوری (فت ۱۳۲۰ / ۱۹۰۲) از نظریه قاضی نورالله شوشتری تبعیت کرده‌اند.[۲۶۹] آقا بزرگ طهرانی (فت ۱۳۸۹ / ۱۹۷۰)، از علمای امامی معاصر، که دائرة المعارف ارزشمند آثار و کتب شیعه را نوشته و با نوشته‌های و. ایوانوف آشنایی داشته است، نیز قاضی نعمان را شیعهٔ امامی می‌داند.[۲۷۰] همهٔ این مراجع، از قرار معلوم، تنها متکی به گفتهٔ ابن خلکان هستند که امکان دارد اصطلاح امامیه را هم بر شیعیان اثنی عشری و هم بر شیعیان اسماعیلی اطلاق می‌کرده است. البته علمای امامی دیگری همچون خوانساری (فت ۱۳۱۳ / ۱۸۹۵) نیز بوده‌اند که، مانند ابن شهراشوب، اثنی عشری بودن قاضی نعمان را بکلی مردود شمرده‌اند.[۲۷۱] برای مراجع اسماعیلی همچون داعی ادریس، مسئلهٔ مذهب اولیهٔ یک شخصیت بزرگ اسماعیلی همچون قاضی نعمان، که با چند تن از امامان آنها ارتباط نزدیکی داشته است، اصلاً مطرح نیست و آنها به بحث دربارهٔ آن نمی‌پردازند. قاضی نعمان از آنجا که معاصر چند تن از معروفترین مراجع امامی قدیم، مانند کلینی و ابن بابویه، بوده است، تألیفات وی بحق از زمرهٔ قدیمترین تألیفات شیعه در زمینهٔ فقه و حدیث به شمار می‌رود؛ و این ممکن است روشنگر احترامی باشد که شیعیان اثنی عشری

نسلهای مختلف برای وی قائل بوده‌اند.

قاضی نعمان، که در حدود سال ۲۹۰ / ۹۰۳ به دنیا آمده بود، در ۳۱۳ / ۹۲۵ به خدمت عبیدالله المهدی درآمد. به چهار خلیفهٔ نخست فاطمی، در مقامات و مناصب مختلفی همچون خازن کتابخانهٔ قصر، قاضی طرابلس، و منصوریه خدمت کرد. در دورهٔ معزّ به اوج اهمیت و مقام خود رسید، و به بالاترین مقام قضایی در دولت فاطمی نایل آمد. با معزّ به مصر رفت و در آنجا در جمادی‌الثانی ۳۶۳ / مارس ۹۷۴، پس از آنکه تقریباً پنجاه سال صادقانه به سلسله فاطمی خدمت کرده بود، در قاهره درگذشت. مراسم تدفین قاضی نعمان را شخص معزّ هدایت کرد و بر او نماز گذاشت. قاضی نعمان نویسنده‌ای پرکار بود. بیش از چهل رساله به نام او ثبت کرده‌اند. ظاهراً وی بیشتر عمر خود را به تصنیف و تألیف آثار متعدد خود در فقه و نیز موضوعات دیگری از قبیل تاریخ، تأویل، و حقایق گذرانیده است. از قرار معلوم، و به روایت داعی ادریس، در هر آنچه نوشته مشورت و رأی امامان همزمان خویش را خواستار شده است و اساساً در نتیجهٔ این سنت و روش کار بوده است که اسماعیلیان چنان مرجعیت رفیع و احترام برای وی قائل هستند. یکی از اساسیترین تألیفات قاضی نعمان در باب فقه کتاب دعائم الاسلام است که به خواهش معزّ، که شخصاً بر نوشتن آن نظارت دقیق داشت، نوشته شده است. دعائم، که منبع اصلی مطالعه فقه اسماعیلی فاطمی است، از زمان معزّ به بعد سند و قانوننامهٔ رسمی فقهی اسماعیلیان فاطمی شد، و هنوز هم مهمترین متن فقهی برای اسماعیلیان طیّبی، از جمله اسماعیلیهٔ بهرهٔ هند، است. دعائم از دو مجلد تشکیل شده است. جلد اول دربارهٔ عبادات است و از هفت ستون دین اسلام، بنابر مذهب اسماعیلیه، یعنی ولایت، طهارت، صلات (مشتمل بر نماز جنائز)، زکات، صوم (روزه)، حج، و جهاد بحث می‌کند. بدین ترتیب، اسماعیلیان فاطمی، به عنوان اهل تشیع، ولایت و طهارت را به ارکانی که مورد شناخت اهل تسنن قرار گرفته بود اضافه کردند. جلد دوم دعائم دربارهٔ معاملات، یعنی امور دنیوی، است مانند خوراک، لباس، وصایا، ارث، نکاح، و طلاق.

قاضی نعمان، پایه‌گذار خاندان معتبری از قضات در دولت فاطمی بود. پسرش، ابوالحسین علی (فتـ ۳۷۴ / ۹۸۴)، در دورهٔ عزیز برای نه سال قاضی القضات دستگاه فاطمی بود، و در واقع نخستین کسی بود که این عنوان را رسماً در دولت فاطمی به دست آورد. پس از علی برادر کوچکترش، ابو عبدالله محمّد (فتـ ۳۸۹ / ۹۹۹)، به عنوان قاضی القضات جانشین او شد. پس از آن، این مقام عالی قضایی را به ترتیب دو تا از نواده‌های قاضی

نعمان عهده‌دار شدند؛ یعنی ابوعبدالله حسین بن علی (فـ ۳۹۵ / ۱۰۰۴) و ابوالقاسم عبدالعزیز بن محمّد (فـ ۴۰۱ / ۱۰۱۱)، و این ابوالقاسم داماد جوهر نیز شد. ابو محمّد قاسم بن عبدالعزیز، نبیرهٔ قاضی نعمان، واپسین فرد این خاندان بود که منصب قاضی القضاتی داشت. وی سرانجام، پس از آنکه چند دوره این مقام را متصدی بود، در ۴۴۱ / ۱۰۴۹ معزول گشت و یازوری، نخستین کسی که مناصب وزیر و قاضی القضات در شخص او جمع آمد، جانشین او شد.

ادبیات فقهی اسماعیلیان فاطمی در قیاس با چهار مذهب فقهی اهل سنّت، یعنی حنفی، مالکی، شافعی، و حنبلی، و نیز در مقایسه با مذهب اثنی‌عشری بسیار محدود است. نظام فقه اسماعیلی تقریباً منحصر به کوشش و آثار قاضی نعمان است، زیرا تنها چند فقیه دیگر اسماعیلی، چه در دورهٔ فاطمیان و چه بعد از آن، خویشتن را به مجموعه‌های فقهی مشغول داشتند. بنابراین، شگفت نیست که تا زمان اخیر حوزه‌های بیرون از جماعت اسماعیلیه آگاهی نداشتند که اسماعیلیان نیز مذهب فقهی خاص خویش داشتند؛ و این یک مذهب فقهی متمایز شیعی بوده که در قرن چهارم / دهم و پس از پیدایش آثار مستند فقهی شیعهٔ امامی (دوازده امامی) به وجود آمده بوده است. در روزگاران جدید، عمدتاً در نتیجه کوششهای آصف فیضی، مهمترین مرجع معاصر در باب فقه اسماعیلی، است که طلاب فقه اسلامی و پژوهندگان مطالعات اسماعیلی با مکتب فقه شیعه اسماعیلی آشنایی پیدا کرده‌اند.[۲۷۲] فقه شیعی اسماعیلی، به صورتی که به دست ما رسیده، عمدتاً در نوشته‌ها و تألیفات قاضی نعمان تبلور پیدا کرده است. آثار قاضی نعمان را، که به نظر می‌رسد تعداد بیشتری از آنها در زمان داعی ادریس وجود داشته است، اسماعیلیان یمن و سپس اسماعیلیان هند وابسته به دعوت طیّبی، بویژه بهره‌های داودی، حفظ کرده‌اند.

فقه اسماعیلی فاطمی، که در خطوط کلی با فقه امامی توافق دارد، امتزاجی است از معتقدات شیعی، بویژه آنچه احتوا بر عقیدهٔ امامت دارد، با مفاهیم فقهی مسلمانان. اسماعیلیان، مانند دیگر مسلمانان، قرآن و سنّت پیامبر را دو منبع اصلی قضا می‌شمارند. امّا اسماعیلیان فاطمی، هماهنگ با شیعیان امامی، از هنجارهای مکتبهای فقهی اهل سنت از آنجا جدا می‌شوند که تنها آن احادیث و سنتهای نبوی را قبول دارند که از طریق امامانشان از اهل بیت نقل و روایت شده است. گذشته از این، آنها احادیثی را هم که از امامان مورد شناختشان نقل شده است قبول دارند. احادیثی را که قاضی نعمان نقل کرده

است از حضرت محمّد [ص]، علی بن ابیطالب [ع]، و پنج امام بعدی جانشین اوست، ولی اکثریت آنها از امام محمّد باقر [ع] و امام جعفر صادق [ع] روایت شده است و جالب آن است که قاضی نعمان معمولاً حدیثی از ائمه اسماعیلی بعد از امام جعفر صادق [ع]، که سرچشمهٔ فقه اسماعیلی است، روایت نمی‌کند. در مورد احادیث نبوی، در تمام نوشته‌های فقهی دورهٔ فاطمی، سلسله اسناد، به‌غیر از قول امامان اسماعیلی، حذف می‌گردد، و معنای این کار آن است که وقتی امامی حدیثی را از پیامبر روایت می‌کند استناد به قول مرجع دیگر ضرورتی ندارد. قاضی نعمان به طور کلی همهٔ احادیث منقول از امامان شیعهٔ اثنی عشری بعد از امام جعفر صادق [ع] را، که با امام موسی کاظم [ع] شروع می‌شود، نادیده گرفته است. آن دسته از علمای امامی که قاضی نعمان را همکیش خود می‌دانند، این عمل او را حمل بر تقیّه می‌کنند و می‌گویند وی از ترس فاطمیان چنین کرده است. به هر حال، این یکی از تفاوتهای مهم میان احادیث نقل شده توسط قاضی نعمان و چهار مجموعهٔ عمدهٔ حدیث شیعیان امامی است که به وسیلهٔ کلینی، ابن بابویه، و شیخ الطائفه طوسی گردآوری شده است. از سوی دیگر، قاضی نعمان آرا و فتاوی علویانی را که نه اسماعیلیان و نه امامیان آنها را به امامت نمی‌شناسند بر اساس اسناد زیدی نقل کرده است.

اما، تفاوت بنیادی میان فقه شیعی، اعم از اسماعیلی یا غیراسماعیلی، و نظامهای فقهی اهل سنت بر مدار عقیدهٔ امامت می‌چرخد. برای شیعیان امام بالاترین مرجع تفسیر و تعبیر احکام الاهی بعد از پیامبر و یگانه مخزن قواعد اخلاق و رفتار انسانی و عبادت است. برای اسماعیلیان، بویژه، امام مفسر معانی باطنی قرآن و شریعت نیز هست. بنابراین، برای اسماعیلیان فاطمی مرجعیت امام معصوم، مؤید من عندالله و متهدی بالله، پس از قرآن و سنت، سومین و برنده‌ترین رکن شریعت محسوب می‌شد. آنان اجماع و قیاس را، که سومین و چهارمین رکن قضای اسلامی از نظر اهل سنت بود، قبول نداشتند. اسماعیلیان فاطمی همچنین همهٔ اصول تکمیلی دیگر را، که جایگزین قیاس هستند، مانند استحسان، استصلاح، و استدلال، رد می‌کردند.

شیعیان امامی نیز قیاس و جایگزینهای آن را رد می‌کردند؛ هر چند بعدها یک نوع اجماع و عقل، یعنی استدلال عقلانی منضبط، را در امور فقهی تجویز کردند.[۲۷۳] برای امامیان یا، درست‌تر بگوییم، برای پیروان مکتب اصولی در مذهب اثنی عشری فقها، که مجاز به صدور فتاوی شرعی و در همهٔ احوال نمایندهٔ امام دوازدهم و غایب به شمار

می‌روند، مفسّر و شارح احکام شریعت شناخته می‌شوند. این قاضیان قدرتمند دینی مجتهد خوانده می‌شوند، و کارشان اجتهاد در فتاوی و استدلالات فقهی است. بر هر مؤمن عادی در مذهب اثنی عشری فرض است از مجتهدی که خود انتخاب می‌کند پیروی کند، یعنی مُقلِّد او باشد و به تقلید بپردازد. امّا باید یادآور شد که در عصر فاطمیان و مقدم بر آن، شیعیان امامی هنوز اصل اجتهاد را که در روزگاران بعد نیز همچنان مورد انکار مکتب اخباری در مذهب اثنی عشری بود نپذیرفته بودند. اسماعیلیان فاطمی که امامشان همواره حیّ و حاضر بود، هرگز اجتهاد و تقلید را نپذیرفتند. به عبارت دیگر، فقه فاطمی، فتوی و قضاوت و تفسیر احکام شرعی را از هیچ منبع و مرجعی غیر از امام نمی‌پذیرد. قاضی نعمان در اثری که بعد از سال ۳۴۳ / ۹۵۴ در باب اصول الفقه نوشته است، هماهنگ با بیشتر علمای امامی همزمانش، قرآن، سنت پیامبر، و گفته یا تعالیم امامان (قول الائمه) را تنها منابع موثق فقه می‌شناسد.[۲۷۴] امامان شیعی نه تنها مانند خلفای اهل سنت احکام شریعت را مجری می‌داشتند، بلکه مفسر و شارح آن نیز بودند. این را می‌توان مهمترین نکتهٔ اختلاف میان مفاهیم فقه شیعی و سنّی دانست. امّا برای اجرای موارد خاص احکام فقهی اسماعیلیان فاطمی، مانند دیگر مسلمانان، محکمه‌هایی داشتند که قاضیان تعلیم یافته در آنجا به امر قضاوت و صدور احکام و فتاوی مشغول بودند. میان مکتبهای فقهی اسماعیلیان فاطمی و شیعیان امامی اختلافات جزئی، بخصوص در موضوعهای ارث و ازدواج، وجود دارد؛ در همان حال، بعضی از عقاید خاص فقهی اسماعیلی حالت میانهٔ بین آرای امامیان و زیدیان را ارائه می‌کند. به عنوان مثال، اسماعیلیان مانند اهل سنت و زیدیان متعه، یعنی ازدواج موقت برای مدت معلوم را که اثنی عشریان روا می‌دارند، مجاز نمی‌شمارند. در این مورد جالب است یادآور شویم که قاضی نعمان موضع خود را در رد متعه بر یک حدیث زیدی بنا گذاشته است نه احادیث اهل سنت. در فقه فاطمی متعه همسنگ زنا دانسته شده است. در مراسم و شعائر عبادی نیز میان شیوهٔ عمل اسماعیلیان و شیعیان امامی تفاوتهایی هست.[۲۷۵]

چنین بود دستاوردهای اسماعیلیه در عصر کلاسیک فاطمی.[۲۷۶] ظهور سلسله و دولت فاطمی در شمال افریقا، استحالهٔ یک نهضت انقلابی شیعی را به یک مملکت بزرگ اسلامی اعلام داشت و، در همان حال، «عصر طلایی» کیش اسماعیلی را آغاز نهاد. خلیفه فاطمی نه تنها فرمانروای مملکتی وسیع و پررونق بود، بلکه امام اسماعیلی نیز بود؛ امامی در زمرهٔ اهل بیت که نسبتش از طریق فاطمهٔ زهرا [ع] به پیامبر [ص] می‌رسید. با

چنین مقام و منزلتی، وی پیشوای معنوی و روحانی اسماعیلیان فاطمی، که پیکرهٔ عمدهٔ اسماعیلیه را تشکیل می‌دادند، بود. پیام دعوت اسماعیلیه در بیرون از قلمروهای حکومت فاطمی نیز برای طبقات اجتماعی مختلف کشش و جذابیت چشمگیری داشت. سازمان مخفی و مبتنی بر سلسله مراتب دعوت فاطمی، که در این سرزمینها نفوذ یافته بود، به مسلمانان وعدهٔ رهایی از حکومت ستمگرانهٔ عباسیان سنّی‌مذهب و دیگر سلاله‌های غاصب فرمانروا را می‌داد. در تعقیب این آرمانها بود که داعیان فاطمی تعالیم اسماعیلی را در بسیاری از سرزمینها، از جمله ایالات تحت حکومت عباسیان در شرق اسلامی، پخش می‌کردند. امّا پیروزی فاطمیان تام و تمام نبود. فاطمیان در اینکه همهٔ مسلمانان را در پرتو امامت علوی فاطمی خود وحدت بخشند شکست خوردند؛ همچنانکه در سیاستشان برای فتح شرق اسلامی توفیق نیافتند. امّا در برانگیختن فعالیتهای ادبی و عقلانی در مصر عهد فاطمی و تبدیل کردن پایتختشان، قاهره، به یک مرکز فعال و پررونق تجاری، علمی، و هنری، که در قرن پنجم / یازدهم در تمام این زمینه‌ها با بغداد رقابت می‌کرد، موفق گشتند. در طی آن قرن خطیر و سرنوشت‌ساز تاریخ اسلامی، سلسلهٔ خلفای فاطمی، دست کم تا زمان تحکیم قدرت سلجوقی، نمایندهٔ قدرت عمدهٔ سیاسی و فرهنگی جهان اسلام به شمار می‌رفت.

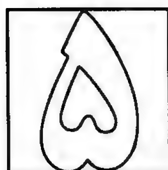
فاطمیان مستملکات ارضی خود را بسیار گسترش دادند، و به رغم اضطرابات و بحرانهای گاه به گاه، بر رویهم مصر دورهٔ فاطمیان از آرامش و رونق اقتصادی برخوردار بود. و این، بیش از هر چیز، ناشی از کفایت و ثبات تشکیلات اداری و مالی فاطمیان و عواید معتنابهی بود که از بسط تجارت و فعالیتهای اقتصادی به دست می‌آمد. عقاید و آرای اسماعیلیان فاطمی، به صورتی که متکلمان و داعیان با استعداد آنها را پرداختند و عرضه داشتند، کمال فکری و عقلانی والایی را نشان می‌دهد. در کتب و رسالاتی که این بزرگان نگاشتند نه تنها کلام الاهیات، بلکه مجموعه‌ای از معتقدات مابعدالطبیعی و فلسفی که برپایهٔ سنتهای هلنی مآبانه و غیر آن نهاده شده نیز در یک چشم‌انداز اسلامی مورد بحث و فحص قرار گرفته است. فاطمیان از بابت حمایتشان از فعالیتهای هنری نیز مقام ارجمندی داشتند. مدارک و شواهد معتنابهی از هنر دورهٔ فاطمی وجود دارد که در آنها اصالت و نیز تأثیرات سنتهای مختلف هنری دوره‌های کهنتر به چشم می‌خورد. مساجد، مقابر، و دیگر آثار معماری بازماندهٔ فاطمیان را کپل ا.

سی. کرِسوِل[۴۶] (۱۸۷۹ - ۱۹۷۴)، یکی از مراجع مقدم عصر جدید دربارهٔ آثار فاطمی، به‌تفصیل، مورد مطالعه و بررسی قرار داده است.[۲۷۷] فاطمیان کوششهای هنری در زمینه‌های دیگر را نیز همچون پارچه باقی، چوبکاری، کاشی سازی، شیشه سازی، و نقاشی روی دیوار تشویق می‌کرد.[۲۷۸] دانشمندان به طور کلی موافقت دارند که پیروزی و موفقیّت فاطمیان به میزان زیادی ناشی از تسامح و رواداری نژادی و دینی آنها و ثبات اداری دولت فاطمی بوده است. و در حقیقت، فاطمیان شیعی استعداد خاصی در بهره‌گیری از خدمات افراد و گروههای مستعد و با کفایت، صرف‌نظر از نژاد یا مذهب آنها، داشتند.

کیش اسماعیلی فاطمی به عنوان مذهب رسمی یک امپراتوری وسیع، با وجود برخی اختلافات موقتی و افتراقات کم اهمیت، نزدیک به دو قرن وحدت و یکپارچگی خود را حفظ کرد. اکثریت اسماعیلیان، چه آنانکه در قلمرو حکومت فاطمیان به سر می‌بردند و چه آنانکه در خارج از آن، همیشه و بتمامی نسبت به خلیفه و امام فاطمی که نتوانسته بود اکثریت سنی مذهب جهان اسلام را به کیش خود جلب کند وفادار ماندند. در یک چنین اوضاع و احوال سیاسی و دینی بود که جنگ و مبارزه با دشمنان نیرومندی، همچون سلجوقیان، و ستیزه‌ها و کشمکشهای جناحی در داخل، خلافت فاطمی را در مسیر زوال افکند و، در نهایت، به سقوط آن منجر شد. در زمان مرگ مستنصر، در ۴۸۷ / ۱۰۹۴، که کیش اسماعیلی فاطمی با فاجعه‌آمیزترین کشمکش داخلی خود مواجه شد و بزرگترین افتراق در این نهضت ظاهر شد، از عمر حکومت فاطمی هنوز هفتاد و هفت سال باقی مانده بود. امّا سلسلهٔ فاطمی دیگر از اوج قلهٔ پیروزی و شکوهمندی گذشته بود، و روزگار کیش اسماعیلی به عنوان دین رسمی یک امپراتوری نیز تقریباً به سر آمده بود. در این زمان، فاطمیان دیگر امید و آرزوی خود را برای رهبری همهٔ جهان اسلام از دست داده بودند؛ و این در حالی بود که موفقیتها و دستاوردهای فکری آنان هم اکنون اندیشه و فرهنگ اسلامی را برای همیشه غنی‌تر ساخته بود.

---

46) Keppel A.C. Creswell



اسماعیلیهٔ مستعلوی

در این فصل ما تحوّل و تکامل مستعلیّه (یا مستعلویّه)، یکی از شاخه‌های اسماعیلیه را از سرآغاز آن در ۴۸۷ / ۱۰۹۴ تا زمان حاضر پیگیری می‌کنیم. تا سال ۵۲۴ / ۱۱۳۰ اسماعیلیان مستعلوی مصر، شام، یمن، و جاهای دیگر گروه واحدی را که از نزاریه متمایز بودند تشکیل می‌دادند. تا آن زمان مستعلویان دو نفر دیگر از خلفای فاطمی را که عبارت از مستعلی و آمر، یعنی پسر و نوهٔ مستنصر، باشند به امامت خود پذیرفته بودند. امّا حوادث مغشوشی که به دنبال مرگ آمر در ۵۲۴ / ۱۱۳۰ رخ داد، و ادعای حافظ، پسرعمو و جانشین آمر در دولت فاطمی، بر امامت منجر به شکاف جدیدی در جماعت مستعلوی شد و آن را به حافظیّه و طیّبیه تقسیم کرد. این هر دو شاخه از اسماعیلیهٔ مستعلوی نیز در همین فصل مورد بحث قرار خواهند گرفت.

حافظیّه که به مجیدیّه نیز معروف بودند حافظ و خلفای فاطمی بعدی را پس از آمر به امامت شناختند. فرقهٔ حافظی که دعوت فاطمی در قاهره رسماً آن را تأیید می‌کرد، بیشتر پیروان خود را در مصر و شام به دست آورد. در یمن نیز پشتیبانانی پیدا کرد و سلسله‌های محلی زُرَیعیِ‌های عدن و همدانیهای صنعاء به دعوت حافظی پیوستند. امّا حافظیّه مدت زمان زیادی بعد از سقوط خلافت فاطمی در ۵۶۷ / ۱۱۷۱ باقی نماندند.

طیّبیه که در ابتدا آمریّه نامیده می‌شدند، کودک نوزاد آمر را که طیّب نام داشت به جانشینی آمر به امامت شناختند و ادعای حافظ و جانشینان او در سلسله فاطمی را بر امامت رد کردند. دعوت طیّبی را در آغاز عدهٔ قلیلی از مستعلویان مصر و شام و نیز جمع کثیری از اسماعیلیان یمن پذیرا شدند، و در آنجا صلیحیون رسماً به حقانیت ادعای طیّب قائل گشتند. اندک زمانی بعد، با استقرار دعوت مستقل طیّبی به ریاست یک داعی مطلق در

یمن، آن سرزمین سنگر و پایگاه اصلی طیّبیه شد. داعیان طیّبی به مرور زمان موفق شدند پیروان زیادی در هند غربی، در میان بهره‌های گجرات، و در جاهای دیگر پیدا کنند که عده‌ای از آنها قبلاً به کیش اسماعیلی درآمده بودند.

طیبیها که سنتهای اسماعیلیان فاطمی را در زمینهٔ معتقدات دقیقاً حفظ کردند، تاریخ خود در دورهٔ اسلامی را به دورهای متوالی ستر و کشف (یا ظهور)، بسته به اینکه در طی آنها امامان از چشم پیروانشان پنهان یا در نظر آنها آشکارند، تقسیم می‌کنند. نخستین دور ستر که منطبق با دورهٔ اسماعیلیه قدیم است با ظهور عبیدالله المهدی در شمال افریقا به پایان رسید. به دنبال آن یک دور ظهور آغاز شد که تا اختفای بیست و یکمین امام طیبی، یعنی طیّب، اندکی بعداز وفات آمر ادامه یافت. استتار طیّب دور ستر دیگری را در تاریخ اسماعیلیهٔ طیبی آغاز نهاد که تا روزگار ما ادامه دارد. در طی دورهٔ ستر حاضر طیب، آخرین امام ظاهر طیبی، و جانشینان او از میان اعقابش ترجیح داده‌اند که مستور از انظار پیروانشان بمانند. به عقیدهٔ طیبی‌ها دور ستر حاضر ادامه خواهد یافت تا آنکه امامی از ذریهٔ طیّب ظهور کند، و آن امام ممکن است قائم دور حاضر تاریخ بشر باشد. به هر صورت، چند سالی بعد از مرگ آمر پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلیهٔ طیّبی در یمن مستقر شد و در آنجا دعوت طیّبی تحت نظارت و رهبری کلی یک داعی قدرتمند، که داعی مطلق نامیده می‌شد و در غیاب امام همهٔ امور دعوت و مردم را رتق و فتق می‌کرد، قرار گرفت.

دور ستر جاری در تاریخ اسماعیلیان طیّبی به نوبهٔ خود به یک دورهٔ یمنی که از ۵۲۶/ ۱۱۳۲ تا حدود ۹۹۹/ ۱۵۹۱ که دعوت طیّبی به دو شعبهٔ داودی و سلیمانی افتراق پیدا کرد. و به یک دورهٔ هندی که اساساً تاریخ دعوت داودی را طی چهار قرن اخیر در برمی‌گیرد تقسیم می‌شود. در دورهٔ یمنی طیبی‌ها در یمن وحدت خود را حفظ کردند، و نیز موفق شدند پیروان زیادی در مغرب هند به دست آورند. تا پایان قرن دهم / شانزدهم، که افتراق داودی ـ سلیمانی در دعوت طیّبی پیدا شد، طیبی‌های هند چه از لحاظ تعداد و چه از لحاظ کمکهای مالی که به بیت‌المال دعوت می‌کردند از همکیشان یمنی خود جلو افتاده بودند. به یک معنا تا آن زمان طیبی‌های هند آماده بودند که از یمن، که داعیان طیّبی مدت چهار قرن در آن اقامت گزیده بودند، استقلال حاصل کنند. در چنین اوضاع و احوالی طیبی‌های هند بیشتر از دعوت داودی جانبداری کردند، و حال آنکه طیبی‌های یمن عمدتاً پیرو دعوت سلیمانی شدند. اساساً میان این دو گروه که از این‌پس از سلسله داعیان

مختلفی تبعیّت می‌کردند، هیچ گونه اختلاف عقیدتی وجود ندارد. در دورهٔ هندی اکثریت جماعت طیّبی هند که متشکل از بهره‌های داودی بودند، به عنوان یک جامعهٔ تجارتی مرفه به طور آزاد توسعه و ترقی یافتند؛ هر چند که‌گاه نیز دچار تعقیب و آزار و نفاقهای داخلی شدند.

منابع تاریخی غیراسماعیلی دربارهٔ مستعلی و فاطمیان متأخر را که مربوط به مرحلهٔ نخستین نهضت اسماعیلی مستعلوی هستند در آغاز فصل پیشین بررسی کردیم. در ذیل تاریخ دمشق ابن القلانسی و در تواریخ ابن ظافر، ابن میسّر، ابن تغری بردی، و مقریزی که در آخر کتاب اتعاظ الحنفاء خود تاریخ فاطمیان را تا سقوط خلافتشان ادامه می‌دهد اطلاعات ذی‌قیمتی دربارهٔ مرحله آغازین تاریخ مستعلویه می‌توان به دست آورد. تواریخ عمومی اسلامی نیز، بویژه تاریخ ابن اثیر، در این مورد به درد می‌خورند. مآخذ ادبی برای دورهٔ یمنی دعوت طیّبی، که عمدتاً شامل تاریخ فعالیتهای داعیان مختلف مستعلی ـ طیبی و ارتباطات آنان با زیدیها و دیگر سلسله‌های محلی در یمن است، توسط ایمن فواد سیّد در کتاب مرجع‌شناسی مهم وی که مربوط به مصادر دورهٔ اسلامی تاریخ یمن است مورد تحقیق قرار گرفته است.[۱] برای قدیمیترین دوره‌های تاریخ طیّبیان و حافظیّان در یمن، منبع عمدهٔ ما که قبلاً نیز یاد کردیم تاریخ الیمن تألیف نجم‌الدین عماره بن علی الحَکَمی، مورخ و شاعر یمنی، است که به مصر مهاجرت و در آنجا در ۵۶۹ / ۱۱۷۴ به اتهام توطئه برای بازگرداندن فاطمیان به قدرت به قتل رسید.[۲] نوشته‌های تاریخی اسماعیلیان دربارهٔ مستعلویان، حافظیان، و طیبی‌های قدیم یمن، چنانکه انتظار می‌توان داشت، بسیار اندک است. هیچ منبع و مأخذ حافظی باقی نمانده است، و مهمترین مرجع ما دربارهٔ طیبی‌های یمن همانا داعی ادریس است که ریاست دعوت طیّبی در قرن نهم / پانزدهم با او بود و از جزئیات نهضت در یمن اطلاع کافی داشت.[۳] داعی ادریس همچنین از بسیاری از آثار اسماعیلی متقدم که بعضی از آنها امروز وجود ندارند مطالبی به تفصیل نقل کرده است.

ادریس عمادالدین بن الحسن از خاندان معروف ولید از قریشیان یمن برآمده بود. این خاندان بیش از سه قرن ریاست و رهبری دعوت یمن را برعهده داشتند. ادریس در ۸۳۲ / ۱۴۲۸ به عنوان نوزدهمین داعی مطلق جانشین عمویش شد. وی که از جنگجویان و سلحشوران نیز بود در چندین نبرد علیه زیدیان جنگید. وی در ۸۷۲ / ۱۴۶۸ درگذشت. ادریس معروفترین مورخ نهضت اسماعیلی بود و سه اثر تاریخی عظیم تألیف کرد. در

هفتمین و آخرین جلد عیون الاخبار خود، که هنوز به صورت دستنویس باقی مانده است، مطالب ذی‌قیمتی دربارهٔ صلیحیون، دورهٔ خلافت مستعلی و آمر، و مرحلهٔ آغازین دعوت طیّبی در یمن حکایت می‌کند. نیز تفصیلات مهمی دربارهٔ داعیان مختلف یمن در این کتاب هست. دومین کتاب داعی ادریس که تاریخی دو جلدی دربارهٔ اسماعیلیه یمن، بخصوص بعد از سقوط سلسلهٔ صلیحیون، تا سال ۸۵۳ / ۱۴۴۹ است، نزهة الافکار نام دارد. این کتاب کاملترین و صحیحترین تاریخ دعوت یمن بعد از برافتادن صلیحیون است. داعی ادریس توجه خاص به دعوت اسماعیلی در هند داشته است، و در کتاب نزهة الافکار اشارات زیادی به دعوت هند و ارتباطات میان جماعات اسماعیلی یمن و هند می‌کند. کتاب سوم داعی ادریس، که روضة الاخبار نام دارد و ادامهٔ تاریخ قبلی است، حوادث و رویدادهای زمان خود او را از ۸۵۳ / ۱۴۴۹ تا ۸۷۰ / ۱۴۶۵ در بر دارد. تواریخ داعی ادریس روشنی ارزشمندی بر مسائل، رویدادها، و شخصیتهای اسماعیلی می‌افکنند که در جای دیگر مورد بحث قرار نگرفته‌اند. از این جهت، این کتابها برای فهم تاریخ قرون میانه نهضت اسماعیلی طیّبی در یمن از منابع ضروری به شمار می‌روند. متأسفانه دو کتاب اخیر هنوز چاپ نشده است و دسترسی به دستنویسهای آنها نیز آسان نیست. باید افزود که سنت نوشتن تلخیص و مجموعه آثار اسماعیلی در یمن با کتاب زهرالمعانی داعی ادریس به اوج خود می‌رسد. داعیان و مؤلفان طیّبی دیگر نیز مجموعه‌های اسماعیلی مهمی گردآوری کرده‌اند که البته بندرت محتوی تفصیلات تاریخی هستند.

تاریخ مرحلهٔ هند کیش اسماعیلی طیّبی نیز اساساً تاریخ فعالیتها و کارهای داعیان مختلف است به اضافه شرح مباحثات و مشاجرات اتفاقی یا نفاقهای کوچک در آن جماعت که از اختلاف بر سر رهبری بهره‌های اسماعیلی پدید آمده است. عده‌ای از داعیان و مؤلفان داودی تواریخی دربارهٔ دعوت مستعلوی ـ طیّبی در هند نوشته‌اند که بیشتر به زبان عربی است. در دوره‌های متأخرتر بعضی از این آثار برای اینکه مورد استفادهٔ بیشتر عامهٔ مردم قرار گیرد به یک نوع زبان گجراتی آمیخته به عربی، که زبان رسمی بهره‌های داودی است، و به خط عربی نوشته شده است. قسمت اعظم آثاری که در هند پدید آمده است، هر آینه مخلوطی از افسانه و واقعیت و بیشتر راجع رد یا دفاع از دعاوی اشخاص مختلف برای کسب مقام داعی مطلق است. درنتیجه تاریخ دعوت طیّبی در هند، بویژه در قرنهای نخستین، همچنان در پردهٔ ابهام باقی مانده است. در میان چند تاریخ اسماعیلی صحیح که در هند تألیف یافته، می‌توان از منتزع الاخبار قطب‌الدین سلیمانجی

برهانپوری (فت ۱۲۴۱ / ۱۸۲۶) یاد کرد. وی که یک مؤلف بهرهٔ داودی بود کتاب خود را در دو مجلد و به زبان عربی نوشت. جلد دوم تاریخ او که هنوز به چاپ نرسیده است تاریخ طیّبیان و داعیان آنها را تا سال ۱۲۴۰ / ۱۸۲۴ دربر می‌گیرد. تاریخ درخور ذکر دیگر در باب اسماعیلیهٔ هند موسم بهار نام دارد، و آن تألیف میان صاحب محمّد علی رامپوری است که عامل سازمان دعوت داودی بود و در ۱۳۱۵ یا ۱۳۱۶ / ۱۸۹۷ ـ ۱۸۹۹ وفات یافت.[۴] این کتاب که به زبان گجراتی و به خط عربی نوشته شده است، مبتنی بر منتزع الاخبار و بعضی از منابع قدیمتر که اینک وجود ندارند است. دو جلد اول موسم بهار با تاریخ پیامبران و امامان اسماعیلی تا طیّب سروکار دارد. جلد سوم که در ۱۲۹۹ / ۱۸۸۲ به پایان رسیده و اندکی بعد چاپ سنگی شده است، تاریخ دعوت اسماعیلی در هند را از زمان آغازش در گجرات تا زمان مؤلف در بردارد و سرگذشت داعیان طیّبی در یمن و داعیان داودی مقیم هند را شامل می‌شود.

در عصر جدید، عده‌ای از داودیان که عده‌شان خیلی بیشتر از سلیمانیهاست، دربارهٔ جنبه‌های مختلف جامعهٔ خود تألیفاتی کرده‌اند. اما مطالعات و بررسیهای تاریخی ارزشمند در میان آنها همچنان اندک است. در دهه‌های نخستین این قرن ملاعبدالحسین، یک مأمور داودی، کتابی به زبان انگلیسی دربارهٔ دعوت طیّبی در هند نوشت که از جملهٔ عامه‌پسندترین کتابها در این زمینه است.[۵] مرحوم زاهد علی، یکی از بهره‌های داودی دانشمند، کاملترین شرح را در باب معتقدات طیّبیان به نام هماری اسماعیلی مذهب به زبان اردو نوشت؛ وی تاریخ قدیم مستعلویان و خلاصهٔ آرا و معتقدات آنها را در جلد دوم تاریخ فاطمیین خود آورده است. به کوشش عابد علی، فرزند آن مرحوم، ترجمهٔ عربی این کتاب اکنون در دست تهیه است. چند تنی از خاندان معروف همدانی سورات که از اعقاب محمدعلی بن فیض‌الله الیَعْبَری الهمدانی (فت۱۳۱۵ / ۱۸۹۸)، محقق و مؤلف معروف داودی، هستند، آثاری دربارهٔ اسماعیلیهٔ مستعلوی ـ طیّبی و دربارهٔ دعوت طیّبی هند نوشته‌اند. نوادهٔ محمدعلی همدانی، یعنی حسین بن فیض‌الله همدانی، از جملهٔ پیشگامان مطالعات جدید اسماعیلی بوده که تألیفات خود را بر اساس مجموعهٔ نسخ و دستنویسهای ارزشمند اسماعیلی که در خانواده‌اش محفوظ مانده بود پدید آورد. فرزند وی، عباس همدانی، استاد تاریخ خاورمیانه در دانشگاه ویسکانسین[۱] در امریکا، هم اکنون کمکهای شایانی به مطالعات و تحقیقات اسماعیلی می‌کند. مستشرقان غربی و متخصصان

---

1) Wisconsin

مطالعات اسماعیلی تاکنون تألیف عمده‌ای دربارهٔ اسماعیلیهٔ مستعلوی، بویژه دربارهٔ تاریخ دعوت طیّبی در هند، عرضه نداشته‌اند، و این نیست مگر به خاطر کمبود منابع قابل اعتماد در این زمینه؛ تنها استثنا در این مورد بررسی جان هالیستر است در کتابش به نام شیعیان هندوستان.

اسماعیلیان هند از راه حفظ بخش عمده‌ای از میراث ادبی اسماعیلیان، از جمله آثار کلاسیک عهد فاطمیان و رسالاتی که داعیان یمنی نوشته‌اند، خدمت یگانه‌ای به اسماعیلیه کرده‌اند. این دستنویسها و نسخ اسماعیلی، که جملگی با هم الخزانة المکنونه خوانده می‌شوند، بویژه بعد از قرن دهم / شانزدهم از یمن به هند منتقل شدند و در آنجا بهره‌های اسماعیلی گجرات و جاهای دیگر که تعلیم و تربیت بهتری یافته بودند مدام از آنها نسخه‌برداری کردند. در حال حاضر، کتابخانه‌های عمده‌ای از چنین دستنویسهایی در سورات، بمبئی، و بارودا که مقرّهای دعوت داودی و سلیمانی در هند هستند وجود دارد. بیشتر بهره‌ها مجموعه‌های کوچک اختصاصی از این دستنویسها و نسخه‌ها داشته‌اند که بیشترشان اینک جزءِ کتابخانه اسماعیلی سورات شده است. داعی مطلق بهره‌های داودی مقررات سختی برای استفاده از مجموعه‌های عظیم کتابخانهٔ سورات وضع کرده است؛ امّا خوشبختانه بعضی از بهره‌های اسماعیلی دانشمند اکنون به متخصصان و محققان مطالعات اسماعیلی اجازه می‌دهند که از مجموعه‌های اختصاصی آنها استفاده کنند.

بعد از مرگ مستنصر، خلیفهٔ فاطمی، در ذوالحجهٔ ۴۸۷ / دسامبر ۱۰۹۴ بر سر جانشینی امام انشقاق بزرگی در نهضت اسماعیلی پدید آمد. مستنصر قبلاً پسر ارشد خود ابومنصور نزار را به جانشینی خود منصوص کرده بود. نزار که نصّ امامت از مستنصر دریافت داشته بود و انتظار می‌رفت بعد از او به مسند امامت بنشیند، به گاه مرگ پدرش حدود پنجاه سال داشت. امّا ابوالقاسم شاهنشاه که بیشتر با عنوان وزارتش، افضل، شهرت دارد و چند ماه پیشتر به جای پدرش، بدرالجمالی، وزیر صاحب قدرت و امیرالجیوش دولت فاطمی شده بود، نقشه‌های دیگری در سر می‌پرورانید. افضل چون قصد داشت زمام امور مملکت را همچنان در دست داشته باشد، به طرفداری از نامزدی ابوالقاسم احمد، جوانترین پسر مستنصر، برخاست که انتظار می‌رفت در همهٔ کارها متکی بر او باشد. در آن زمان احمد حدود بیست سال داشت و بتازگی خواهر افضل را به همسری گرفته بود. افضل بسرعت جنبید، و روز بعد از مرگ مستنصر احمد

را با لقب المستعلی بالله بر کرسی خلافت فاطمی نشاند. با شتاب بیعت بزرگان دربار فاطمی و رؤسای دعوت اسماعیلی در قاهره را برای مستعلی گرفت. روایات متناقض و ناسازگاری از این حادثهٔ مهم تاریخ اسماعیلیه در دست است. بعدها اسماعیلیان مستعلوی روایات مختلفی از اوضاع و احوال مبهمی که در آن به زعم آنها مستنصر ولایتعهدی خود را به مستعلی سپرده بوده و حتی در بستر مرگ نص به نام او کرده بوده است، پخش کردند. امّا انکار نمی‌توان کرد که مستنصر حق نزار بر جانشینی را هرگز نکول نکرد، و افضل از طریق اقداماتی که می‌توان آن را یک کودتای درباری نامید مستعلی را بر کرسی خلافت نشاند.

نزار که از حق خود محروم شده بود با برادر ناتنی‌اش، عبدالله، و چند تنی از پیروانش با شتاب به اسکندریه گریخت، و در آنجا در اوایل سال ۴۸۸ / ۱۰۹۵ سر به شورش برداشت. در اسکندریه، که مرکز گروههای نظامی سرکوب شده به وسیلهٔ بدرالجمالی بود، والی شهر، ناصرالدوله افتکین، که هوای جانشینی افضل را داشت و قاضی اسماعیلی آن، ابن عمّار، به یاری نزار برخاستند. وی همچنین پشتیبانان زیادی در میان اهالی محل، بویژه اعراب ساکن آن منطقه پیدا کرد. دیری نگذشت که نزار عهد بیعت از اهالی اسکندریه گرفت و لقب المصطفی‌لدین الله بر خود نهاد. شورش در ابتدا با موفقیت قرین بود و نزار به آسانی قوای افضل را شکست داد و به حوالی قاهره پیش راند. با وجود این، نزدیک به اواخر سال ۴۸۸ هجری، وزیر وحشتزدهٔ فاطمیِ اسکندریه را سخت در محاصره گرفت و نزار را به تسلیم واداشت. نزار را به قاهره بردند و به زندان افکندند و سپس به دستور مستعلی او را به قتل رساندند؛ همهٔ این حوادث در ۴۸۸ هجری صورت گرفت.[۶]

سرنوشت نزار و کشمکش بر سر جانشینی مستنصر، امام و خلیفهٔ فاطمی، اثری قاطع بر تاریخ نهضت اسماعیلی گذاشت. افضل با انتخاب و برداشتن مستعلی به خلافت باعث انقسام اسماعیلیان فاطمی به دو دسته مخالف، که با گذشت زمان دشمن جانی یکدیگر شدند، شد. در نتیجه، افضل با جاه‌طلبی خود تقریباً همهٔ جماعات اسماعیلی شرق مسلمان را از اسماعیلیان فاطمی جدا ساخت. امامت مستعلی را بیشتر اسماعیلیان مصر و بسیاری از اسماعیلیان شام و همهٔ اسماعیلیان یمن و جماعت اسماعیلی مغرب هند که به یمن وابسته بودند پذیرفتند. این اسماعیلیان اکنون مستعلی را امام نوزدهم خود می‌شمردند. از طرف دیگر، اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح از نص اصلی

مستنصر دفاع کردند و نزار را به امامت شناختند، و از اینکه مستعلی، نهمین خلیفهٔ فاطمی، را امام جدید خود بدانند سرباز زدند. آنان مانند اسماعیلیان شرقی دیگر که در قلمرو حکومت سلجوقی بودند برای همیشه پیوندهای خود را با مرکز دعوت فاطمی در قاهره گسستند. در سرزمینهای تحت سلطهٔ فاطمیان نیز نزار پشتیبانانی داشت. در مصر این پشتیبانان را بسرعت سرکوب کردند، امّا در شام که اینک دیگر زیر کنترل فاطمیان نبود پیرّوان نزار را مأمورانی که از ایران گسیل شده بودند سازمان دادند. دو شاخهٔ نهضت اسماعیلی، بر حسب آنکه مستعلی را امام راستین خود بعد از مستنصر می‌شمردند یا نزار را، از این پس مستعلیه یا مستعلویه و نزاریه خوانده شدند. بعداً نهضت نزاریان، که به قیامی علنی علیه سلجوقیان دست یازید و از همان آغاز نیز در زمینهٔ مسائل عقیدتی فعال بود، الدعوة الجدیدة (دعوت جدید) خوانده شد. و تعلیمات اسماعیلیان فاطمی که مستعلویان ادامه دهندهٔ آن بودند، در مقابل، الدعوة القدیمة (دعوت قدیم) نام گرفت.[۷] در روزگاران جدید نزاریان و مستعلویان، یا به طور خاصتر طیبی‌ها، به ترتیب اسماعیلیان شرقی و اسماعیلیان غربی نیز خوانده شده‌اند.[۸]

مستعلی در دورهٔ حکومت کوتاه خود (۴۸۷-۴۹۵ / ۱۰۹۴-۱۱۰۱) بازیچهٔ دست افضل باقی ماند.[۹] افضل سیاستهای پدرش را ادامه داد، و نظم و رفاه و آسایش نسبی را در مصر حفظ کرد. در ابتدا در شام نیز موفقیتهایی به دست آورد، صور را از حکمران گردنکش آن در ۴۹۰ / ۱۰۹۷ پس گرفت، و بیت المقدس را در سال بعد از چنگ دو امیر ترک ارتُقی، سُکمان و ایلغازی، که در فلسطین استقرار یافته بودند بازستاند. روابط دوستانه میان مصر فاطمی و یمن صلیحی، که هنوز ملکهٔ سیّده بر آن حکومت می‌کرد و مستعلی را امام مشروع و بحق بعد از مستنصر می‌دانست و کارهای دعوت اسماعیلی یمن را به کمک داعی یحیی بن لمک حمادی (فد ۵۲۰ / ۱۱۲۶) اداره می‌کرد، همچنان ادامه داشت.[۱۰] یحیی اندکی پیش از سال ۴۹۱ / ۱۰۹۸ به جای پدرش رهبر دعوت یمن شده بود. امّا اکنون فاطمیان و همهٔ مسلمانان شرق نزدیک با خطر جدید هجوم صلیبیون، که سروکله‌شان در ۴۹۰ هجری در شمال سوریه برای رهایی سرزمین مقدّس مسیحیّت پیدا شده بود، مواجه بودند. افضل بلافاصله باب مذاکره با صلیبیون را باز کرد، به مبادلهٔ سفیر با آنان پرداخت، و از آنها برای دفع امرای ترک سوریه کمک خواست. با وجود این، چنین به نظر می‌رسد که وی خطر صلیبیون را دست کم گرفته بود، و وقتی فرنگان مهاجم به سوی هدف اصلی خود، بیت‌المقدس، به حرکت درآمدند کاملاً غافلگیر شد. صلیبیون

پس از آنکه در ۴۹۲ / ۱۰۹۹ قوای فاطمی را به سرکردگی افضل در نزدیک عسقلان شکست دادند، به آسانی بیت‌المقدس را گرفتند. تا سال ۴۹۴ / ۱۱۰۰ ـ ۱۱۰۱ آنان با گرفتن حیفا، ارسوف، و قیصریه جای پای خود را در فلسطین محکم ساختند. کوشش‌های مداوم افضل برای آنکه با آنان به نحو مؤثری روبه‌رو شود، بی‌ثمر از آب درآمد. در میانهٔ درگیری فاطمیان با فرنگان بود که مستعلی در صفر ۴۹۵ / دسامبر ۱۱۰۱ درگذشت. افضل اکنون پسر پنج سالهٔ مستعلی، به نام ابوعلی المنصور، را با لقب الآمر باحکام الله به خلافت برداشت.[۱۱]

در طی بیست سال اول خلافت آمر (۴۹۵ ـ ۵۲۴ / ۱۱۰۱ ـ ۱۱۳۰) افضل همچنان صاحب و حکمران واقعی دولت فاطمی باقی ماند و با کمال قدرت و کفایت حکومت راند. در امور خارجی بیشتر توجهش را معطوف صلیبیون گردانید، و لشگرکشیهای متعدد علیه آنها انجام داد. در یکی از موفقترین این لشگرکشیها که سرکردگی آن با شرف المعالی، پسر افضل، بود، فاطمیان فرنگان را در ۴۹۶ / ۱۱۰۳ شکست دادند و رمله را گرفتند. با وجود این، بیشتر بخشهای فلسطین و شهرهای ساحلی شام به دست صلیبیون افتاد. در ۴۹۷ / ۱۱۰۳، عکا را سردار فاطمی آن تسلیم کرد، و آنگاه با سرعت و پی‌درپی طرابلس و صیدا در طی سالهای ۵۰۲ ـ ۵۰۴ / ۱۱۰۹ ـ ۱۱۱۱ به تصرف فرنگان درآمد. تا سال ۵۱۸ / ۱۱۲۴، که صور تسخیر شد، تنها عسقلان از مستملکات پیشین فاطمیان در کرانهٔ خاوری مدیترانه در دست آنها باقی مانده بود. خود مصر نیز در ۵۱۱ / ۱۱۱۷ مورد حملهٔ بالدوین یکم (۱۱۰۰ ـ ۱۱۱۸)، پادشاه مملکت لاتینی اورشلیم، و یکی از سرکردگان اصلی جنگ صلیبی اول قرار گرفت. وی فرما را گرفت و به سوی تنیس پیش رفت. امّا صلیبیون به سبب بیماری خطرناک بالدوین مجبور به عقب‌نشینی از مصر شدند. افضل پس از بیست و هفت سال حکومت بلامعارض بر مصر فاطمی در ۵۱۵ / ۱۱۲۱ به قتل رسید. به نظر می‌رسد نقشهٔ قتل او را آمر که از قیمومت و امر و نهی‌های وزیرش خسته شده بود چیده بوده است. چنانکه در بعضی ازمنابع آمده است و نزاریان نیز مدعی آنند، امکان دارد که نقشهٔ قتل افضل را نزاریان که از وی عمیقاً انزجار داشتند کشیده بوده باشند. به هر حال، واقعیت هر چه باشد، آمر بلافاصله دستور ضبط و مصادرهٔ تمام املاک وسیع وزیر مقتول و گنجینه‌های معروف او را صادر کرد.[۱۲]

آمر پس از افضل مأمون بطائحی را به وزارت برداشت. مأمون که در قتل مخدوم خود، افضل، متهم شده بود، دارالحکمه را که از اواخر قرن پنجم / یازدهم به دستور افضل

بسته شده بود از نو گشود. امّا دیری نگذشت که مأمون نیز از چشم آمر افتاد، و در ۵۱۹ / ۱۱۲۵ زندانی گشت؛ سه سال بعد وی را با برادرانش به جرم توطئه علیه خلیفه به دار آویختند.[۱۳] آمر پس از مامون کسی را به وزارت منصوب نکرد و ترجیح داد که امور مملکت را شخصاً در دست گیرد. امّا امور مالی را بر عهدهٔ یک راهب مسیحی، به نام ابونجاح بن قَنّاء، گذاشت. اما وی نیز بزودی معزول گشت و در ۵۲۳ / ۱۱۲۹ در زیر ضربات تازیانه جان سپرد. آمر، خودش، هنگامی که رعایا به جهت اعمال ظالمانه‌اش بشدت از او تنفر یافته بودند به قتل رسید. دهمین خلیفهٔ فاطمی و بیستمین امام اسماعیلیان مستعلوی را گروهی از فدائیان نزاری در ذوالقعده ۵۲۴ / اکتبر ۱۱۳۰ کشتند. آمر حدود بیست و نه سال، یعنی بیشتر از هر خلیفه و امام فاطمی دیگر، به استثنای جدش، مستنصر، خلافت کرد.

چنانکه خواهیم دید این در زمان آمر بود که اسماعیلیان نزاری به رهبری حسن صباح (فت۵۱۸ / ۱۱۲۴)، که در قلعهٔ کوهستانی الموت مستقر بود، قدرت خود را در ایران و شام استحکام بخشیدند. با آنکه نزاریان پس از شقاق نزاری ـ مستعلوی هرگز اقدام عمده‌ای برای نفوذ در مصر به عمل نیاوردند، امّا به نظر می‌رسد که نهضت آنان تا مدتها در مصر پشتیبانانی داشته و گه گاه نیز در توطئه‌هایی به منصهٔ ظهور و بروز می‌رسیده است. ادعا می‌شود که نزاریان در قتل افضل دست داشته‌اند، و مأمون، جانشین افضل، اقدامات احتیاطی شدیدی برای ممانعت از ورود مأموران و عاملان نزاری به مصر به عمل می‌آورد.[۱۴] بعضی از این عاملان که کمکهای مادی نیز با خود داشتند، بنابر اخبار، مستقیماً از الموت فرستاده شده بودند. با وجود این، نزاریان موفق به کشتن آمر شدند. مأمون وزیر که خود از نزرایان بیم داشت لازم دید که مجمعی نیز برای تبلیغ و تثبیت حقوق مستعلی و آمر بر امامت و رد ادعای نزار و طرفدارانش بر امامت ترتیب دهد. در این مجمع که در تالار بزرگ قصر تشکیل شد، عدهٔ زیادی از امیران فاطمی و بزرگان مملکتی حضور داشتند. از جملهٔ آنان که حاضر بودند می‌توان از ولی‌الدوله ابوالبرکات بن عبدالحقیق، داعی الدعات، و ابومحمد بن آدم، رئیس دارالعلم قاهره، و ابوالثّریا بن مختار و ابوالفخر، از فقیهان معروف اسماعیلی، و ابن عُقَیْل، قاضی القضات، نام برد. ابن میسّر شرح مفصل این واقعه را که در ۵۱۶ / ۱۱۲۲ رخ داده برای ما محفوظ داشته است.[۱۵] امکان دارد که ابن میسر این شرح را از یک وقایعنگار معاصر مصری، یعنی ابن مأمون (فت۵۸۸ / ۱۱۹۲)، گرفته باشد. ابن مأمون پسر همان وزیر فاطمی است که ابن

مجمع را ترتیب داده بود.

در جریان این مجمع، از اوضاع و احوال و حوادث مختلفی یاد شد که طبق آنها تصوّر می‌شد مستنصر ترجیح دادن مستعلی بر نزار را برای جانشینی بیان کرده است. مهمترین همه، بیانات خواهر تنی نزار بود که از پشت پردهٔ اتاقی در جنب مجلس شهادت داد که مستنصر در بستر مرگ مستعلی را به جانشینی خود برگزیده و این نص را بر خواهر خود (عمهٔ نزار) آشکار گردانیده است. در پایان این مجمع مأمون، ابن صیرفی (فت ۵۴۲ / ۱۱۴۷) را که در آن موقع از کاتبان بزرگ دیوان الانشاء فاطمیان بود مأمور کرد که سجلّی سازد تا بر منابر مسجدها در سراسر مصر خوانده شود. این سجل یا آنچه شاید تحریر مفصلتری از آن است، تحت عنوان الهدایة الآمریه برای ما باقی مانده است.[۱۶] این تحریر که بیست و هشت سالی بعد از شقاق مستعلی ـ نزاری نوشته شده، قدیمترین سند رسمی است که در آن ادعای نزار بر امامت رد شده است. در الهدایة الآمریه تصدیق شده که مستنصر در اصل نزار را به ولایتعهدی خود نامزد کرده بوده است،[۱۷] اما برخلاف معتقدات اسماعیلیان قدیمتر استدلال می‌شود که این نصّ اولیه بعدها به نفع مستعلی بازپس گرفته شده و در این باره مکرر به نصّی که مستنصر در بستر مرگ کرده است اشاره می‌شود.[۱۸] در الهدایة الآمریه همچنین به شهادت خواهر نزار که در طی مجمع شوال ۵۱۶ هجری از مشروعیت امامت مستعلی و امامان پس از او دفاع کرده بوده، اهمیت زیادی داده شده است. الهدایة الآمریه در شام نیز انتشار داده شد، و غوغایی در میان نزاریان دمشق پدید آورد. یکی از نزاریان شام سجل آمر را به رئیس خود داد، و او بر آن ردیّه‌ای نوشت. این ردیّهٔ نزاری به نوبهٔ خود در مجلسی از مستعلویان در دمشق خوانده شد. آنگاه یک داعی مستعلوی نامه به آمر نوشت و از او در این باره راهنمایی بیشتری خواست. اندک زمانی بعد، آمر پاسخی در قالب یک سجل جدید به این داعی شامی فرستاد و در آن ردیّهٔ نزاری بر الهدایة الآمریه را رد کرد.[۱۹]

پس از قتل آمر در دوم ذوالقعدهٔ ۵۲۴ هجری، خلافت فاطمی با بحرانهای مختلف و پیدایش شکاف جدیدی در میان اسماعیلیان مستعلوی به سراشیبی سقوط افتاد. باید به طور گذرا یادآور شویم که داعی ادریس در عیون الاخبار خود در تبعیت از روایات مستعلی ـ طیبی، به طور کلی، و به دلایلی غیرقابل توضیح سال ۵۲۶ هجری را سال مرگ آمر شمرده است. طیبی‌ها معتقدند که چند ماه پیش از مرگ آمر پسری از آنِ او به نام طیّب به دنیا آمده است. این روایت طیّبی را بخصوص نامه‌ای که آمر به ملکهٔ صلیحی یمن، ملکهٔ سیده،

فرستاده و در آن تولد ابوالقاسم طیّب را در ربیع‌الثانی ۵۲۴ هجری به او خبر داده است تأیید می‌کند.[۲۰] اینکه طیّب یک وجود و حقیقت تاریخی است از گواهی ابن میسّر،[۲۱] احتمالاً به استناد تاریخ گمشدهٔ المُحنّک (فد ۵۴۹ / ۱۱۵۴)، و دیگر مورخانی که در قرن ششم / دوازدهم دست اندرکار تألیف بوده‌اند نیز برمی‌آید.[۲۲] طیّب بلافاصله به ولایتعهدی آمر نامزد شد، و این امر را دو هفته در قاهره و فسطاط جشن گرفتند. پس از آمر، که در آخرین سالهای خلافتش وزیر خویش نیز بود، قدرت بلافاصله به دست پسرعمویش، ابوالمیمون عبدالمجید، بزرگ خاندان فاطمی و پسر ابوالقاسم محمّد بن مستنصر، افتاد. اکنون بویژه دو تن از رجال مورد عنایت آمر، هزار مرد (هزبرالملوک) و برغش، زمام امور دولت فاطمی را در دست گرفتند، و عبدالمجید را به عنوان حکمران اسمی نگه داشتند. عبدالمجید رسماً به عنوان نایب الحکومه یا ولیعهد مسلمین فرمان می‌راند، و در انتظار وضع حمل همسر آبستن آمر بود.[۲۳] هزار مرد خود مقام وزارت را اتخاذ کرد و یانس، سردار ارمنی که در خدمت فاطمیان بود، امیرالجیوش و حاجب نایب الحکومه شد. عبدالمجید به ترتیبی موفق شده بود که وجود طیّب را که چند ماهی پیشتر به دنیا آمده بود مخفی بدارد. غیر از این، از سرنوشت طیّب چیزی دانسته نیست.[۲۴]

نیابت عبدالمجید و وزارت هزارمرد چندان به طول نکشید. لشگریان ابوعلی احمد، معروف به کُتَیْفات، پسر افضل بن بدرالجمالی را دوهفته پس از مرگ آمر به وزارت برداشتند. هزار مرد کشته شد، اما عبدالمجید همچنان به عنوان ولیعهد مسلمین، در حالی که کتیفات سمت وزارت او را داشت، بر سر کار باقی ماند. این ترتیب موقت حکومت را نامه‌ای که در ذوالقعده ۵۲۴ هجری از دیوان الانشاء فاطمی به دیر قدیسهٔ کاترین در کوه سینا نوشته شده است تأیید می‌کند.[۲۵] اندکی بعد، احتمالاً وقتی که انتظار به دنیا آمدن فرزند ذکوری برای آمر که بتواند ولایتعهد او شود باطل و بیهوده از آب درآمد، کتیفات دست به تغییرات شدیدی زد که بر نفس شالودهٔ دولت فاطمی اثر گذاشت. وی عبدالمجید را عزل و زندانی کرد، سلسلهٔ فاطمی را مخلوع و حکومت امام دوازدهم شیعیان اثنی عشری، یعنی امام المهدی را که از ۲۶۰ هجری انتظار ظهورش می‌رفت، اعلام داشت. در نتیجهٔ این راه حل سیاسی ـ دینی ابتکاری برای مسئله جانشینی که بر اثر نبودن ولیعهد آشکاری برای خلافت فاطمی پدید آمده بود، کتیفات که خود شیعهٔ امامی بود بر موضع یگانه‌ای از قدرت نشست و حاکم جباری شد که خود را، نه نظراً و نه عملاً، در برابر کسی مسئول نمی‌دید. کتیفات در سالهای ۵۲۵ و ۵۲۶ هجری سکه‌هایی در مصر ضرب کرد که

بر آنها نام «الامام محمّد ابوالقاسم المنتظر لامرالله» و «الامام المهدی القائم بامرالله» نوشته شده بود. بر روی بعضی از این سکه‌ها نام خود وی به عنوان «نایب» یا «خلیفه» امام غایب آمده است.[۲۶] البته معنای این تحولات، اتخاذ تشیع امامی به عوض کیش اسماعیلی به عنوان دین رسمی دولت فاطمی بود. با وجود این، کتیفات که اینک عنوان پدرش افضل را بر خود نهاده بود تا حدی اسماعیلیان و دیگر جماعات غیر اثنی عشری را آزاد گذاشت. امّا سیاستهای کتیفات در میان اسماعیلیان و طرفداران خلافت فاطمی در مصر خشم و نارضایتی زیاد پدید آورد، و آنان به توطئه علیه او برخاستند و دور حکومت او را پس از سالی قطع کردند. در ۱۶ محرّم ۸/۵۲۶ دسامبر ۱۱۳۱ در نتیجهٔ قیامی دیگر، که اسماعیلیان ناراضی و بخش کتامی سپاه فاطمی به سرکردگی یانس بانی آن بودند، کتیفات برافتاد و به قتل رسید. عبدالمجید از زندان آزاد گشت و بر سر قدرت گذاشته شد. از آن پس، یاد این حادثه هر سال تا پایان خلافت فاطمیان به عنوان عیدالنصر در آن روز جشن گرفته می‌شد.[۲۷]

در ابتدا، عبدالمجید باز به عنوان ولیعهد و نایب الحکومه فرمانروایی می‌کرد، و یانس نیز وزارت او را داشت. امّا سه ماه بعد، در ربیع‌الثانی ۵۲۶/ فوریه ۱۱۳۲، وی را با لقب الحافظ لدین الله خلیفه و امام اعلام داشتند.[۲۸] و کیش اسماعیلی از نو مذهب رسمی دولت فاطمی مصر شد. حافظ اولین خلیفه و امام فاطمی است که پدرش پیش از او مقام امامت و خلافت نداشته، و ظاهراً جانشینی برخلاف قاعده و هنجار او نیاز به توجیه و توضیح داشته است. از این رو، در هنگام اعلام خلافت و امامت او سجلّی انتشار یافت که توضیحاتی در باب مشروعیت امامت و خلافت او در برداشت. این سجلّ، که توسط قلقشندی برای ما محفوظ مانده است،[۲۹] بر مدار این اندیشه می‌گردد که آمر، امام پیشین، شخصاً نص خلافت و امامت را به نام پسرعمویش، عبدالمجید، کرده بوده است؛ همچنانکه پیامبر [ص] پسرعموی خود، علی بن ابیطالب [ع]، را در غدیر خم جانشین خود اعلام کرد. این سجلّ همچنین به نامزد شدن عبدالرحیم بن الیاس، پسرعموی حاکم، به عنوان ولیعهد او اشاره می‌کند. امّا این سجل از اوضاع مشکوک دورهٔ آغاز حکومت حافظ و از ابهامات دوره‌های ولیعهدی یا نایب الحکومتی او ذکری به میان نمی‌آورد، و به طیّب و فرزندی که پس ازمرگ از پشت آمر به دنیا آمد نیز اشاره‌ای نمی‌کند. این سند مهم که مدعی حقانیت و مشروعیت امامت حافظ بر اساس نصّی است که ادعا می‌شود آمر به نام او کرده بوده است، پایه و شالوده‌ای شد که بر اساس آن خلافت فاطمی چهل سالی

دیگر ادامه یابد. نیز توجیهی شد برای دعاوی فاطمیان بعدی بر امامت بخشی از جامعهٔ اسماعیلیان مستعلوی. از این زمان به بعد است که به عبارات الدولة الحافظيّه و الامامة الحافظيّه مکرر در اسنادی که از دیوان الانشاء دولت فاطمی صادر می‌شده برمی‌خوریم.[۳۰]

اعلام حافظ به عنوان خلیفهٔ و امام، نخستین نفاق و جدایی مهم را در جامعهٔ مستعلوی پدید آورد و مایهٔ ضعف بیشتر جنبش اسماعیلی شد. ادعای حافظ را بر امامت، با آنکه وی مستقیماً از نسل امام پیشین نبود، سازمان دعوت رسمی در مصر و اکثریت اسماعیلیان مستعلوی، چه در مصر و چه در شام، پذیرفتند. این مستعلویان که حافظ و خلفای فاطمی بعد از او را امام راستین خود می‌شمردند، به نام حافظيّه یا مجیدیه معروف شدند. امّا بعضی از گروههای مستعلوی در مصر و شام و همچنین تعداد زیادی از مستعلویان یمن به امامت طيّب قائل شدند و او را امام بر حق بعد از آمر دانستند، و ادعاهای حافظ را بر امامت رد کردند. این گروه از مستعلویان در آغاز آمريّه، ولی بعدها، پس از استقرار دعوت مستقل طيّبی در یمن، طيّبیه خوانده شدند. اسماعیلیان حافظی نیز، چنانکه خواهیم دید، در یمن برای مدتی طرفدارانی داشتند، امّا مقدر چنین بود که یمن برای چند قرنی سنگر و پایگاه عمدهٔ اسماعیلیهٔ طيّبی باشد. به این ترتیب، تا سال ۵۲۶ / ۱۱۳۲ نهضت واحد و متحد اسماعیلیهٔ فاطمی عهد مستنصر به گروههای رقیب و مخالف نزاری، حافظی، و طیبی تقسیم و تجزیه شد. در همان حال که نزاریان برای خود در ایران و شام دولت مستقلی تشکیل داده بودند و طیبی‌ها با بهره‌گیری از مناطق کوهستانی یمن موقعیت خویش را استحکام می‌بخشیدند، عمر اسماعیلیهٔ حافظی که اینک مذهب رسمی دولت فاطمی بود به روزهای آخر رسیده بود.

از زمان بدرالجمالی، وزیران اربابان واقعی مملکت فاطمیان شده بودند. امّا حافظ، تنها خلیفه در میان خلفای متأخر فاطمی که هنگام نشستن بر مسند خلافت مردی بزرگسال بود، توجهی خاص به کارها و فعالیتهای وزرای خویش مبذول می‌داشت. باید افزود که از دورهٔ حافظ به بعد وزرای فاطمی یا، به عبارتی دقیقتر، «وزرای سیف» با رقیبانی که مدعی وزارت بودند و برای رسیدن بدان مقام در پی جلب حمایت جناحهای مختلف ارتش برمی‌آمدند مواجه بودند، و این امر باعث رقابتهای نظامی و اضطراباتی دائمی در مصر می‌شد. حافظ که از نفوذ روزافزون یانس، وزیر ارمنی خود که اینک نامش را بر یک لشگر اختصاصی به نام یانسيّه نهاده بود، سخت بیمناک شده بود، در

اواخر سال ۵۲۶ / ۱۱۳۲ دستور قتل او را صادر کرد. وزارت یانس بر روی هم کمتر از یک سال به طول کشید. حافظ پس از آنکه مدتی بدون وزیر گذرانید، در ۵۲۸ / ۱۱۳۳ ـ ۱۱۳۴ وظایف وزارت را بر عهدهٔ پسر ارشدش، سلیمان، که در همان سال وی را به ولایتعهدی برگزیده بود، گذاشت. هنگامی که سلیمان دو ماه بعد درگذشت، حافظ یکی دیگر از پسرانش را که حیدره نام داشت ولیعهد خود کرد و امور وزارت را نیز به کف او سپرد.[۳۱] حسن، پسر سوّم حافظ، بر اثر حسادت علیه پدر و برادرش، حیدره، توطئه چید، قدرت وزارت را به چنگ آورد و چند تن از امرای لشگر را کشت. سپاهیان که از اقدامات حسن برانگیخته شده بودند، اینک قیام کردند و سر او را از پدرش خواستار شدند. حافظ ناچار به قبول شد و به پزشک خود دستور داد حسن را مسموم سازد. حسن قبلاً برای آنکه اوضاع آشفته را به سامان باز آورد از بهرام، سردار ارمنی که در خدمت فاطمیان بود و در آن زمان حکومت غربیه، ایالتی در مصر سفلا، را داشت، درخواست کمک کرده بود. وقتی بهرام با سپاهیان ارمنی خود وارد قاهره شد، حسن کشته شده بود. معهذا، حافظ نمی‌توانست حضور سردار ارمنی را در پایتخت نادیده انگارد و او را در جمادی الثانی ۵۲۹ / مارس ۱۱۳۵ به مقام وزارت منصوب کرد.

سیاستهایِ بهرام در جانبداری از ارمنیان و تشویق همدینان خود به مهاجرت به مصر و سپردن مشاغل مهم بدانها مسلمانان را خشمگین ساخت، و دیری نگذشت که مایهٔ یک قیام نظامی به سرکردگی رضوان بن ولخشی، حکمران جدید غربیّه، شد. بهرام که سپاهیان مسلمان او را ترک گفته بودند، در جمادی الاول ۵۳۱/ فوریه ۱۱۳۷، مجبور به رها ساختن منصب وزارت و فرار به مصر علیا شد تا از برادرش، وَسَک، که والی قُوص بود یاری بطلبد. امّا وسک را مسلمانان کشته بودند، و بهرام اینک ناچار به مقابله با سپاهیانی شد که رضوان به تعقیب او فرستاده بود ـ رضوان که در این میان به وزارت رسیده بود. امّا پا درمیانی روژهٔ دوّم، پادشاه صقلیه، او را نجات داد. حافظ وی را امان داد، و به او اجازه داده شد که در دیری اعتکاف ورزد. رضوان که خود بر مذهب اهل سنت بود، اینک به اذیت و آزار مسیحیان برخاست. دیری نگذشت که قدرت کامل به دست آورد و عنوان «ملک» یافت؛ عنوانی که بعداً به دیگر وزرای فاطمی نیز داده شد و سپس به میراث به همهٔ اعضای سلسلهٔ ایّوبی رسید. حافظ، که از نفوذ روزافزون وزیرش بیمناک و ناخشنود بود، در ۵۳۳ / ۱۱۳۹ رضوان را از وزارت برکنار کرد؛ امّا بعداً او را در ۵۴۲ / ۱۱۴۷، هنگامی که در اندیشهٔ برانداختن خلیفه بود، به قتل رسانید. خلیفه بهرام را به قاهره

فرا خواند و امور وزارت را، بی‌آنکه رسماً او را بدین سمت بگمارد، به دست وی سپرد. بهرام در ۵۳۵ / ۱۱۴۰ در قصر خلیفه درگذشت، و حافظ شخصاً در مراسم تدفین او، که خدمتکار ارمنی باوفایش بود، شرکت جست.[۳۲] بعد از آن، در اواخر خلافت حافظ، برای مدتی ابن مصال عهده‌دار وزارت شد.[۳۳] حافظ، یازدهمین خلیفه فاطمی و بیست و یکمین امام اسماعیلیان حافظی، در جمادی‌الثانی ۵۴۴ /اکتبر ۱۱۴۹، پس یک دورهٔ خلافت تقریباً هجده سالهٔ لبریز از شورشها و ناآرامیها درگذشت.

سه خلیفهٔ واپسین فاطمی، ظافر (۵۴۴ـ۵۴۹ / ۱۱۴۹ ـ ۱۱۵۴)، فائز (۵۴۹ـ۵۵۵ / ۱۱۵۴ ـ ۱۱۶۰)، و عاضد (۵۵۵ـ۵۶۷ / ۱۱۶۰ ـ ۱۱۷۱)، را نیز حافظیّه مانند خود حافظ به امامت قبول داشتند. امّا این خلفا و امامان که همگی در جوانی مردند، بازیچه‌ای بیش دردست وزیران خود نبودند.[۳۴]

پس از حافظ پسر هفده ساله‌اش ابومنصور اسماعیل، ملقب به الظافر بامرالله، جانشین او شد. ظافر که به لذتجویی در زندگی تمایل شدیدی داشت، ابن مصال را به وزارت خویش برگزید؛ و این آخرین باری بود که وزیری را خلیفه فاطمی منصوب می‌کرد. ابن مصال در طی چند ماه وزارتش نزاع میان سیاهان و ریحانیان را در ارتش فیصله داد، و به این ترتیب نظم و آرامشی نسبی در مملکت پدید آورد. اندکی بعد عادل بن سَلار، والی اسکندریه، سر به شورش برداشت، و با سپاهیان خود به سوی قاهره پیش تاخت. وی در شوال ۵۴۴ / فوریه ۱۱۵۰ ابن مصال را شکست داد و کشت، و ظافر را مجبور ساخت تا او را با عنوان الملک العادل به وزارت بردارد. ابن سلار که در ۵۴۵ / ۱۱۵۰ در جنگ علیه فرنگان بیهوده سعی کرده بود تا اتحاد و کمک حکمران حلب، نورالدین زنگی (۵۴۱ـ۵۶۹ / ۱۱۴۶ ـ ۱۱۷۴)، را به دست آورد و نیز جهازات فاطمی را درگیر جنگ با بنادر فرنگان در شام ساخته بود، در محرم ۵۴۸ / آوریل ۱۱۵۳ به قتل رسید.[۳۵] توطئه قتل او که به تصویب خلیفه نیز رسیده بود به وسیلهٔ عباس، ناپسری ابن سلار، طرح شد، و به دست پسر عباس، نامش نصر، که طرف توجه ظاهر بود، به اجرا گذاشته شد. پس از آن عباس، که فرماندهٔ پادگان عسقلان، آخرین سنگر و پایگاه فاطمیان در شام، بود به قاهره بازگشت و منصب وزارت را به دست گرفت.[۳۶] اندکی بعد در جمادی الاول ۵۴۸ / اوت ۱۱۵۳، عسقلان به تصرف فرنگان درآمد. عباس بزودی معتقد شد که خلیفه در پی توطئه چینی علیه اوست. از این رو تصمیم گرفت که به یاری پسرش در این امر بر او پیشی جوید. لذا نصر ظافر را به منزل خود کشاند، و در آنجا، در محرم

۵۴۹ / آوریل ۱۱۵۴، او را به قتل آورد.

پس از آن عباس که همچنان شغل وزارت داشت، پسر پنجسالهٔ ظافر را که نامش عیسی بود بر مسند خلافت فاطمی نشانید و به او لقب الفائز بنصرالله داد. و همچنین دو تن از برادران ظافر را به قتل خلیفه متهم ساخت و آنها را به سیاست رسانید. این رویدادها اعضای خاندان فاطمی را به وحشت افکند، و آنان برای کمک به طلائع بن رُزیک، حکمران ارمنی اسیوط، در مصر علیا، متوسل شدند. چون ابن رزیک به قاهره نزدیک شد عباس و نصر به شام گریختند؛ در آنجا فرنگان که از پیش ازماجرا آگاه شده بودند در انتظار آنان بودند. عباس در ربیع الاول ۵۴۹ / ژوئن ۱۱۵۴ کشته شد؛ ولی نصر را به فاطمیان تسلیم کردند و او در سال بعد به سزای اعمالش رسید. در این میان، ابن رزیک در ۵۴۹ / ۱۱۵۴ به جای عباس بر مسند وزارت نشست و فرمانروا و صاحب مطلق مصر گردید و در تمام دوران خلافت فائز این مقام را حفظ کرد. ابن رزیک نیز به چند اقدام نظامی علیه صلیبیون دست یازید، و در غزّه و الخلیل (حبرون)، در جنوب فلسطین، در ۵۵۳ / ۱۱۵۸ پیروزیهایی به دست آورد. امّا اقداماتش در جهت جلب همدستی نورالدین زنگی، که می‌توانست مصر را در مقابل صلیبیون به نحوی مؤثر حمایت کند، با شکست مواجه شد. فائز بیمار و ناتوان در رجب ۵۵۵ / ژوئیه ۱۱۶۰ در سن یازده سالگی، پس از یک خلافت اسمی شش ساله که همه‌اش در اسارت واقعی گذشت، در یک حملهٔ صرعی درگذشت.

الصالح طلائع بن رزیک اکنون ابومحمد عبدالله بن یوسف، نوادهٔ حافظ و پسر عم فائز، را با لقب العاضد لدین الله بر مسند خلافت فاطمی نشانید. یوسف، پدر عاضد، یکی از امیران فاطمی بود که به اتهام شرکت در قتل ظافر و به حکم عباس به سیاست رسیده بود. عاضد که مقدر بود آخرین خلیفهٔ فاطمی باشد، در هنگام نشستن بر مسند خلافت فقط نه سال داشت. ابن رزیک که همچنان حکمران واقعی مملکت بود، برای تقویت و تحکیم بیشتر مقام خود دختر خود را به همسری خلیفه درآورد. امّا در رمضان ۵۵۶ / سپتامبر ۱۱۶۱ ظاهراً به تحریک یکی از عمه‌های عاضد به قتل رسید. خلیفه ناچار وزارت را به پسر وزیر مقتول، رزیک، تفویض کرد. امّا او نیز بزودی به سرنوشت مشابهی دچار آمد.[۳۷] رزیک به دست شاوَر، حکمران مصر علیا، که سر به طغیان برداشته و برای گرفتن وزارت در محرم ۵۵۸ / ژانویه ۱۱۶۳ وارد قاهره شده بود، کشته شد. امّا وزارت خود شاور هم نه ماهی بیشتر طول نکشید. در رمضان ۵۵۸ / اوت ۱۱۶۳، یک سردار مقتدر فاطمی، به نام ضرغام، که خویشتن را در شکست دادن فرنگان در ۵۵۳ / ۱۱۵۸ در غزّه

نامبردار ساخته بود، او را از قاهره بیرون راند. اینک میان شاور و جانشینش، ضرغام، نزاعی سرنوشت‌ساز درگرفت که نه تنها بر روابط فاطمیان با صلیبیون و نورالدین زنگی اثر گذاشت، بلکه موجب پیش آمدن اوضاع و احوالی شد که به سقوط فاطمیان منجر گشت.[۳۸]

شاور موفق شد که به دربار زنگیان در شام پناه جوید، و در آنجا کوشید تا کمک نورالدین زنگی را برای تصاحب مجدد وزارت دولت فاطمی جلب کند. پس از مدتی تردید، نورالدین موافقت کرد که به شاور یاری دهد. مشوق وی در این کار شاید این بود که در آن هنگام آمالریک اول[۲] (۱۱۶۳-۱۱۷۴)، پادشاه جدید فرنگان در اورشلیم، جداً در پی آن بود که خویشتن مصر را فتح کند.[۳۹] فرنگان قبلاً در ۵۵۶ / ۱۱۶۱، به مصر داخل شده و این رزیک را به پرداخت خراج سالانه‌ای به آنان مجبور ساخته بودند. سال بعد بار دیگر فرنگان به مصر تاختند، امّا این بار حملهٔ آنان به علت طغیان رود نیل که فاطمیان عمداً ایجاد کرده بودند عقیم ماند. به هر حال، در اواخر ۵۵۹ / ۱۱۶۳ سپاهیان پیشاهنگ آمالریک وارد مصر شدند، و ضرغام را وادار به پرداخت خراجی که از سوی فاطمیان به فرنگان وعده داده شده بود کردند. در چنین اوضاع و احوالی بود که نورالدین زنگی شاور را با سپاهی به فرماندهی اسدالدین شیر کوه، یکی از امرای کرد که با برادرش، ایّوب، به خدمت زنگیان درآمده بود، به مصر باز فرستاد. در این لشکرکشی شیرکوه برادرزادهٔ خود، صلاح‌الدین، پسر ایوب، را که مقدر بود مؤسس آیندهٔ سلسلهٔ ایوبی شود نیز با خود برد. پس از چند نبرد ضرغام شکست خورد و در رمضان ۵۵۹ / اوت ۱۱۶۴ کشته شد؛ و شاور دوباره بر مسند وزارت نشست.

دورهٔ دوم وزارت شاور پنج سالی به طول کشید، و این یکی از مغشوشترین دوره‌های سالهای پایانی تاریخ فاطمی بود؛ در این دوره چندین بار دیگر فرنگان و زنگیان بر مصر تاختند، و شاور گاه با آمالریک اول و گاه با نورالدین زنگی که سپاهیانشان به دفعات متعدد در خاک مصر با هم مقاتله کردند از در اتحاد در می‌آمد. در ۵۶۲ / ۱۱۶۷، آمالریک هیئتی به ریاست هیو قیصری[۳] به نزد عاضد فرستاد و خراج معتنابهی از او درخواست کرد؛ و موفق شد. حتی در این سالهای پایانی سلسله فاطمی، شهسواران مسیحی از عظمت و جلال دربار و مراسم خلافت فاطمی در تحیر بودند.[۴۰] در ۵۶۴ / ۱۱۶۸، نورالدین، که اکنون بکلی اعتمادش از شاور که تعهدات خود را نسبت به

2) Amalric I
3) Hugh of Caesarea

فرمانروای زنگی زیر پا گذاشته بود سلب شده بود، سومین نیروی اعزامی خود را باز هم به سرکردگی شیرکوه و همراه با صلاح‌الدین به مصر فرستاد. نیروی اعزامی اسماً به تقاضای شاور و عاضد، که از اشغال مصر به دست فرنگان خسته شده بودند، به مصر می‌رفت. اما عملاً نورالدین در پی اجرای نقشه‌های خود برای تصاحب سرزمینهای فاطمیان بود. شیرکوه، پس از آنکه سپاهیان آمالریک را از مصر بیرون راند، فاتحانه به قاهره وارد شد تا کار شاور را نیز خاتمه دهد. صلاح‌الدین شاور را دستگیر کرد و با موافقت عاضد در ربیع الثانی ۵۶۴ / ژانویه ۱۱۶۹ او را به قتل رسانید. پس از آن، عاضد مجبور شد شیرکوه را به وزارت منصوب دارد و به وی لقب ملک المنصور دهد. هنگامی که دو ماه بعد شیرکوه به طور ناگهانی درگذشت (جمادی الثانی ۵۶۴ / مارس ۱۱۶۹)، صلاح‌الدین جانشین او شد. وی آخرین وزیر دستگاه فاطمی بود.[۴۱]

عموماً از صلاح‌الدین یوسف بن ایوب (فت‍ ۵۸۹ / ۱۱۹۳)، که خلعت رسمی وزارت را با لقب الملک الناصر از عاضد دریافت داشت و در تواریخ اروپایی جنگهای صلیبی به نام صلادین[۴] معروف گشت، با عنوان سلطان نام برده می‌شد. وی بسرعت موقعیت خود را محکم کرد و زمینه را برای خاتمه دادن به حکومت فاطمیان آماده ساخت؛ و این هدف و مقصدی بود که مدام در مدّ نظر مخدومش، نورالدین زنگی، که یک سنی متعصب و مورد عنایت عباسیان بود، قرار داشت. صلاح‌الدین بلافاصله دست به کار به وجود آوردن یک نیروی نظامی وفادار به خود و از میان بردن قوای فاطمی شد. وی، بخصوص با سپاهیان شورشی و سیاهپوست مصر، که بخش مهمی از قوای فاطمی را تشکیل می‌دادند، قاطعانه و بیرحمانه رفتار کرد؛ خانه و محلات آنها را سوزانید و باقیماندهٔ آنها را در مصر علیا قلع و قمع کرد. به طور منظم شامیان را در مشاغل کلیدی دستگاه ادارهٔ مملکت به جای مصریان گماشت. در همان حال، صلاح‌الدین بتدریج سیاستی ضد اسماعیلی در پیش گرفت. از جمله اذان گفتن به روش شیعیان را ممنوع ساخت، و مجالس تقریر و درس اسماعیلی را در الازهر و جاهای دیگر در قاهره تعطیل کرد. نیز یک نفر سنی را به منصب قاضی القضاتی گماشت، و او همهٔ قضات اسماعیلی مصر را برکنار و به جای آنها قاضیان سنی را منصوب کرد. صلاح‌الدین دو سال و نیم بعد از نشستن به مسند وزارت، موقعیت خود را آن اندازه امن و مطمئن یافت که آخرین قدم را برای از ریشه برکندن خلافت فاطمی بردارد.

---

4) Saladin

صلاح‌الدین خلافت فاطمیان را رسماً در محرّم ۵۶۷ / سپتامبر ۱۱۷۱، که دستور داد در قاهره خطبه به نام خلیفهٔ عباسی وقت، مستضیء (۵۶۶-۵۷۵ / ۱۱۷۰ - ۱۱۸۰)، بخوانند، خاتمه داد؛ و به این ترتیب، مصر را تابع فرمان عباسیان اعلام کرد. یک متکلم شافعی، به نام نجم‌الدین خبوشانی، عهده‌دار این وظیفه شد که اعمال فاسد فاطمیان را نیز، که اینک ملحد و بی‌دین خوانده می‌شدند، برشمارد. پس از دو قرن، مذهب اسماعیلی به عنوان مذهب رسمی مملکت مصر، تنها باقیماندهٔ امپراتوری فاطمی، کنار گذاشته شد، و مصر در میان بی تفاوتی کامل مردم به دامن تسنن بازگشت. چند روز بعد عاضد، چهاردهمین و آخرین خلیفه فاطمی و بیست و چهارمین امام اسماعیلیان حافظی، درمانده و بی‌یار و یاور، پس از بیماری کوتاهی درگذشت. در هنگام مرگ هنوز بیست و یک سال نداشت. به این ترتیب خلافت فاطمی، که در ۲۹۷ / ۹۰۹ تأسیس شد و متضمن بزرگترین موفقیت دینی-سیاسی و فرهنگی اسلام شیعی بود، پس از ۲۶۲ سال به پایان رسید. صلاح‌الدین، که پس از مرگ نورالدین در ۵۶۹ / ۱۱۷۴ استقلال خود را به دست آورد، موفق شد که سلسلهٔ ایوبی را بنیان نهد؛ سلسله‌ای که می‌بایست بر مصر، شام، یمن، و بخشهای دیگری از خاور نزدیک حکومت براند.

با مرگ عاضد اعضای بیشمار خاندان فاطمی برای همیشه به اسارتی محترمانه درآمدند، ودر بخشهایی از قصر فاطمیان یا ساختمانهای منتزع دیگر جای داده شدند. گنجینه‌ها و ذخایر عظیم سلسلهٔ معزول میان امیران صلاح الدین و نورالدین تقسیم گشت. صلاح‌الدین همچنین سبب ویرانی و انهدام کتابخانه‌های معروف فاطمیان در قاهره، از جمله مجموعهٔ کتب دارالحکمه، شد. و در همان حال، به اذیت و آزار اسماعیلیان مصر که بیشترشان مستعلویانِ حافظی بودند پرداخت. دعوت حافظی، که اینک از پشتیبانی رسمی دولتی در مصر محروم شده بود، پس از سقوط سلسلهٔ فاطمی، چندان دیر نپایید. باید یادآور شد که در طی حکومت چهار خلیفهٔ واپسین فاطمی، که به عنوان ائمه حافظیّه شناخته می‌شدند، سنتهای اسماعیلی روزگاران قدیمتر رعایت می‌شد. از جملهٔ اینها می‌توان از نصب داعی الدعات به عنوان رئیس سازمان دعوت نام برد. نخستین کسی که بدین سمت گماشته شد سراج‌الدین نجم بن جعفر (فت۵۲۸ / ۱۱۳۴) بود که در ۵۲۶ / ۱۱۳۲ داعی الدعات و قاضی القضات شد. و آخرین کسان، ابن عبدالقوی، و بستگان او بودند که در واپسین سالهای خلافت فاطمی متصدیان این شغل بودند.[۴۲] نیز می‌توان فرض کرد که متکلمان حافظی این عهد به فعالیتهای ادبی مشغول بودند. امّا چون حافظیّه

اندک زمانی بعد از میان رفتند، هیچ متن حافظی که قابل قیاس باشد با آثار اسماعیلیان طیّبی و نزاری، که به وسیلهٔ پیروان این شاخه‌های مذهب اسماعیلی، حفظ شده‌اند برای ما باقی نمانده است.[۴۳]

در اوضاع و احوال بلافاصله بعد از سقوط سلسلهٔ فاطمی، اسماعیلیان مصر برای فرار از تعقیب و آزار اربابان جدید مملکت، ایوبیان سنی مذهب، اختفا گزیدند. عده‌ای به مصر علیا پناه بردند، و در آنجا بر ضد صلاح‌الدین دست به تحریکاتی زدند. تا مدتی هنوز اخلاف مستقیم حافظ و نیز چند تن مدعی کذّاب، که خویشتن را از خاندان فاطمی معرفی می‌کردند، به ادعای امامت حافظیان برمی‌خاستند. بعضی از اینان حتی دست به شورش زدند، امّا در مصر پشتیبانی چندانی نیافتند.[۴۴] عاضد پسر ارشد خود، داود، را ولیعهد قرار داده بود. پس از مرگ عاضد، حافظیان داود را با لقب الحامد لله امام بعدی خود شمردند. وی، مانند دیگر اعضای خاندان فاطمی، در اسارت ایوبیان بود. در ۵۶۹ / ۱۱۷۴، توطئه بزرگی که برای افکندن صلاح‌الدین و روی کار آوردن مجدد فاطمیان چیده شده بود در قاهره کشف گردید.[۴۵] توطئه‌گران اصلی که از آمالریک اول و فرنگان نیز یاری خواسته بودند، عبارت بودند از: شاعر و مورخ معروف یمنی، عماره؛ یک نفر دیگر که قبلاً داعی الدعات بود؛ و چند تن از قاضیان و فقیهان اسماعیلی و سرداران فاطمی؛ و بعضی از اعقاب وزیران فاطمی ابن رزیک و شاور؛ و حتی چند تن از امرای خود صلاح‌الدین. عماره و عده‌ای از دستیارانش به فرمان صلاح‌الدین کشته شدند، و در همان حال عده زیادی از طرفداران سلسلهٔ ساقط به قتل رسیدند یا به مصر علیا تبعید شدند که از این به بعد منطقهٔ فعالیتهای طرفداران فاطمیان شد. در طی سالهای ۵۶۹ـ ۵۷۰ / ۱۱۷۳ـ ۱۱۷۵، قیامی به سرداری امیرالجیوش کنزالدوله و با شرکت اسماعیلیان مصر به جانبداری از فاطمیان صورت گرفت. این قیام را ملک العادل، برادر صلاح‌الدین و جانشین آیندهٔ او در مصر علیا، سرکوب کرد.[۴۶] در ۵۷۲ / ۱۱۷۶ـ ۱۱۷۷، یک مدعی که خویشتن را به دروغ داود بن عاضد می‌خواند، شورش دیگری به حمایت از فاطمیان در شهر قفط به راه انداخت.[۴۷] صلاح‌الدین ناچار سپاهی به سرداری ملک العادل برای سرکوبی این شورش، که عدهٔ زیادی در آن شرکت جسته بودند، به آنجا گسیل داشت. در حدود سه هزار نفر از مردم قفط، پیش از آنکه قیام خاموش شود، قتل عام شدند. باید یادآور شویم که در این زمان، درحالی که حافظیّه و عناصر طرفدار فاطمیان در مصر رو به نابودی می‌رفتند، نزاریه به صورت یک قدرت مهم سیاسی در شام بیرون آمدند، و در آنجا به

رهبری راشدالدین سنان معروف، چنانکه خواهیم دید، نیرویی شدند که می‌بایست در اتحادها و رقابتهای محلی به حساب آورده شوند. نیز در همین زمان بود که نزاریان شام با نورالدین و ایوبیان به مبارزه و ستیز برخاستند، و دوبار در طی سالهای ۵۷۰ـ ۵۷۱ / ۱۱۷۵ ـ ۱۱۷۶ به جان صلاح‌الدین، که مشغول لشگرکشی به شام بود، سوء قصد کردند. امّا به کشتن او موفق نیامدند.

چندین شورش و قیام کم اهمیت‌تر به وسیلهٔ مدعیان فاطمی یا اسماعیلیان در دهه‌های واپسین قرن ششم / دوازدهم، که در طی آن دولت ایوبی به رهبری صلاح‌الدین، که ادارهٔ بخشهای مختلف مملکت را به اعضای متعدد خانوادهٔ خویش سپرده بود، استحکام تمام یافت، در مصر صورت گرفت.[۴۸] داودبن عاضد حقیقی، در ۶۰۴ / ۱۲۰۷ـ ۱۲۰۸، در زمان حکمرانی الملک العادل اول (۵۹۶ـ۶۱۵ / ۱۲۰۰ـ۱۲۱۸)، چهارمین سلطان ایوبی، در زندانی در قاهره جان سپرد. در همان سال، داود و دیگر افراد بازماندهٔ خاندان فاطمی جمعاً به محل جدیدی در ارگ قاهره منقل شده بودند.[۴۹] حافظیان مصر از ایوبیان درخواست کردند که به آنها اجازه داده شود برای داود مراسم علنی سوگواری در قاهره برپا کنند. به آنها اجازه داده شد، ولی ایوبیان از موقعیت استفاده کردند و همهٔ رهبران حافظی را دستگیر و اموالشان را مصادره کردند. به نظر می‌آید که پس از داود پسرش، سلیمان، ملقب به بدرالدین، که مخفیانه در زندان به دنیا آمده بود، امام حافظیّه شناخته شده بود. سلیمان نیز در ۶۴۵ / ۱۲۴۸، در زندان خویش، در قاهره درگذشت.[۵۰] از قرار معلوم، از سلیمان فرزندی باقی نماند؛ هر چند عده‌ای از طرفدارانش معتقد بودند که وی را پسری بود که مخفی نگه داشته می‌شد. تعدادی از اعضای خاندان فاطمی از نسل عاضد، از جمله دو تن از نوه‌های او به نامهای ابوالقاسم عمادالدین و عبدالوهاب بدرالدین، هنوز در ۶۶۰ / ۱۲۶۲، در طی دهه‌های اولیهٔ سلسلهٔ ممالیک که در ۶۴۸ / ۱۲۵۰ به وسیلهٔ غلامان لشکری ترک در مصر تأسیس یافت، زنده بودند. بنابر گفته مقریزی زندانیان فاطمی سرانجام در ۶۷۱ / ۱۲۷۲ ـ ۱۲۷۳ آزاد شدند.[۵۱] هنوز اندک زمانی بعد، یعنی در ۶۹۷ / ۱۲۹۸، یک مدعی فاطمی که خویشتن را داودبن سلیمان بن داود بن عاضد می‌خواند در مصر علیا، که هنوز در آنجا باقیماندگان حافظیّه پنهانی باقی مانده بودند، پیدا شد. تا پایان قرن هفتم / سیزدهم حافظیّه تقریباً به طور کامل در مصر مضمحل شده بودند. در حقیقت، تا حدود یک قرن بعد از سقوط خلافت فاطمی، کیش اسماعیلی نیز از سرزمین مصر ناپدید شده بود. از این زمان به بعد، تنها چند جماعت منزوی اسماعیلی،

که احتمالاً حافظی بودند، در بعضی از دهات مصر علیا تا مدت زمان دیگری باقی ماندند؛ مانند جماعتی که روایت کرده‌اند در حدود ۷۲۷ / ۱۳۲۷ در روستای عُصفون وجود داشته است.[۵۲] تا آخر قرن ششم / دوازدهم اسماعیلیان حافظی در شام نیز ناپدید شده بودند؛ هر چند از یک جماعت منزوی حافظی که در دهه‌های آغازین قرن هشتم / چهاردهم در کوههای بقیعه، نزدیک صَفَد، سکونت داشته‌اند خبر داده شده است.

دعوت حافظی، چنانکه گفتیم، در یمن نیز حامیانی داشت. درواقع، زریعیان عدن و بعضی از همدانیان صنعاء تا غلبهٔ ایوبیان بر یمن از پیروان اسماعیلیهٔ حافظی بودند. و عدهٔ زیادی در قلمروهای این سلسله‌های محلی یمنی، و نیز از مردم حراز، که بعدها پایگاه اسماعیلیهٔ طیبی شد، ترجیح دادند که به جای دعوت طیّبی که پس از زوال سلسلهٔ صلیحی در ۵۳۲ / ۱۱۳۸ مورد پشتیبانی و حمایت هیچ یک از سلاله‌های فرمانروای یمن نبود به دعوت حافظی بپیوندند.

منبع عمدهٔ تاریخ زریعیان کتاب عُماره است که با چند تن از افراد این سلسله روابط نزدیک داشته است.[۵۳] عماره، که از طرفداران سرسخت فاطمیان بود، تاریخ یمن خویش را در ۵۶۳ / ۱۱۶۷ ـ ۱۱۶۸ به درخواست القاضی الفاضل، که در آن زمان رئیس کاتبان خلیفه عاضد بود و بعداً از یاران نزدیک صلاح‌الدین شد، نوشت. بعدها تاریخنگاران جنوب عربستان، مانند خزرجی (فت ۸۱۲ / ۱۴۱۰)[۵۴] مطالب ناچیزی بر شرح عماره در باب سلسلهٔ زریعیان افزودند. زریعیان که به شاخهٔ یام از بنوهمدان تعلق داشتند، در دورهٔ حکمرانی نخستین امرای صلیحی به قدرت رسیدند. مکرّم احمد (۴۵۹ ـ ۴۷۷ / ۱۰۶۷ ـ ۱۰۸۴)، دومین حکمران صلیحی، به پاس خدماتی که زریعیان به صلیحیون و به دعوت فاطمی کرده بودند، در ۴۷۶ / ۱۰۸۳ حکومت عدن و نواحی پیرامون آن را به عباس و مسعود بن کَرَم (مکرّم)، دو برادر زریعی، سپرد. آنان مشترکاً حکومت کردند و سلسلهٔ اسماعیلی زریعیان عدن را تشکیل دادند. نامی که عموماً برای این خاندان پذیرفته شده است بنو زُرَیْع یا زُرَیْعیّه است که از نام یکی از حکمرانان بعدی این سلسله، زریع بن عباس، گرفته شده است. به عباس درونبوم عدن داده شده بود، و وی از حصن التَّعْکَر بر قلمرو خود حکومت می‌کرد. مسعود بندر و نواحی ساحلی عدن را دریافت کرده، و مقرّ خویش را قلعه الخضراء قرار داده بود. نظام مشترک حکومت توأم با رقابتهای مداوم میان دو شعبهٔ خاندان زریعی برای مدتی ادامه داشت. از آنجا که عدن جزئی از جهیزیهٔ ملکهٔ سیّده بود که بزودی قدرت واقعی در دولت صلیحی در دست او قرار گرفت، زریعیان

می‌بایست مستقیماً از او تبعیّت کنند و بخشی از عایدات خود را به او بدهند. عدم موافقت و کشمکش بر سر چند و چونی خراجی که سالانه می‌بایست به ملکهٔ سیّده پرداخت شود یکی از موضوعات همیشگی در روابط میان صلیحیون و زریعیان بود، و سرانجام به بیزاری و دوری زریعیان از مخدومان صلیحی آنها منجر گردید.

در ۴۸۰ / ۱۰۸۷، هنگامی که ملکه سیّده سردار و مشاور عمدهٔ خود، مفضل بن ابی‌البرکات، را به جنگ نجاحیان به زبید فرستاد، حکمرانان زریعی، مسعود و زریع، که شخص اخیر در ۴۷۷ / ۱۰۸۴ جانشین پدرش، عباس، شده بود، به طرفداری از صلیحیون جنگیدند و در آن لشگرکشی جان خود را از دست دادند. باری، زریعیان خود گاه و بیگاه کوشیدند تا از صلیحیون استقلال یابند امّا توفیق نیافتند؛ هرچند موفق شدند بتدریج از مقدار خراجی که به آنان می‌پرداختند بکاهند. در یک مورد، پس از ۴۸۴ / ۱۰۹۱، دولت صلیحی مجبور شد مفضّل را با سپاهی گران برای گرفتن خراج موعود از حکمرانان زریعی، ابوالسعود بن زریع و ابوالغارات بن مسعود، به عدن گسیل دارد. پس از آنکه مفضل در ۵۰۴ / ۱۱۱۰ درگذشت، ملکه سیّده اسعد، یکی از بنی‌اعمام مفضل، را به جنگ زریعیان که باز سر به شورش برداشته از پرداخت خراج استنکاف می‌ورزیدند فرستاد. این سَبَأ بن ابوالسعود نوادهٔ زریع بود که بندر و درونبوم عدن را متحداً در زیر فرمان خویش قرار داد. وی با پشتیبانی کافی قبایل، و پس از جنگهای طولانی در طی سالهای ۵۳۱ـ ۵۳۲ / ۱۱۳۶ ـ ۱۱۳۸، سرانجام توانست علی بن ابوالغارات را شکست دهد و برای همیشه به حکومت شاخهٔ مسعودی خاندان زریعی خاتمه دهد. سَبَأ در ۵۳۳ / ۱۱۳۸ ـ ۱۱۳۹، چند ماهی پس از آنکه یگانه حکمران زریعی عدن شده بود، درگذشت.

سَبَأ در اواخر زندگیش شروع کرده بود به اینکه از ملکهٔ سیّده استقلال جوید. و از این رو، قلاعی چند در ارتفاعات جنوبی یمن که متعلق به صلیحیون بود فرا چنگ آورد. نیز با استفاده‌ای که از تجارت پررونق میان مصر فاطمی و هند که مسیر آن از طریق بحر احمر و بندر عدن بود می‌برد، خزانهٔ زریعیان را غنی ساخت. هنگامی که حافظ در ۵۲۶ / ۱۱۳۲ ادعای امامت کرد، بدون تردید نزاع تلخی در دربار صلیحیون و در سراسر جامعهٔ اسماعیلی مستعلوی در یمن درگرفت. درنتیجه اسماعیلیان یمن، که همیشه با پایگاه مرکزی دعوت فاطمی در مصر ارتباط نزدیک داشتند، به دو جناح تقسیم شدند. ملکهٔ صلیحی طرفدار مشروعیت امامت طیّب شد و رهبر رسمی جناح طیبی در یمن گردید. از آن سوی، زریعیان رهبران جناح حافظی (مجیدی) شدند و عبدالمجید حافظ را امام جدید

خود بعد از آمر شناختند. احتمالاً این بلافاصله بعد از شقاق طیّبی ـ حافظی بود که سَبَأ زُرَیْعی، تحت شرایطی که برای ما نامعلوم است، با حافظ از در اتحاد درآمد و به نام دعوت حافظی در یمن بر خود عنوان داعی نهاد.

گمان می‌رود که به جانشینان سَبَأ رسماً از سوی پایگاه مرکزی دعوت حافظی در قاهره عنوان داعی اعطا می‌شد. محمّد بن سَبَأ نخستین زریعی بود که به عنوان داعی در یمن منصوب شد. بعد از سَبَأ، نخست پسرش، علی الأَعَزّ، جایگزین او شد، ولی او سال بعد در ۵۳۴ / ۱۱۳۹ درگذشت. در نتیجه، بلال بن جریر، مرد قدرتمند دولت زریعی، محمّد بن سَبَأ، برادر جوانتر علی، را بر مسند حکومت نشاند، و خود منصب وزارت را از آن زمان به دست گرفت و تا زمان مرگش، در حدود سال ۵۴۶ / ۱۱۵۱، همچنان در آن مقام باقی ماند.[۵۵] در این میان، قاضی رشید احمد بن علی بن زبیر در ۵۳۴ / ۱۱۳۹ـ۱۱۴۰ با منشورِ انتصاب علی بن سَبَأ در مقام داعی دعوت مجیدی در یمن، که از سوی حافظ صادر شده بود، از قاهره به صوب یمن حرکت کرده بود. وقتی قاضی رشید به یمن رسید علی وفات یافته بود، و در نتیجه مقام داعی به حکمران بعدی زریعی، محمّد بن سَبَأ، تفویض شد.[۵۶] حافظ همچنین چند لقب افتخاری به بلال، وزیر زریعیان، به خاطر وفاداریش نسبت به فاطمیان و دعوت حافظی، اعطا کرد. بلال که دخترش را به محمد بن سَبَأ به همسری داده بود، چون درگذشت، منصب وزارت به ترتیب به دو نفر از پسرانش رسید. در ۵۴۷ / ۱۱۵۲ ـ ۱۱۵۳ محمد بن سَبَأ چند قلعه و شهر از صلیحیون، که دولتشان با مرگ ملکهٔ سیّده در ۵۳۲ هجری به طور قطع به پایان رسیده بود، خریداری کرد. از جملهٔ این مستملکات خریداری شد، پایتخت پیشین صلیحیون، ذوجبله، بود که محمّد آن را محل اقامت خویش قرار داد.

محمد بن سَبَأ در حوالی سال ۵۵۰ / ۱۱۵۵ درگذشت و پسرش، عمران، که مانند پدر عنوان داعی داشت، به جای او نشست. در دورهٔ حکمرانی عمران روابط نزدیک میان خلفای متأخر فاطمی و دولت زریعی همچنان برقرار بود. سکه‌هایی از این حکمران زریعی در دست است که در ۵۵۶ هجری در عدن ضرب شده، و نام امام عاضد بر یک سوی آنها و نام عمران بر سوی دیگر نقش شده است.[۵۷] با مرگ عمران، در ۵۶۱ / ۱۱۶۶، امور مملکت زریعی به دست یاسر بن بلال، وزیر عمران، افتاد و وی به نام سه پسر خردسال عمران به حکومت پرداخت. در این زمان، مملکتِ اسماعیلیِ حافظیِ زریعیان عدن، ابین، دُمْلُوَه، تَعِزّ، و مناطق دیگری را در اقصای شمال تا نقیل صید شامل می‌شد.

دولت زریعی با غلبهٔ ایوبیان بر جنوب عربستان در ۵۶۹ / ۱۱۷۳ به پایان رسید. تورانشاه، برادر صلاح‌الدین، که سرکردگی لشکریان ایوبی را در فتح یمن بر عهده داشت، عدن را نیز تسخیر کرد و یاسر بن بلال را به قتل رسانید. ایوبیان مذهب تسنن را از نو در تمام قلمرو زریعیان استقرار دادند. پسران عمران، یعنی محمد، منصور، و ابوالسعود، تا مدتی دیگر تحت سرپرستی و قیمومت جوهر بن عبدالله در قلعهٔ دملوه، آخرین پایگاه زریعی، باقی ماندند. عاقبت جوهر دملوه را در ۵۸۴ / ۱۱۸۸ به ایوبیان فروخت و همراه پسران عمران، آخرین حکمرانان اسمی دولت زریعی، جنوب عربستان را به صوب حبشه ترک گفت.[۵۸]

دعوت حافظی در یمن را دست کم بعضی از حکمرانان همدانی صنعاء نیز حمایت می‌کردند. همدانیان که مانند زریعیان اسماعیلی بودند، به حلف قبایلی همدان تعلق داشتند.[۵۹] صنعاء و نواحی پیرامون آن اغلب تحت حکومت بنوهمدان که قبیله‌ای بزرگ و پرنفوذ بود قرار داشت، و بسیاری از خاندانهای همدانی پیرو شیعهٔ زیدی یا شیعهٔ اسماعیلی بودند. در حدود سال ۴۶۷ / ۱۰۷۴، هنگامی که دومین حکمران صلیحی، مکرّم، در ذوجبله اعتکاف ورزید و امور مملکت را به دست همسرش، ملکهٔ سیّده، سپرد، صنعاء نیز به قاضی عمران بن الفضل و اسعد بن شهاب، عموی مکرّم، سپرده شد تا به اتفاق بر آن حکومت کنند. عمران، یکی از رؤسای بنوهمدانْ از قبیلهٔ تابع یام، به مؤسس سلسلهٔ صلیحی در بیشتر جنگهایش کمک کرده بود، و نیز از جانب او مأموریتی در ۴۵۹ / ۱۰۶۷ به قاهره انجام داد و از مستنصر، خلیفهٔ فاطمی، خواست که به علی بن محمّد صلیحی اجازهٔ دیدار از دربار فاطمی داده شود. بعدها، عمران که مانند صلیحیون پیرو مذهب اسماعیلی فاطمی شده بود، سپهسالار قوای صلیحی شد. باری، حکومت عمران بر صنعاء زیاد طول نکشید. به دلایلی که بر ما معلوم نیست، دیری نگذشت که میان مکرّم و عمران نقار و دشمنی پدید آمد و عمران از مقام خویش معزول گشت. به نظر می‌آید که عمران، احتمالاً به خاطر بغض و رنجش از اعمال قدرت ملکهٔ سیده بر او، به توطئه چینی علیه صلیحیون پرداخته بود. وی همچنین به مقام و قدرت لمک بن مالک حمادی در دولت صلیحی غبطه می‌خورد. چنانکه بعداً پدیدار شد، جانشینان این دو قاضی رقیب و متخاصم رهبران و رؤسای دو جناح متفاوت مذهب اسماعیلی در یمن شدند. در حالی که جانشینان لمک منصب داعیان طیبی‌ها را داشتند، اعقاب عمران از جملهٔ آن حکمرانان همدانی بودند که از دعوت حافظی حمایت می‌کردند. اقبال رو به اعتلای مفضل بن

ابوالبرکات (فد۵۰۴ / ۱۱۱۰)، معتمد سیده، که علیه نجاحیان و زریعیان جنگید، عامل دیگری بود که پایه‌های وفاداری و مطاوعت زریعیان و همدانیان را نسبت به صلیحیون ویران ساخت. به هر حال، درنتیجهٔ محبوبیّت ملکهٔ سیده در سرتاسر یمن عمران نمی‌توانست صریحاً و علناً به مقابلهٔ او برخیزد. در واقع، عمران در جنگ صلیحیون با نجاحیّان، در ۴۷۹ / ۱۰۸۶، به پشتیبانی از ملکه سیّده شرکت جست و در نبرد کشته شد.

دراین میان، خاندانهای مختلف همدانی در پی آن بودند تا استقلال خویش را از قدرت مرکزی صلیحیون به دست آوردند. پیش از سال ۴۹۲ / ۱۰۹۸ ـ ۱۰۹۹ آنها صنعاء را از دولت صلیحی جدا ساختند. اینک شهر و نواحی پیرامون آن در زیر فرمان حاتم بن الغشیم المُغَلّسی قرار داشت که یکی از رؤسای همدانی بود و اولین دولت از سه سلسلهٔ همدانی صنعاء را تأسیس کرد. حاتم در ۵۰۲ / ۱۱۰۸ درگذشت و پسرانش عبدالله (۵۰۲ ـ ۵۰۴ / ۱۱۰۸ ـ ۱۱۱۰) و سپس مَعْن جانشین او شدند، و با مخالفتهای جدی در میان بنوهمدان مواجه گردیدند. در ۵۱۰ / ۱۱۱۶، قاضی احمد بن عمران بن الفضل، پسر فرمانروای پیشین صنعاء که اینک ریاست و رهبری خاندانهای همدانی را به دست آورده بود، رسماً معن را معزول کرد، و هشام بن القُبَیْب را، که از یکی از خانواده‌های دیگر همدانی بود و مذهب اسماعیلی مستعلوی داشت، به حکومت صنعاء منصوب کرد.[۶۰] هشام که بنیانگذار دومین سلسله همدانی بود در حوالی سال ۵۱۸ / ۱۱۲۴ درگذشت و برادرش، حماس بن القبیب، جانشین او شد. در دورهٔ حکومت حماس بود که آمر درگذشت و حافظ ادعای امامت کرد. از قضا حماس اولین حکمران همدانی بود که به حمایت از دعوت حافظی در یمن برخاست. حماس اندک زمانی بعد از شقاق حافظی ـ طیبی، در ۵۲۷ / ۱۱۳۲ ـ ۱۱۳۳، درگذشت، و پسرش، حاتم، زمام امور دولت همدانی صنعاء را به دست گرفت. وی نیز پیرو اسماعیلیهٔ حافظی بود.

وقتی حاتم بن حماس، در ۵۳۳ / ۱۱۳۸ ـ ۱۱۳۹، اندک زمانی بعد از ملکه سیّده درگذشت، پسرانش بر سر جانشینی او با یکدیگر به نزاع برخاستند؛ و به این ترتیب بار دیگر میان بنوهمدان نفاق افتاد. در چنین اوضاع و احوالی بود که خاندان همدانی عمران، با موافقت رؤسای قبیله‌ای، مسئولیت حکومت صنعاء را بر عهده گرفت. به این ترتیب، ضبط و ربط نواحی صنعاء در ۵۳۳ هجری به دست حمیدالدوله حاتم‌بن احمدبن عمران افتاد، و او سومین سلسلهٔ همدانی صنعاء را به نام سلسلهٔ بنو حاتم تشکیل داد. به این طریق میراثی را که عمران از کف داده بود، نوه‌اش که سال تا ۵۴۵ / ۱۱۵۰ سراسر مملکت

شمال صنعاء را، به استثنای صعده، مرکز عمدهٔ زیدیان یمن، در زیر فرمان داشت دوباره به چنگ آورد. حاتم نیز مانند بنوقبیب در نواحی زیر فرمان خود از دعوت حافظی حمایت می‌کرد. اختلافات مذهبی در درگیریهای مداوم میان حاتم حافظی مسلک و امام زیدی، متوکل احمد بن سلیمان از خاندان رسی، که در ۵۳۲ / ۱۱۳۷ـ۱۱۳۸ پیشوایی و امامت خویش را بر زیدیان یمنی در صعده اعلام داشته بود، نقش مهمی داشت. این مجادلات در ۵۴۵ / ۱۱۵۰، هنگامی که زیدیان بر حاتم تاختند و برای مدت کوتاهی صنعاء را از زیر قدرت همدانیان بیرون بردند، آغاز شد، و تا مرگ حاتم در ۵۵۶ / ۱۱۶۱ ادامه یافت.[۶۱] هنگامی که حاتم استیلای خود را بر صنعاء بازیافت کتیبهٔ مسجد صنعاء، را که بر آن نام امامان اسماعیلی فاطمی نوشته شده و امام متوکل احمد زیدی (فت ۵۶۶ / ۱۱۷۰) آن را محو ساخته بود، از نو مرمت کرد.[۶۲]

پس از حاتم پسرش، علی، که آخرین فرمانروای سلسلهٔ خود بود، جانشین او شد. سلطان علی بن حاتم موقعیت خود را محکم ساخت و قلمرو حکومت خود را گسترش داد و در سمت شمال حتی، به طور موقت، صعده را به زیر سلطه درآورد و در مغرب تا حراز، که عدهٔ زیادی اسماعیلی حافظی در آنجا بودند، پیش رفت. علی بن حاتم همدانی، که پیشوای دعوت حافظی در منطقه صنعاء بود، با حاتم بن ابراهیم حامدی، که در ۵۵۷ / ۱۱۶۲ به عنوان سومین داعی مطلق زمام رهبری طیبی‌ها را به دست گرفته بود، جنگهای طولانی کرد. این جنگها در عین حال شدیدترین منازعهٔ نظامی میان فرق حافظی و طیّبی در یمن است. این خصومت و دشمنی که سه سال به طول کشید در ۵۶۱ هجری آغاز شد، و علتش آن بود که داعی حاتم با پشتیبانی روزافزون عدهٔ زیادی از رؤسای قبایل همدانی به جنگ علیه علی بن حاتم برخاست و قلعهٔ کوکبان را در نزدیکی صنعاء گرفت.[۶۳] علی بن حاتم به تلافی پرداخت، با داعی حاتم وارد جنگ شد و سرانجام او را شکست داد. کوکبان در ۵۶۴ / ۱۱۶۸ـ۱۱۶۹ تسلیم شد و داعی به رَیْعان و لؤلؤ عقب نشست، و سپس خویشتن را در حراز مستقر کرد. همدانیان مقدار زیادی از سرزمینهای اطراف کوکبان و شِبام را ویران کردند. سلطان علی همچنین در بستن عقد اتحاد با همکیشان زریعی خویش و بعضی از قبایل همدانی علیه حکمران خارجی زبید، یعنی عبدالنبی، پسر علی بن مهدی (فت ۵۵۴ / ۱۱۵۹)، که زبید را از دست نجاحیان بیرون آورده و سلسلهٔ جدیدی در آنجا تأسیس کرده بود،[۶۴] پیشقدم شد. عبدالنبی در لشگرکشیهایی که برای بسط قلمرو حکومت خود می‌کرد عدن را در محاصره گرفته و زریعیان را مجبور ساخته بود تا از

همدانیان کمک نظامی بطلبند. زیرا دو سلسلهٔ زریعی و همدانی هر دو از خاندان یام و هر دو پیرو کیش اسماعیلی حافظی بودند. عبدالنبی در ۵۶۹ / ۱۱۷۳ شکست خورد و زیر فشار نیروهای متحد سلسله‌های اسماعیلی و سلحشوران قبیله‌ای آنها به زبید پس رانده شد.[۶۵] تا این زمان ایوبیان شروع کرده بودند به رخنه کردن در یمن که حاصلش سقوط سلسله های زریعی، همدانی، و مهدوی بود. تنها امامان زیدی که در صعده حکومت می‌راندند از استیلای ایوبیان بر جنوب عربستان جان سالم به در بردند.

اندکی بعد از آنکه علی بن حاتم از لشگرکشی خود علیه مهدویان به صنعاء بازگشت، سپاهیان ایوبی به فرماندهی تورانشاه به دامنه‌های شهر رسیده بودند (۵۷۰ / ۱۱۷۴). علی به دژِ بِراش که جایی امن بود فرار کرد، در حالی که تورانشاه صنعاء را که همدانیان رها ساخته بودند موقتاً تسخیر کرد. این مشخصاً پایان حکومت همدانیان بود؛ هر چند بعضی از همدانیان همچنان ضبط و ربط بعضی از نواحی اطراف صنعاء را برای مدت بیشتری در دست داشتند. پس از آنکه تورانشاه در ۵۷۱ / ۱۱۷۵ ـ ۱۱۷۶ یمن را به صوب مصر ترک گفت، علی بن حاتم به صنعاء بازگشت و با کمک برادرش، بشر بن حاتم، و دیگر خویشاوندانش مقاومتی شدید در برابر ایوبیان به عمل آورد. در ۵۸۵ / ۱۱۸۹، دومین حکمران ایوبی یمن، الملک العزیز طغتکین بن ایّوب (۵۷۷ ـ ۵۹۳ / ۱۱۸۱ ـ ۱۱۹۷)، که امور جنوب عربستان را فیصله داده بود، وارد صنعاء شد، که تا این زمان همچنان در دست همدانیان حافظی بود. با وجود این، برادران علی بن حاتم و دیگر همدانیان که در ناحیهٔ وسیعی در اطراف صنعاء پراکنده بودند تا مدتها طی دورهٔ ایوبی در یمن (۵۶۹ـ۶۲۶ / ۱۱۷۳ ـ ۱۲۲۹) همچنان تعدادی از قلاع را در دست داشتند. علی بن حاتم خود تا زمان مرگش در ۵۹۹ / ۱۲۰۲ ـ ۱۲۰۳ صاحب چند قلعه بود. داستان پیشرفت بطئی فتح صنعاء و پیرامون آن به دست ایوبیّان و ریشه‌کن کردن حکومت همدانیان را بدرالدین محمدبن حاتم (فت‌حدود ۷۰۰ / ۱۳۰۰)، یکی از مورخان یمن و نبیرهٔ علی بن حاتم، به شرح روایت کرده است.[۶۶] این امر همچنین روشن می‌سازد که چرا کیش اسماعیلیهٔ حافظی پس از غلبهٔ ایوبیان بر یمن هنوز تا مدتی در آنجا دوام آورد؛ هر چند با سقوط حکومت زریعیان و همدانیان کیش اسماعیلیه حافظی قدرت و اهمیت خود را در یمن از دست داد و تنها در میان جماعات متفرق و منزوی و در میان بعضی از اعقاب حکمرانان همدانی صنعاء باقی ماند. جالب است یادآور شویم تا آغاز قرن هفتم / سیزدهم حافظیّه هنوز در یمن چنان اهمیت و اعتبار داشتند که طیبی‌ها رسالات جدلی علیه آنها بنویسند و

ادعای حافظ و جانشینانش را بر امامت رد کنند و از حقانیت دعوت طیّبی دفاع کنند. یکی از این آثار جدلی که علیه دعوت مجیدی (حافظی) نوشته شده است، به قلم پنجمین داعی مطلق طیّبی، علی بن محمد بن ولید (فت۶۱۲/ ۱۲۱۵)، موجود است و به چاپ رسیده است.[۶۷] هیچ مدرکی در دست نیست که نشان دهد دعوت حافظی در هند جای پایی به دست آورده بوده باشد. از قرار معلوم اسماعیلیان مستعلوی هند، که با دولت صلیحی ارتباط نزدیک داشتند، کاملاً از دعوت طیّبی که صلیحیون از معتقدان آن بودند جانبداری می‌کردند.

پیش از آنکه به بحث دربارهٔ اسماعیلیه طیّبی در یمن بپردازیم، باید به طور گذرا بگوییم که چند جماعت طیّبی در مصر و شام که به نام آمریّه معروف بودند و پس از شقاق طیّبی ـ حافظی به وجود آمدند هرگز اهمیتی کسب نکردند و زندگانیشان کوتاه بود. تا زمانی که پایه‌های حکومت ایوبیان در مصر محکم شد و مذهب اسماعیلی به عنوان دین رسمی جای خود را به مذهب اهل سنت سپرد، طیبی‌های مصری که مخفیانه می‌زیستند و مورد تعقیب و آزار و سیاست شدید قرار داشتند تقریباً به طور کامل مضمحل شده بودند.[۶۸] در شام نیز، تاریخ طیبی‌ها دورهٔ کوتاهی داشت. ابن ابی‌طیّء، وقایعنگار شیعی مذهب حلب، که در حدود سال ۶۳۰ هجری وفات یافته است، از وجود عده‌ای اسماعیلی در اواخر قرن ششم / دوازدهم خبر می‌دهد که متعلق به فرقهٔ آمریّه بوده‌اند.[۶۹] در دهه‌های آغازین قرن هشتم / چهاردهم ظاهراً تنها یک گروه منفرد و منزوی آمری در شام، در کوههای بقیعه و زابود نزدیک صَفَد، وجود داشته است. در یمن و هند بود که دعوت طیّبی با موفقیت اشاعه پیدا کرد و برای همیشه پایگاههای مستحکم به دست آورد.[۷۰]

چنانکه گفتیم، چند ماهی پیش از آنکه آمر، بیستمین امام اسماعیلیان مستعلوی، در ۵۲۴/ ۱۱۳۰ به قتل برسد، پسری به نام طیّب از او به دنیا آمد. ما قبلاً به روایت ابن میسر و نامه‌ای که عماره و طیبی‌ها برای ما حفظ کرده‌اند، و در آن آمر تولّد طیّب را به ملکهٔ سیّده صلیحی خبر داده است، اشاره کردیم. در آن زمان، ملکهٔ سالخوردهٔ صلیحی سی و شش سالی بود که از حقوق مستعلی و آمر بر امامت اسماعیلیان مستعلوی حمایت می‌کرد. روشن نیست در هفته‌های بحرانی بعد از کشته شدن آمر بر سر طیّب، که به هنگام تولّد به ولایتعهدی منصوب شده بود، چه آمد. مثلاً معلوم نیست که آیا وی در طفولیّت مرد یا به صورتی به تحریک عبدالمجید الحافظ، که نایب الحکومه بود، سر به نیست شد؟ یک مورخ شامی که نزدیک بدان عصر می‌زیسته و نامش نامعلوم مانده است حدس می‌زند که وی به دستور حافظ مخفیانه کشته شده بوده است.[۷۱] ابن میسّر فقط

می‌گوید که حافظ به نحوی وجود طیّب را پنهان داشته بود. دیگر مورخان غیراسماعیلی آن عصر در این باب ساکت مانده‌اند. امّا یک روایت طیّبی یمنی دربارهٔ سرنوشت طیّب، بیست و یکمین و آخرین امام طیّبیه، که نامش بر پیروانش معلوم است، وجود دارد. تاریخ این روایت که در جلد هفتم عیون الاخبار داعی ادریس آمده قدمتش به زمان ابراهیم بن الحسین الحامدی، دومین داعی مطلق طیبی‌های یمنی که در هنگام شقاق حافظی ـ طیّبی کامل مردی بوده است باز می‌گردد.[۷۲]

بر حسب این روایت، ابن مَدْیَن نامی رئیس گروهی از داعیان در دستگاه آمر بود. دیگر اعضای این گروه که از میان برجسته‌ترین و معتمدترین داعیان برگزیده شده بودند عبارت بودند از: ابن رسلان، العزیزی، قَوْنَص (قُونِص)، و نسلان. آمر درست پیش از مرگش سرپرستی طیّب را به ابن مدین، که وی را به منصب بابی برگماشته بود، سپرد. چون آمر درگذشت، این داعیان نسبت به طیّب سوگند بیعت یاد کردند و ابن مدین به یاری برادرزنش، ابوعلی، رهبری دعوت اسماعیلی را به نام طیّب برعهده گرفت. هنگامی که ابوعلی کتیفات قدرت را به دست گرفت و دشمنی خود را با فاطمیان آشکار ساخت، ابن مدین و داعیان پیرامون او که از خطرات قریب‌الوقوع آگاه بودند تصمیم گرفتند که امام صغیر را که نصّ امامت از پدرش آمر داشت مخفی کنند. امّا ابن مدین و آن چهار داعی دیگر، که از پیروان فوق‌العاده وفادار آمر بودند، به دستور کتیفات دستگیر شدند. و چون حاضر نشدند عهد بیعت خویش از آمر و طیّب باز گیرند، سرانجام کشته شدند. در این میان، ابوعلی، برادر زن ابن مدین، موفق شد با طیّب اختفا گزیند. از آن پس نامی از طیّب شنیده نشد. طیّبی‌ها معتقدند که طیّب زنده ماند[۷۳] و امامت در ذریّهٔ او ادامه یافت و نسل بعد از نسل در طی دورهٔ ستر جاری که با غیبت طیّب آغاز شد از پدر به پسر رسید. جالب آن است که بر حسب این روایت گناه غصب حقوق طیّب بر دوش کتیفات گذاشته شده است که در دورهٔ حکومت کوتاه او بسیاری از حامیان دعوت طیّبی در مصر کشته شدند، و مذهب اثنی‌عشری دین رسمی مملکت اعلام شد. به این ترتیب، این روایت واقعیتِ حذف نام طیّب را از همان آغاز نایب الحکومه شدن عبدالمجید الحافظ نادیده می‌گیرد.

در این میان، خبر تولّد طیّب در دربار صلیحیون با شادی و سرور روبه‌رو شد. ما از روی عیون الاخبار می‌دانیم که سفیری از دربار فاطمی، به نام شریف محمّد بن حیدره، در ۵۲۴ هجری، حامل نامهٔ آمر دربارهٔ تولد و ولایتعهدی طیّب به یمن بود. نیز یک گزارش عینی از الخطّاب، دستیار نخستین داعی عمدهٔ طیبی‌ها در یمن، وجود دارد که خود شاهد

اوضاع و احوالی بوده که طی آن نامهٔ آمر به دست ملکهٔ صلیحی رسیده بوده است.[۷۴]

اندک زمانی بعد، مستعلویان یمن با رسیدن اخبار حوادثی که بسرعت و پی‌درپی در قاهره رخ می‌داد؛ یعنی قتل آمر، نایب الحکومه شدن عبدالمجید، و وزارت کتیفات دچار سرگردانی شدند. محمّد بن حیدره که در آن ایام هنوز در یمن بود، در ملأعام خطبه‌هایی ایراد کرد و از مرگ آمر اظهار تأسف کرد و در رفعت مقام طیّب سخن گفت. این خطبه‌ها می‌بایست بزودی پس از مرگ آمر ایراد شده باشد، زیرا در یکی از آنها فرستادهٔ فاطمی از طیّب، عبدالمجید، و ابوعلی کتیفات به ترتیب به عنوان امام، نایب الحکومه (ولیعهد مسلمین)، و وزیر نام می‌برد.[۷۵] می‌توان تصوّر کرد بحرانی که اسماعیلیان یمن با آن مواجه شدند، در ۵۲۶ هجری، هنگامی که عبدالمجید ادعای امامت کرد، به اوج خود رسید. داعی ادریس روایت می‌کند که چگونه ملکهٔ سیّده وقتی حافظ در مکاتبات رسمیش با او لقب جدید امیرالمؤمنین، به جای ولیعهد مسلمین، که عنوان سابقش بود، بر خود نهاد دچار شگفتی و حیرت شد.[۷۶] احتمالاً در این زمان بود که مستعلویان یمن به دو شاخهٔ طیّبی و حافظی تقسیم شدند. زریعیان عدن و همدانیان صنعاء رهبران دعوت حافظی شدند، و حال آنکه ملکهٔ صلیحی طرفدار و پیرو دعوت طیّبی شد.

در این مقطع سودمند تواند بود که سخنی به اجمال دربارهٔ توالی داعیان در یمن صلیحی بگوییم. نخستین حکمران صلیحی، علی بن محمد صلیحی، رئیس دعوت اسماعیلی فاطمی در یمن نیز بود؛ وی در شخص خود مقام سلطان و منصب داعی عمده را جمع کرده بود.[۷۷] امّا وقتی لمک بن مالک حمادی از مأموریت مصر خود در ۴۵۹/ ۱۰۶۶-۱۰۶۷، یعنی همان سالی که علی بن محمد درگذشت، به یمن بازگشت، ریاست دعوت و ریاست دولت از هم مجزا شد. اینک مستنصر لمک را به مقام داعی عمدهٔ یمن منصوب کرد و وی رئیس اجرایی دعوت شد، و حال آنکه فرمانروای جدید صلیحی، مکرّم، فقط اسماً عهده‌دار دعوت باقی ماند.[۷۸] این ترتیب، در اساس، حتی وقتی مکرّم در ۴۶۷ / ۱۰۷۴-۱۰۷۵ در ذوجبله اعتکاف جست و امور مملکت را به همسرش ملکه سیّده سپرد، بر جای خود باقی ماند. هنگامی که مکرّم در ۴۷۷ / ۱۰۸۴ درگذشت و پسر کوچکش، علی بن احمد، و سپس دیگران اسماً جانشین او شدند، قدرت واقعی همچنان در یمن صلیحی در دست سیّده بود. از این زمان سیّده در امور دعوت نیز نظارت و دخالت بیشتری داشت، بویژه وقتی که مستنصر، اندکی بعد از مرگ مکرّم، رسماً او را به عنوان حجت یمن، که مرتبه‌ای بالاتر از داعی بود، برگماشت.[۷۹] سیّده که زنی سخت محترم بود تشکیلات دعوت یمن را

که داعی لمک در رأس آن بود تحت حمایت خود گرفت، و داعی لمک نیز، به نوبهٔ خویش، سخت از ملکه پشتیبانی کرد. هر دو قائل به امامت مستعلی در برابر نزار شدند، و به این ترتیب برای همیشه سرنوشت اسماعیلیان یمن را از جماعتهای نزاری شرق جدا ساختند.

لمک بن مالک که به خاندان بنو حمّاد از قبیلهٔ همدان تعلق داشت و در ذوجبله اقامت گزیده بود، اندکی پس از ۴۹۱ / ۱۰۹۷ـ۱۰۹۸ درگذشت و پسرش، یحیی، جانشین او شد. دوران داعیگری یحیی مقارن بوّد با خلافتهای مستعلی و آمر، و گمان می‌رود در این دوره روابط میان ملکهٔ صلیحی و دولت فاطمی رو به ضعف نهاد. شاید به همین دلیل بود که در ۵۱۳ / ۱۱۱۹ آمر ابن نجیب‌الدوله را به یاری ملکه فرستاد تا دولت صلیحی را بیشتر به زیر سلطهٔ اداری فاطمیان درآورد. امّا میان ملکه سیّده و ابن نجیب‌الدوله، که در مقام سپهسالاری قوای صلیحی در چند جنگ علیه دشمنان صلیحیون شرکت جسته بود، اختلافات شدید پدید آمد. در ۵۱۹ / ۱۱۲۵، ابن نجیب‌الدوله به قاهره فرا خوانده شد. امّا در راه از کشتی به دریا افکنده شد و غرق گشت. شایع چنان شد که وی به نفع نزاریان فعالیت و تبلیغ می‌کرده است. آنگاه ملکه یکی از اعضای خاندان صلیحی، یعنی علی (عبدالله) بن عبدالله، را به جای ابن نجیب‌الدوله منصوب کرد، و وی در ذوجبله عامل ادارهٔ امور شد. جالب این است که عماره و دیگر مورخان غیراسماعیلی یمنی بعد از او ابن نجیب‌الدوله و جانشین او، علی بن عبدالله، را به غلط از جملهٔ داعیان شمرده‌اند.[۸۰] امّا به موجب روایت و ادبیات طیبی‌ها دربارهٔ توالی داعیان نخستین یمن،[۸۱] ابن نجیب‌الدوله و ابن عبدالله هیچ مقامی در سازمان دعوت نداشتند.

باری، یحیی بن لمک پیش از مرگش، در ۵۲۰ / ۱۱۲۶، پس از مشورت با ملکهٔ سیّده معاون و دستیار خود، ذوئَیب بن موسی الوادعی الهمدانی، را به جانشینی منصوب کرد. در سالهای نخستین داعیّتِ این شخص بود که اسماعیلیان مستعلوی با شقاق حافظی ـ طیبی روبه‌رو شدند. ذوئیب در موافقت با موضع ملکهٔ صلیحی قائل به حق امامت برای طیّب شد، و به این ترتیب نخستین داعی یمنی گشت که به تبلیغ برای دعوت طیّبی پرداخت. السیّده حوره بنت احمد، ملکهٔ صلیحی، از ۵۲۴ / ۱۱۳۰ تا زمان مرگش در ۵۳۲ / ۱۱۳۸ با تمام توان کوشید تا دعوت طیّبی را تقویت کند و پایه‌های آن را محکم سازد. در وصیتنامه‌اش، مجموعهٔ جواهرات خود را که زبانزد بود به امام طیّب به میراث داد.[۸۲] ذوئیب و دیگر پیشوایان دعوت مستقر در یمن با ملکهٔ سیده، که ظاهراً در اواخر عمرش

روابط خود را با فاطمیان قطع کرده بود، همکاری نزدیک داشتند. این بعد از ۵۲۶ هجری بود که ذوئیب داعی مطلق اعلام شد، و در راهبری دعوت و نظارت بر فعالیتهای آن به نام امام مستور طیّب اقتدار کامل به دست آورد.[۸۳] و این مشخص کنندهٔ تأسیس دعوت مستقل طیّبی در یمن به رهبری یک داعی مطلق بود. به این ترتیب، ذوئیب اولین نفر از سلسلهٔ داعیان مطلقی بود که یکی پس از دیگری در دور کنونی ستر در تاریخ اسماعیلیان طیّبی روی کار آمده‌اند.

دستیار ذوئیب در امور دعوت در آغاز خطّاب بن حسن بن ابی الحفاظ بود، که به خاندانی از رؤسای حجور از قبیلهٔ همدان تعلق داشت. خطّاب خود رئیس یا سلطان حجور بود که معلمش، ذوئیب، او را به کیش اسماعیلی درآورده بود. خطّاب علاوه بر آنکه یک نویسندهٔ اسماعیلی و شاعر یمنی مهم بود، جنگجویی دلاور نیز بود که به طرفداری از صلیحیون با نجاحیان و زیدیان نبردها کرده بود.[۸۴] وفاداری او به ملکهٔ سیّده و خدمات لشکری او به نهضت اسماعیلی نقشی قاطع در پیروزی دعوت طیّبی در یمن در سالهای شکل‌گیری آن داشت. وی در کتاب غایة المواليد خود دلایل متعددی در اثبات و تأیید مرتبهٔ حجتی ملکهٔ سیّده می‌آورد، و ابرام می‌ورزد که حتی زنان می‌توانسته‌اند بدان مقام نایل آیند؛ و از امامت طیّب دفاع می‌کند.[۸۵] خطاب، همچنین، درگیر یک نقار و دشمنی طولانی خانوادگی بود که از قتل خواهرش ناشی شده بود، و نیز با برادر بزرگترش، سلیمان، که غیراسماعیلی بود، بر سر ریاست حجور رقابتی تلخ داشت. خطّاب که موفق شده بود برادر را از حجور براند و سرانجام او را به قتل برساند، خود به انتقام خون برادر به دست پسران سلیمان در ۱۱۳۸/۵۳۳، اندکی پس از مرگ ملکه سیده، کشته شد. پس از مرگ خطّاب، ذوئیب ابراهیم بن الحسین الحامدی را، که از شاخهٔ حامدی بنوهمدان بود، به عنوان دستیار یا مأذون جدید خود منصوب کرد که در سلسله مراتب دعوت طیّبی دومین مرتبه است. چون ذوئیب در ۵۴۶ / ۱۱۵۱ درگذشت، ابراهیم به عنوان دومین داعی مطلق جانشین او شد.[۸۶] در نتیجه ذوئیب، خطّاب، و ابراهیم حامدی اولین رهبران یمنی طیّبی بودند که در حمایت ملکه سیّده دعوت طیّبی را در جنوب عربستان تأسیس کردند و استحکام بخشیدند. مرگ ملکه سیده همچنین نشانگر قاطع پایان دولت صلیحی بود. آخرین فرمانروایان صلیحی فقط در بعضی قلاع دور افتاده برای چندی بیشتر تا دهۀ ۵۶۰ / ۱۱۷۰ کروفری داشتند، تا اینکه در آن سالها زریعیان حافظی مسلک باقیماندهٔ مستملکات دورافتادهٔ صلیحیون را نیز متصرف شدند. دعوت

طیّبی بعد از ملک سیده، برخلاف دعوت حافظی، مورد حمایت و پشتیبانی هیچیک از حکمرانان یمن قرار نگرفت. با وجود این، کیش اسماعیلی طیّبی تحت رهبری بلامنازع داعیان ذوئیب و ابراهیم با موفقیت در یمن شروع به انتشار کرد. اینک دعوت طیبی هم از دولت فاطمی و هم از دولت صلیحیون مستقل شده بود، و این روشن می‌سازد که چرا پس از سقوط هر دو دولت دعوت طیبی همچنان باقی ماند.

ابراهیم حامدی در صنعاء اقامت گزید، و در آنجا از قرار معلوم از مهمان‌نوازی و عنایات حاتم بن احمد، فرمانروای همدانی شهر که پیرو کیش اسماعیلی حافظی بود، برخورداری یافت. ابراهیم ادبیات جامعهٔ طیّبی یمن را با رسائل اخوان‌الصفا آشنایی داد، و خود در نوشته‌ها و تألیفاتش از آثار حمیدالدین کرمانی به طور گسترده استفاده کرد. در زمینهٔ عقاید، وی ترکیب جدیدی از آمیختن جهانشناسی کرمانی با عناصر اساطیری به وجود آورد. اثر عمدهٔ او، کتاب کنزالولد، مبادی نظام خاص حقایق طیّبی را در بردارد، و نمونه و الگویی برای نویسندگان بعدی طیّبی دربارهٔ این موضوع شده است.[۸۷] ابراهیم پس از مرگ مأذون اصلی خود، علی بن حسین بن ولید، در ۵۵۴ / ۱۱۵۹ پسرش، حاتم، را به دستیاری (مأذونی) خود برگزید. پس از آن، منصب داعی مطلق تا سال ۶۰۵ / ۱۲۰۹ در دست اعقاب ابراهیم باقی ماند. ابراهیم در ۵۵۷ / ۱۱۶۲ درگذشت و پسرش، حاتم، جایگزین او شد. سومین داعی مطلق طیبی، یعنی حاتم بن ابراهیم حامدی، علاوه بر آنکه مردی جنگاور و مدیری با کفایت بود، نویسنده و شاعری پرکار نیز بود.[۸۸] وی در طی سی و هفت سال خدمت خود به عنوان داعی موفقیتی عظیم در اشاعهٔ مذهب اسماعیلی طیّبی در یمن به دست آورد. حاتم در آغاز فعالیتش پشتیبانی عده‌ای از قبایل همدانی و حمیری را به دست آورد، و به کمک آنها قلعهٔ کوکبان را گرفت. نفوذ روزافزون داعی که در ذمار و نقیل بن شَرحه در نزدیک صنعاء نیز گسترده بود، بزودی حسادت و بیم حکمران همدانی صنعاء، علی بن حاتِم یامی، را برانگیخت. ما قبلاً به دشمنی طولانی میان داعی حاتم و حکمران همدانی، که از ۵۶۱ تا ۵۶۴ هجری به طول کشید، اشاره کردیم. داعی سرانجام شکست خورد، و مجبور به تسلیم کوکبان به علی بن حاتم شد. حاتم که متوجه عبث بودن جنگهای طولانی و گسترده شده بود، عاقبت به محلی به نام شِعاف (شَعاف) در حراز عقب نشست و در آنجا عده زیادی را به کیش اسماعیلی طیّبی درآورد. بنابر گفتهٔ داعی ادریس، تا هنگام آمدن داعی حاتم به حراز، ساکنان آن منطقهٔ کوهستانی که چندین شهر و قلعه را شامل می‌شد بیشتر بر کیش اسماعیلی حافظی بودند.[۸۹] بعد از آن، حاتم

شروع به تسخیر قلاع مختلف در حراز کرد. در ۵۶۹ / ۱۱۷۳ قلعهٔ ظَهره را گرفت و سپس به کوه معروف شبام رسید و دژ حُطَیب را، که بر قلهٔ پایین‌تر آن بود و در منطقهٔ حامیان اصلی او، یَعْبُریانُ بنی همدان، واقع شده بود، تسخیر کرد. وی پایگاه اصلی خود را دژ حطیب قرار داد و آن را مستحکم ساخت. بعدها قلهٔ مرتفعتر شبام را نیز گرفت و قلعهٔ آن را، که مؤسس سلسلهٔ صلیحی ساخته بود، تعمیر و مرمت کرد. حاتم بن ابراهیم در فتوحات خود از کمکهای مؤثر سَبَأ بن یوسف، رئیس یعبری‌ها و فرمانده سپاه داعی، برخوردار بود. با کشته شدن امیر سبأ به دست بنوحکم وبسط حکومت ایوبیان بر یمن، حاتم دیگر نمی‌توانست برای گسترش نفوذ خود بر قوهٔ‌نظامی متکی باشد. با وجود این، وی موفق شد که استیلای خود را بر حراز و سه قلعهٔ اصلی کوه شبام؛ یعنی شِبام، جَوْحَب، و حُطَیْب حفظ کند.

حاتم بن ابراهیم همچنان از حُطَیْب به عنوان پایگاه و مقرّ خود استفاده می‌کرد و مجامع و مجالس درس خود را در آنجا، در غاری که در زیر قلعهٔ بود، تشکیل می‌داد. داعی مطلق طیبی‌ها اکنون وظایف داعی الدعات فاطمی را در تعلیم و تدریس بر عهده گرفته بود. نیز در حطیب بود که حاتم داعیان تحت امر خود در سراسر یمن را، که تعدادشان هم زیاد بود، و همچنین داعیانی را که به هند و سند گسیل داشته بود به حضور می‌پذیرفت. امّا حاتم دستیار خود، یعنی داعی دانشمند، محمّد بن طاهر حارثی، را در صنعاء نشانده بود، و قصد داشت که در آنجا عده‌ای از رجال صاحب نفوذ را به کیش طیّبی درآورد و سلسلهٔ همدانی را به زیر آورد. محمّد بن طاهر، که همکاری نزدیک با داعی ابراهیم حامدی داشت، مجموعهٔ ارزشمندی از آثار اسماعیلی گردآورد و نیز اشعاری در حادثهٔ سقوط فاطمیان، حادثه‌ای که موجب شادی بسیار طیبی‌ها شد، انشاء کرد. زیرا، طیّبی‌ها حافظ و دیگر خلفای فاطمی بعد از او را غاصب و مستوجب عقوبت الاهی می‌دانستند.[۹۰] چون محمّد بن طاهر در ۵۸۴ / ۱۱۸۸ درگذشت، حاتم به جای او علی بن محمّد بن ولید را به عنوان مأذون جدید خود در صنعاء برگزید. علی بن محمّد، که بعدها پنجمین داعی مطلق شد، مرتب از حراز دیدن می‌کرد و تربیت علی، پسر حاتم، به او سپرده شده بود. به توصیهٔ علی بن محمّد بود که حاتم پسر خویش، علی، را به جانشینی خود منصوب کرد. حاتم بن ابراهیم در ۵۹۶ / ۱۱۹۹ وفات یافت و در زیر قلعهٔ حُطَیْب مدفون گشت؛ طیبی‌ها هنوز به زیارت گور او می‌روند. علی بن حاتم حامدی به عنوان چهارمین داعی مطلق جانشین پدرش شد، و علی بن محمّد همچنان به عنوان مأذون در خدمت او باقی ماند.

چون در این هنگان یَعْبریان حراز با علی بن حاتم از در مخالفت در آمدند و بین خود نیز به جنگ و جدال پرداختند و رئیس و امیر خویش، حاتم بن سبأ بن یعبری، را که از دعوت طیّبی حمایت می‌کرد کشتند، داعی ناچار شد که پایگاه خود را از حراز به صنعاء منتقل سازد. در آنجا همدانیان از او به گرمی استقبال کردند، و از جانب ایوبیّان نیز با این کار مخالفتی به عمل نیامد. علی بن حاتم در ۶۰۵ / ۱۲۰۹ درگذشت، و با مرگ او داعیگری در خاندان حامدی به پایان رسید.

علی بن محمّد بن جعفر بن ابراهیم بن ولید که اینک مردی سالخورده بود به عنوان پنجمین داعی مطلق طیّبی به جای علی حامدی نشست.[۹۱] وی از خاندان معتبر بنوالولید الأنْف، از قبیله قریش بود. نیای او، ابراهیم بن ابی سلمه، از حامیان علی بن محمّد صُلیحی و از اعقاب ولید بن عتبه بن ابی سفیان اموی بود. وی نخست در نزد عمویش، علی بن حسین، مأذون دومین داعی مطلق، تحصیل علم کرد، و سپس از محمّد بن طاهر حارثی که قبل از او مأذون بود کسب دانش کرد. وی در صنعاء اقامت گزید و روابطی دوستانه با همدانیان برقرار کرد و نیز به عنوان میهمان از قلعهٔ آنان، به نام ذومرمر، دیدن کرد. علی بن محمد، که یکی از عالمترین داعیان طیّبی بود، آثار بسیاری پدید آورد که برای فهم عقاید باطنی طیبی‌ها از ضروریاتند.[۹۲] وی در ۶۱۲ / ۱۲۱۵ در صنعاء در نود سالگی درگذشت.

از این زمان به‌بعد، منصب داعی مطلق در میان اعقاب علی بن محمّد بن الولید الانف قرشی، با فقط دو انقطاع در قرن هفتم / سیزدهم، تا زمان مرگ بیست و سومین داعی در ۹۴۶ / ۱۵۳۹ باقی ماند. در این دوره که بیش از سه قرن به طول کشید، حراز سنگر و پایگاه سنتی دعوت طیّبی باقی ماند. داعیان از حمایت کلی و گاهی پشتیبانی نظامی همدانیان، که به آنها اجازه داده بودند در صنعاء سکنا گزینند، برخوردار بودند. بعدها، در قرن هشتم / چهاردهم، همدانیان به آنان اجازه دادند که در ذومرمر اقامت کنند، و این پیش از آن بود که داعیان مقرّ خود را در قرن نهم / پانزدهم به حراز منتقل کردند. به طور کلی، طیبی‌ها روابط مسالمت‌آمیز و حتی دوستانه‌ای با حکمرانان ایوبی (۵۶۹-۶۲۶ / ۱۱۷۳-۱۲۲۹)، رسولی (۶۲۶-۸۵۸ / ۱۲۲۹-۱۴۵۴)، و طاهری (۸۵۸-۹۲۳ / ۱۴۵۴-۱۵۱۷) در یمن داشتند. از آن سوی، روابط میان آنها و زیدیان یمن همیشه آمیخته به دشمنی و جنگ علنی بود.

در ۶۱۲ / ۱۲۱۵، علی بن حَنظلة بن ابی سالم محفوظی وادعی به عنوان ششمین داعی مطلق بر مسند پیشوایی دعوت طیبی نشست.[۹۳] وی از بنوهمدان و نخستین داعی از آن دو داعی بود که در این دوره از خاندان ولید نبودند. او با ایوبیّان و همدانیان روابط

نیکو داشت، و در صنعاء و ذومرمر، هر دو، اقامت می‌گزید. وی داعیانی برای اسماعیلیان مقیم در مغرب هند می‌فرستاد؛ این اسماعیلیان همچنان پیوند نزدیک و مطاوعت‌آمیز خود را با دعوت طیّبی در یمن حفظ کرده بودند. علی بن حنظله در ۶۲۶ / ۱۲۲۹ درگذشت، و احمد بن مبارک بن ولید به جای او نشست. وی دعوت طیّبی را برای حدود یک سال، ۶۲۶- ۶۲۷ / ۱۲۲۹- ۱۲۳۰، رهبری کرد، و سپس هشتمین داعی مطلق، حسین بن علی (۶۲۷-۶۶۷ / ۱۲۳۰ - ۱۲۶۸)، پسر پنجمین داعی، بر مسند رهبری نشست. وی بخصوص با رسولیان روابط خوبی داشت، و توانست چند تن از اعضای خاندان اسدالدین، پسرعموی دومین فرمانروای رسولی، ملک مظفر (۶۴۷-۶۹۴ / ۱۲۵۰ - ۱۲۹۵)، را به کیش اسماعیلی طیّبی درآورد. او همچنین یک مؤلف و نویسندهٔ مهم اسماعیلی بود و چندین اثر دربارهٔ حقایق، از جمله کتاب مبداء و المعاد را دربارهٔ جهانشناسی و معادشناسی نوشت.[۹۴] حسین بن علی را پسرش، علی، که به عنوان نهمین داعی جایگزین او شد، معاونت می‌کرد. علی نخست در صنعاء اقامت جست، سپس به قلعهٔ عروس نقل مکان کرد و در آنجا همدانیان به گرمی پذیرای او شدند. امّا پس از آنکه همدانیان از نو صنعاء را صاحب شدند، داعی به آن شهر بازگشت و در آنجا در ۶۸۲ / ۱۲۸۴ درگذشت.

علی بن حسین بن ولید را نیز به هنگام خود علی پسر مأذونش، حسین بن علی بن حنظله (فتـ ۶۷۷ / ۱۲۷۸)، جانشین شد. دهمین داعی‌مطلق طیبی، مانند جدش از خاندان بنو ولید نبود. داعی علی در ۶۸۶ / ۱۲۸۷ در صنعاء وفات یافت، و ابراهیم بن حسین بن ولید (۶۸۶-۷۲۸ / ۱۲۸۷-۱۳۲۸) جای او را گرفت. داعی جدید پایگاه خود را قلعهٔ افِئده قرار داد. در ۷۲۵ / ۱۳۲۵، ابراهیم کِوکبان را تسخیر کرد، و در آنجا نیز نیرویی برای مقابلهٔ احتمالی با زیدیان جمع‌آوری کرد. یازدهمین داعی را نخست محمّد بن حاتم (۷۲۸-۷۲۹ / ۱۳۲۸ - ۱۳۲۹) و سپس علی بن ابراهیم (۷۲۹-۷۴۶ / ۱۳۲۹ - ۱۳۴۵)، که با زیدیان به کمک بعضی از بنوهمدان جنگید و ذومرمر را در ۷۳۳ / ۱۳۳۲ گرفت، جانشین شدند. بعد از آن، عبدالمطلب بن محمّد (۷۴۶ - ۷۵۵ / ۱۳۴۵ - ۱۳۵۴) چهاردهمین داعی مطلق شد و او نیز، به نوبهٔ خود، جایش را به عباس بن محمّد (۷۵۵ - ۷۷۹ / ۱۳۵۴ - ۱۳۷۸) و عبدالله بن علی (۷۷۹- ۸۰۹ / ۱۳۷۸ - ۱۴۰۷) سپرد. داعی اخیر با پشتیبانی یعبریان همیشه وفادار با زیدیان در حراز جنگید و سپس شکست سختی بر مدعی زیدی، منصور علی بن صلاح‌الدین (۷۹۳- ۸۴۰ / ۱۳۹۰ - ۱۴۳۶)، وارد آورد. نیز موفق شد که در ۷۹۴ / ۱۳۹۲ از نو قلعهٔ شبام را تسخیر کند. حسن بن عبدالله (فتـ ۸۲۱ / ۱۴۱۸) و برادرش، علی بن عبدالله بن ولید، به ترتیب

هفدهمین و هجدهمین داعی مطلق بودند. در دورهٔ داعی علی بن عبدالله بن ولید بود که منصور علی زیدی ذومرمر را در ۸۲۹ / ۱۴۲۶ محاصره و فتح کرد، اما به داعی اجازه داد با خانواده‌اش و یارانش و مجموعهٔ کتب اسماعیلیش به حراز نقل مکان کند. از این زمان به بعد، داعیان برای باقیماندهٔ دورهٔ یمنی دعوت طیبی در حراز ماندگار شدند. زیدیان اینک چند تا از قلعه‌های طیبی‌ها، از جمله قلعهٔ افئِده، را تسخیر کردند. علی بن عبدالله در ۸۳۲ / ۱۴۲۸ در شبام درگذشت، و برادرزاده‌اش، ادریس بن حسن، که پدر و جدش به ترتیب هفدهمین و شانزدهمین داعی بودند، جانشین او شد.

نوزدهیمن داعی مطلق، ادریس، آخرین نمایندهٔ بزرگ یمنی در علم حقایق و برجسته‌ترین مورّخ اسماعیلی بود. وی در ۷۹۴ / ۱۳۹۲ در قلعهٔ شِبام به دنیا آمد.[۹۵] در ۸۳۲ / ۱۴۲۸ به عنوان رئیس دعوت جانشین عمویش شد. ادریس سیاستهای داعیان پیش از خود را ادامه داد؛ با امرای رسولی زبید دوستی و اتحاد خود را حفظ کرد و نسبت به زیدیان صنعاء و دیگر جاهای یمن دشمن باقی ماند. با معاضدت الملک الظاهر رسولی (۸۳۱-۸۴۲/۱۴۲۸-۱۴۳۹) با منصور علی زیدی جنگید. در حقیقت، وی پیوسته با زیدیان در نزاع بود و چند قلعه را از نو به زیر سلطه درآورد. نیز از حمایت و دوستی دو برادر طاهری، یعنی علی و عامر، که در ۸۵۸ / ۱۴۵۴ عدن و زبید را گرفتند و به جای رسولیان امرای جدید یمن سفلا شدند، بهره‌مند بود. ادریس به امور دعوت در مغرب هند توجه خاصی داشت، و در طی دوران طولانی چهل سالهٔ داعیّت خود در پیشرفت و موفقیت اسماعیلیه طیبی در گجرات سهم بسیار داشت. داعی ادریس در ۸۷۲ / ۱۴۶۸ در شبام، که از ۸۳۸ / ۱۴۳۴ آن را پایگاه خود قرار داده بود، درگذشت، و پسرش، حسن (۸۷۲-۹۱۸ / ۱۴۶۸ - ۱۵۱۲)، و سپس پسر دیگرش، حسین (۹۱۸ - ۹۳۳ / ۱۵۱۲ - ۱۵۲۷)، جانشین او شدند. پسر حسین، یعنی علی بن حسین بن ادریس، به عنوان بیست و دومین داعی تنها چند ماهی در ۹۳۳ / ۱۵۲۷ امر دعوت را رهبری کرد. بیست و سومین داعی مطلق، محمد بن حسن، نوادهٔ ادریس، آخرین داعی از خاندان بنوالولید الانف، و نیز واپسین داعی یمنی بود که رهبری طیبی‌های متحد و تجزیه نشدهٔ یمن و هند را بر عهده داشت. هنگامی که وی در ۹۴۶ / ۱۵۳۹ درگذشت، منصب داعی مطلق به یک نفر هندی از اهالی سیدپور، به نام یوسف بن سلیمان، تعلق گرفت.

در زمینه عقاید، طیبی‌ها سنتهای فاطمیان و بخش معتنابهی از ادبیات اسماعیلی فاطمی را حفظ کردند. طیبی‌ها، مانند فاطمیها، معتقد بودند که بُعد ظاهر و بعد باطن دین

هر دو به اندازهٔ هم اهمیت دارند. نیز علاقهٔ پیشین اسماعیلیان را به جهانشناسی و دوری بودن تاریخ مقدس، که مبنای نظام باطنی و گنوسی حقایق در نزد آنان بود، حفظ کردند. اما در اعتقادات باطنی خود نوآوریهایی کردند که به گنوسیس طیبی وجههٔ مشخص و متمایزی داد. طیبی‌های یمن از همان آغاز در جهانشناسی، نظام داعی کرمانی را به عقول عشرهٔ آن، به جای نظام نوافلاطونی اسماعیلی که از طرف فاطمیان پذیرفته شده بود، قبول کردند. اما طیبی‌ها نظام کرمانی را نیز با وارد ساختن یک نمایش اسطوره‌ای آسمانی در آن تغییر دادند، و این کار نخست به دست ابراهیم حامدی، دومین داعی مطلق، که از راحة العقل کرمانی استفاده فراوان کرده بود، صورت گرفت. و این آخرین تغییر و نوسازی بود در جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی که داعی النسفی آن را وارد اندیشهٔ اسماعیلی کرده بود. این عقیدهٔ جهانشناسی که نخست ابراهیم حامدی به طرح آن پرداخت و سپس مؤلفان دیگر از وی اقتباس کردند به نظام خاص حقایق طیبی که ترکیبی از سنتهای گوناگون و متقدم اسماعیلی و غیراسماعیلی و عقاید گنوسی بود شکل داد. طیبی‌های یمنی با اندیشه‌های مبتنی بر علم نجوم و صناعت تنجیم، تغییراتی نیز در مفهوم دوری بودن تاریخ مقدس و ادوار هفتگانهٔ آن، که توسط اسماعیلیان متقدم تدوین یافته بود، ایجاد کردند. آنان قائل به دوره‌های بیشماری شدند که تاریخ مقدس بشریت را از آغاز خلقت به قیامت عظمی می‌رسانید. کاملترین شرح و توصیف حقایق طیبی در کتاب زهر المعانی ادریس عمادالدین، که خلاصهٔ مبسوطی از عقاید باطنی است و تألیف آن در ۸۳۸ / ۱۴۳۵ به پایان رسیده،[۹۶] آمده است. بعدها طیبی‌ها، با آنکه همچنان به استنساخ نوشته‌های مؤلفان پیشین می‌پرداختند، معدود عقایدی برگنجینهٔ معتقدات باطنی موجود افزودند.

بنا برعقیدهٔ جهانشناسی طیبی‌ها «عالم ابداع» دفعةً واحدةً خلق شد، و مرکب بود از صور روحانی بیشمار که همه از حیث بهره‌ای که از حیات، قدرت، و قوت داشتند برابر بودند. این حالت و وضعیتی بود که در آنچه کمال اوّل می‌نامند وجود داشت. یکی از این صور اولیهٔ عالم ابداع، با تفکر در ذات خویش، نخستین ذاتی شد که دریافت مخلوق و محرت (مبدع) است، و چون این را دریافت به پرستش مُبدع، یعنی پدید آورندهٔ خود، پرداخت. در نتیجه، این صورت خاص به خاطر امتیاز ویژه‌اش برگزیده شد و شایستهٔ آن گشت که مُبدِع اوّل یا، به طور ساده‌تر، اول و نیز عقل اول، که با اصطلاح قرآنی قلم یکی است، خوانده شود. عقل اول اینک به طریقی که می‌توان آن را دعوت در عالم علوی نامید

همهٔ صوَر عالم ابداع را به تبعیّت از خودش به شناختِ مُبدِع و توحید او فرا خواند. آنها که بدین دعوت پاسخ مثبت دادند، بر حسب سرعتی که در پاسخ نشان دادند، در یک سلسله مراتب نزولی قرار گرفتند، و حدود عالم علوی را اشغال کردند.

برحسب «نمایش آسمانی» اسطوره‌ای که ابراهیم حامدی عرضه داشته بود،[۹۷] دو صادر یا منبعث عقل اول، یعنی منبعث اول و منبعث ثانی که به ترتیب عقل دوم و سوم خوانده می‌شدند، برای احراز حدّ ثانی در سلسله مراتب عالم علوی بعد از عقل اول رقیب یکدیگر بودند. اما عقل دوم به علت کوشش بیشتر و واکنش سریعتر خود آن مرتبه را احراز کرد. اما عقل سوم با آنکه به مُبدِع اقرار آورد، اما از اقرار به مرتبت بالاتر عقل ثانی یا نفس کلی، که همان لوح مندرج در قرآن نیز هست، سرباز زد؛ زیرا خود را هم مرتبهٔ او می‌شمرد. به این ترتیب عقل ثالث یا سوم، که شخصیت عمدهٔ «نمایش آسمانی» بود، به حالت غفلت و گیجی افتاد و با تردید در اقرار آوردن به وجود ملکی ماقبل خود نخستین گناه و لغزش کیهانی را مرتکب شد. به عقوبت این نافرمانبرداری از مرتبهٔ سوم به مرتبهٔ دهم در سلسله مراتب ملکی سقوط کرد، و بعداز عقول هفتگانهٔ دیگر که در این میان به دعوت عقل اول پاسخ داده بودند قرار گرفت. به عبارت دیگر، عقل ثالث، همینکه از حالت گیجی بیرون آمد، دریافت که در نتیجهٔ عدم تحرکش که باعث یک فاصلهٔ موقتی یا تخلّف در عالم ابداع گردید هفت مرتبه تنزل یافته است. این وقفه یا به اصطلاح ازلیت معوق[5] را می‌توان صورت مثالی زمان و تاریخ دوری مبتنی بر عدد هفت شمرد. شک و تردیدی را که عقل ثالث از خود نشان داد نیز می‌توان بروز آن ظلمت و تاریکی که در او، که وجودی نورانی بود، نهفته مانده بود و می‌بایست بر آن غلبه یافت دانست. عقل ثالث، پس از توبه، در مقام عقل دهم تثبیت گشت، و مُدبّر عالم طبیعت، که جهانی پست‌تر و تاریک است، شد. عقل دهم را همچنین آدم فلکی یا آدم روحانی نیز می‌گویند که مطابق است با کریستوس انجلوس،[6] و این رگه‌هایی از اندیشه آدم یا آنتروپوس مانوی و گنوسی را نشان می‌دهد. چنانکه هانری کربن بیان داشته،[۹۸] نقش این آدم روحانی بسیار شبیه است به زروان در اسطوره‌های زروانی و زردشتی.

صوَر روحانی دیگری نیز غیر از عقل ثالث وجود داشتند که همچون او به مرتبهٔ برتر عقل ثانی اقرار نیاوردند. عالم جسمانی از این صوَر ساقط، که به دایرهٔ عقل دهم تعلّق داشتند، و از ظلمتی که از گناه آنها پدید آمد ساخته شد. این صوَر ساقط درنتیجهٔ

---

5) retarded eternity		6) Christos Angelos

جنبش آنها، که بازتاب آشفتگی و تردید آنها بود، طول و عرض و عمق و بعد و هیولی و افلاک و ارکان و غیره را به وجود آوردند. در این جهانشناسی طیبی، که مشخصهٔ آن سقوط و توبهٔ یکی از فرشتگان مقرّب عالم علوی است، عقل دهم یا آدم روحانی که مدبّر امور عالم جسمانی است می‌کوشد تا مقام و مرتبهٔ از دست رفتهٔ خود را با دعوت ارواح و صوّر روحانی و ساقط شده دیگر که مانند خودش هستند به توبه فراچنگ آورد. این دعوت که مانند دعوت عقل اول است، در حقیقت یکی از ویژگیهای برجسته و مهم جهانشناختی طیبی است. عالم ابداع که صحنهٔ نبرد میان اخلاف آدم و ابلیس می‌شود برای این مقصود و هدف نجاتبخشانه، یعنی نجات و رهایی آدم روحانی و نجات و رستگاری صوّر ساقط که خویشتن را به صورت ظلمت و مادّه متجلی ساخته بودند، آفریده شده است. بعضی از صوّر روحانی ساقط دعوت آدم روحانی را اجابت می‌کنند. اینان صورتهای مثالی و آسمانی داعیان زمینی دعوت عارفانه در عالم بالا هستند که اعقاب آدم روحانی می‌شوند. از سوی دیگر، انواع مختلفی از صور متعلق به دایرهٔ عقل دهم بر نفی و انکار خود اصرار می‌ورزند. این مخالفان آشتی‌ناپذیر، در تمام دورها، ذریه و اخلاف ابلیس را تشکیل می‌دهند. آدم روحانی به یاری پشتیبانان خود به نبرد با این دشمنان می‌پردازد، و سرانجام پس از گذشت دورهای بیشمار بر تاریکی و ذریهٔ ابلیس غلبه می‌یابد و آنها را نابود می‌سازد.

قدیمیترین نمایندهٔ دعوت آدم روحانی بر روی زمین همان آدم اوّل کلّی بود که نظیر خاکی عقل اول و مظهر آدم روحانی بود. وی با بیست و هفت یار وفادارش بر جزیرهٔ سرندیب (سیلان)، منطقه‌ای از کرهٔ خاک که بهترین اقلیم و شرایط نجومی را دارد، ظاهر شد. آدم اوّل کلّی در سپیده دم تاریخ اساطیری طیبی، در آغاز دورِ دورها، ظهور کرد، و با او نخستین دور کشف شروع شد. وی نخستین ودیعت‌دار امامت بود، و به همین دلیل معصوم و برکنار از گناه و ناپاکی بود. او حدود دعوت زمین را تأسیس کرد که با سلسله مراتب دعوت علوی یا آسمانی مطابقت داشت، و زمین را به دوازده جزیره یا منطقه تقسیم کرد و هر جزیره را در زیر فرمان یکی از یارانش، که به دعوت آدم روحانی پاسخ مثبت داده بودند، قرار داد. این دور اولیه ۵۰۰۰۰ سال به درازا کشید. این دور، دور علم بود نه دور عمل؛ دور معرفت حقیقی بود، و لذا در آن دور نیازی به احکام و شریعت نبود. این دور تا نزدیک شدن اولین دور ستر، که در آن صورت ابلیس از نو ظاهر گشت و هماهنگی و آرامش حالت پیشین را برهم زد، دوام آورد. تاریخ اساطیری طیبی‌ها تعداد بیشماری از

این دورها را دربر دارد؛ اما دور اصلی نخستین دور کشف بوده است نه دور ستر. به خاطر آنکه آدم روحانی که همان نقش نجات یافتهٔ نجات دهنده را در جهانشناسی طیبی دارد، ابلیس دور خود را شکست داده بوده است. باید میان آدم اول کلی در این عقیدهٔ جهانشناختی و آدم «تاریخی» که در انجیل و قرآن از او سخن رفته است فرق نهاد. آدم اخیر که دورِ حاضر ستر را آغاز نهاد، مانند بسیاری دیگر که پیش و پس از او در دورهای جزئی تاریخ آمدند، تنها یک آدم جزئی محسوب می‌شود.

در پایان دور اول، آدم کلی با یارانش به افق عقل دهم ارتقا می‌یافتند و در مقام وی قرار گرفتند، و حال آنکه عقل دهم نیز یک مرتبه به سوی حدّ اصلی خود در عالم ابداع فراز رفت. همین گونه، قائم هر دورِ بعدی، که به یک قیامت ختم می‌شود، پس از گذشتن ارتقا می‌یابد و جای [عقل] دهم را می‌گیرد. به این ترتیب، عروج هر قائم القیامه‌ای در پایان هر دوری نشانهٔ اعتلایِ متدرج آدم روحانی به سوی دو حدّ ملکی نخستین در سلسله مراتب عالم ابداع است که از آنجا نشأت یافته بود و آن مرتبه را به‌علت بحرانی که برای وی در عالم علوی پیش آمد ازدست داد. این فرایند یا سیر در تمام دورها، از قائمی به قائمی، ادامه می‌یابد، و آدم روحانی بتدریج ارتقا مرتبه می‌یابد و صورت ابلیس را از خود منفک و خنثی می‌سازد تا اینکه عملاً به مرتبه عقل دوم ملحق می‌گردد. این اقتران، تصوّر و اندیشهٔ اصلی و مرکزی گنوسیس طیبی است. آدم کلی چنانکه گفتیم، با شروع کردن دور نخستین امامت را نیز آغاز کرد. او نخستین امام برای انجام دادن آن مأموریتی بود که از آن زمان باز وظیفه و مأموریت هر امامی و هر قائمی بویژه آخرین قائم در هر دور جزئی شد. درست همان گونه که آدم کلی در عالم مادی اولین مظهر آدم روحانی است که در آدمهای جزئی تمثیل یافته است، همین گونه هم قائم (که در قائم‌های جزئی تمثیل پیدا کرده است) ظهور غایی او خواهد بود. به این ترتیب، امام قائم هر دور جزئی مظهر یک امامی ازلی است که در شخص خاتم تمام ائمه، تمام ادوار کَونی را، که متشکل از دورهای بیشمار است، خاتمه می‌بخشد. به یک معنی، همهٔ قائم‌های جزئی در آخرین آنها که قائم قیامات القیامات است خلاصه می‌شود که کورالاعظم را ختم می‌کند و آدم ملکی را به مقام اصلی خودش باز می‌رساند؛ و به این ترتیب رستگاری بشر را تأمین می‌کند.

به دنبال دور اصلی کشف یک دور ستر پیش آمد که آغاز کنندهٔ آن یک آدم جزئی و ختم کنندهٔ آن یک قائم جزئی بود، و سپس یک دور کشف دیگر آغاز شد و همینطور. تعداد نامعلومی دورهای کشف و ستر، که هر دور از هفت دوره تشکیل شده، آمده و رفته تا

دور ستر حاضر فرا رسیده است. و این دور حاضر با آدم جزئی تاریخی، که در قرآن ذکر شده و اولین ناطق عصر حاضر است، شروع شده است. وقتی که این دور با ناطق هفتم و قائم منتظرِ دورِ حاضر ختم شود، یک دور کشف دیگر با یک آدم جزئی دیگر آغاز می‌شود، و قس علی‌هذا. تناوب بیشمار این دورها تا ظهور قائم نهایی ادامه می‌یابد؛ این قائم، قیامت واپسین یا قیامت القیامات را در پایان کور اعظم اعلام می‌دارد. بر پایهٔ بعضی محاسبات طیبی‌ها، طول کل این دوره‌ها یا طول کور اعظم به ۳۶۰۰۰۰ بار ۳۶۰۰۰۰ سال تخمین زده شده است؛ یعنی تقریباً ۱۳۰ میلیارد سال. به پایان رسیدن کور اعظم، در عین حال پایان تاریخ اساطیری طیبی‌ها نیز هست. قائم آخرین، تنها پیشوای بر حق بشریت از نسل علی [ع] و فاطمه نیست؛ او صاحب القیامه و قلهٔ امامت سرمدی است که در آن رؤیای اسماعیلی از «دهر»[7] اوج خود را باز می‌یابد. چنانکه هانری کربن خاطر نشان ساخته است،[۹۹] این امام که بسیار شبیه به الولد التام، کودک کامل، گنوسیان است در رمز دورهایِ دهر خویشتن را به وجود می‌آورد و در مظهر معادیش انتظار می‌رود که «مفسر» نهایی بشریت باشد. وی آخرین ظهور آدم روحانی و یکی از اخلاف حقیقی اوست که [همه] را به سوی مثال اصلیشان در عالم علوی به بازپس راهنمایی می‌کند.

گنوسیس طیبی براستی از جنبهٔ عقاید معادی غنی است، و از این بابت سخت از اندیشه‌های مانوی تأثیر برداشته است. معادشناسی طیبی‌ها با جهانشناختی آنها ارتباط نزدیک دارد، و به صورت یک فرایند کیهانی که سرنوشت معادی افراد را نیز در برمی‌گیرد مطرح می‌شود. طبیعی است که عواقب پس از مرگ متفاوتی در انتظار مؤمنان و کافران است. فردی مؤمن شناخته می‌شود که به وحدانیت خداوند قائل باشد و از امام واقعی زمان خود اطاعت کند و به حدود سلسله مراتب دعوت گردن نهد. اینها در واقع شرایط رستگاری انسان است، اگر چه گروههای دیگری از انسانها نیز ممکن است سرانجام فرصتی و موقعیتی برای نجات و رهایی بیابند.

در لحظه تشرف به دعوت اسماعیلی، نقطه‌ای نورانی به روح هر مستجیب ملحق می‌شود که روح روحانی اوست. این نقطه با مستجیب باقی می‌ماند و چون دارنده‌اش در علم و فضیلت پیشرفت کند، آن نیز رشد می‌یابد. به گاه گذشتن از این جهان نقطهٔ نورانی، که تا این زمان به شکل یک صورت نورانی (الصورة النورانية) رشد یافته است، کاملاً با نفس مؤمن یکی می‌شود. اینک روح نورانی حاصل از این انجذاب و امتزاج بدن را ترک

---

7) "aeon"

می‌گوید و بالا می‌رود تا به روح دارندهٔ حد بالاتر در سلسله مراتب ملحق گردد. این عروج و صعود به سوی حد مافوق را کشش و جذب عمودی نورانی، که تارک آن به عرش کروبیان و ملائک می‌رسد و ارواح مومنان به سوی آن کشیده می‌شود، سبب می‌گردد. این عمود نورانی که در گنوسیس طیبی نقش دوگانه‌ای در زمینه‌های معادشناسی و امامشناسی دارد، یکی از ویژگیهای بارز دین مانوی است و در آن دین نقشی اساسی و نجاتبخشانه دارد. باید تأکید کرد که تعالی روح هر مؤمن، از حدی به حد دیگر، از مقولهٔ تناسخ، یعنی انتقال ارواح انسانی در اجساد و بدنهای حیوانات یا اشخاص دیگر، نیست؛ زیرا عقیدهٔ به تناسخ را طیبی‌ها مردود می‌شمارند. در اینجا مؤلفان طیبی، در حقیقت، به اقتران ارواح اشاره می‌کنند، و به طور دقیقتر به اقتران ارواح دارندگان حدود و مراتب مختلف اشاره می‌کنند. هرحد بالاترین مرز روحانی برای حدی است که بلافاصله در زیر آن قرار دارد و محدود آن خوانده می‌شود. رابطهٔ میان حد و محدود در این بافت معادین اهمیت خاصی پیدا می‌کند. هر حدی امام محدود خود می‌شود. و «جست و جو برای رسیدن به امام و شناخت او» مؤمن را، از طریق دگرگونی و تعالی او از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر، در سراسر سلسله مراتب، برمی‌کشد.

روح هر مؤمن به سیر صعودی خود در سلسله مراتب ادامه می‌دهد تا با ارواح نورانی همهٔ مؤمنان دیگر جمع می‌شود. مجموعهٔ آنها با هم هیکل نورانی را پیدا می‌آورد که به شکل یک موجود انسانی است، اما روحانی محض است. روح هر فرد، بدون آمیختگی، به عنوان عضوی در این ائتلاف ارواح زیست می‌کند. این معبد یا هیکل نورانی امامت است که عرضه کنندهٔ لاهوت امام است؛ در مقابل ناسوت یا بشریت او. هر امامی هیکل نورانی یا جسم مثالی[8] خود را دارد و، به عنوان شکل ظهوری آدم روحانی، وی پشتیبانی و مؤید جسمانی عمود نورانی نیز هست. چون امامی درگذرد، او و هیکل نورانیش به عرش یا عالم علوی عروج می‌کند. این امر، دربارهٔ امامان دور محمد [ص]، که مورد قبول اسماعیلیان طیبی هستند و امامان مستور بعد از طیّب نیز صادق است. قائم هر دور جزئی که آخرین امام آن دور است جسم مثالی یا هیکل نورانی عظیم خود را دارد که از همهٔ هیاکل نورانی متعلق به آن دور تشکیل شده است، و الصورة القائمیه یا شکل قائم را به وجود می‌آورد که باز هیئت انسانی دارد. در پایان هر دور جزئی، وقتی که قیامتی اعلام می‌شود، قائم آن دور با هیکل نورانی عظیم خود به عالم علوی عروج

8) corpus mysticum

می‌نماید و جایگاه عقل دهم را اشغال می‌کند. عقل دهم چنانکه گفتیم، یک حد در سلسله مراتب علوی بالاتر می‌رود و همهٔ عالم وجود را یک درجه به «به سر آوردن» ازلیت معوق نزدیک می‌کند و موجودات تائب عالم را یک قدم به رستگاری و نجات نزدیکتر می‌کند. این عروج به عالم علوی، که خطری را که در عرصهٔ عالم بالا برای آدم روحانی رخ داد عرضه می‌دارد و منعکس کنندهٔ رابطه‌ای متقارن میان جهانشناختی و معادشناسی طیبی است، به قصد رسیدن به مرتبهٔ عقل ثانی، که ساحت او حظیرة القدس یا بهشت خوانده می‌شود، صورت می‌گیرد. این سیر همچنان از دوری به دوری ادامه می‌یابد تا کور اعظم به پایان رسد. در زمان قیامت بزرگ آخرین قائم عروج می‌کند، و هیکل نورانی عظیم دور خود را، که مجمع همهٔ ارواح نورانی در افق عقل دهم است، به صوب عقل دوم یا نفس کلی بالا می‌برد. اکنون گناه و لغزش عقل سوم کاملاً آمرزیده شده است. آدم روحانی، فرشتهٔ نجات یافته و نجات دهندهٔ بشریت، و یاران و پشتیبانان او در عالم لاهوت و ناسوت، سرانجام، بدین ترتیب رستگاری می‌یابند. و بار دیگر عالم ابداع که عالم هماهنگی و لطافت محض است باقی می‌ماند.

کافران و ناباوران، که از آنها با عنوان مخالفان اهل حق نام برده می‌شود، نمی‌توانند خویشتن را از جهان مادی رهایی دهند تا رستگاری یابند. ارواحشان که به هیئت صوّر ظلمانی هستند و از بدنشان جدایی‌ناپذیرند، چون در می‌گذرند، با جسمشان باقی می‌مانند. با گذشت زمان، اجساد مخالفان در خاک می‌پوسد و به عناصر ملحق می‌شوند. پس از چند جهش و تطور به صورت جواهر و مخلوقات مختلف در مراتب اسفل حیات درمی‌آیند. اینان، بنابر شدت و ضعف گناهانشان، ممکن است بار دیگر سرانجام صورّ متعالی حیات به خود گیرند و در شکل آدمی ظاهر شوند. در هیئت انسان آنان ممکن است دعوت را بپذیرند و از زمرهٔ مؤمنان درآیند، یا آن را رد و انکار کنند. آنانکه باز دعوت را انکار کنند، سرانجام، جایگاهشان سجین است که در ژرفای زمین قرار دارد و جای عذاب اکبر است، و در این مکان در سراسر طول کور اعیم باقی خواهند ماند.

طیبی‌های یمن سلسله مراتب دعوت را نیز، بویژه به صورتی که داعی کرمانی عرضه کرده بود، از فاطمیان به ارث بردند. امّا چون دعوت طیبی در زمانی عمل می‌کرد که واقعیات تغییر یافته بود، ناچار در ساخت سلسله مراتب قدیم دگرگونیهایی لازم بود. تشکیلات دعوت طیبی، که برای اولین بار در تحفة القلوب حاتم بن ابراهیم حامدی وصف شده است، بس ساده‌تر است و حدود کمتری، از زمان فاطمیان در برمی‌گیرد. اکنون امام،

باب، و حجّت او استتار گزیده و از انظار مخفی گشته بودند، و این وضعیتی بود که نسل بعد از نسل از زمان طیب، بیست و یکمین امام اسماعیلی طیبی، ادامه یافته بود. همین گونه دیگر کسی منصب داعی البلاغ را، که در زمانی قدیمتر ظاهراً میانجی و واسطهٔ میان پایگاه مرکزی دعوت فاطمی و پایگاه محلی یک جزیره بود، بر عهده نداشت. در یمن لمک بن مالک تنها شخصیت عمده‌ای بود که عنوان داعی البلاغ داشت، و این در زمانی بود که ملکه سیده مرتبهٔ حجّت یمن را دارا بود. در نبودن این حدود بالا در سلسله مراتب دعوت، رئیس امور اجرایی دعوت طیبی از زمان ذوئیب بن موسی به بعد عنوان داعی یا، به صورت دقیقتر، عنوان داعی مطلق داشت. چنانکه کرمانی استدلال کرده است،[۱۰۰] دارندهٔ هر حدّ در سلسله مراتب دعوت بالقوه می‌توانست دارند حدّ مرتبهٔ بالاتر نیز باشد و، بر این ترتیب، داعی بالقوه از مرجعیت و قدرتی که خاص حدود بالاتر بود برخوردار بود. به هر تقدیر، داعی مطلق، به عنوان رئیس دعوت از اقتدار مطلق در جامعه بهره‌مند بود. همچنانکه اطاعت امام بر هر مؤمنی فرض بود، اینک اطاعت از داعی مطلق نیز، که والاترین نمایندهٔ امام غایب محسوب می‌شد، بر جامعهٔ طیبی فرض بود. هر داعی مطلق نیز، همچون امامان، جانشین خود را به نص انتخاب می‌کرد.

داعی مطلق را در امر دعوت چندین داعی، که تابع و زیردست او بودند و مأذون و مکاسر خوانده می‌شدند، کمک می‌کردند.[۱۰۱] این مراتب پایین‌تر که برای اولین بار در تحفة القلوب ذکر شده است، چنان می‌نماید که در آن زمان حدود کاملاً ثابت و جاافتاده‌ای بودند. یک یا دو تن از دستیاران عمدهٔ داعی مطلق مأذون خوانده می‌شدند. به طور عادی، داعی مأذون خویش را به جانشینی خود برمی‌گزید. مکاسر، که از اقتدار کمتری برخوردار بود، اکنون همانند مأذون محصور و مأذون محدود دورهٔ فاطمیان بود. در پایین سلسله مراتب مؤمن، که عضو تشرف یافتهٔ معمولی جامعه بود، و مستجیب، نوکیش، یا کسی که برای تشرف به کیش طیبی انتخاب شده بود، قرار داشت. طیبی‌ها همان توجهی را که فاطمیان به تربیت داعیان و آموزش پیروان عادی مبذول می‌داشتند، به میزان محدودتری، به عمل می‌آوردند. داعیان یمنی داناترین اعضای جامعهٔ طیبی بودند، و بسیاری از آنها، به عنوان متفکر و نویسنده، آثار و رسالات جامعی به وجود آوردند و در آنها سنتهای اسلامی و غیراسلامی مختلفی را با هم ترکیب کردند. به نظر می‌رسد که دعوت طیبی در یمن در زمینهٔ مراحل تشرف، پنهانکاری، آموزش، و نیز تربیت تدریجی گرویدگان و اعضایِ سلسله مراتب مانند دعوت فاطمی عمل می‌کرده است؛ هر چند

اطلاعات خاص در این مورد محدود است. هیچ مدرکی در دست نیست که نشان دهد دعوت طیبی در منطقه‌ای بیرون از یمن و هند فعال بوده است. دعوت هند همچنان تا نیمهٔ قرن دهم / شانزدهم، که مرکز آن به گجرات منتقل شد، تحت نظارت دقیق داعیان طیبی و مرکز یمن اداره می‌گشت. تا آن زمان رئیس دعوت هند را، که در محل والی خوانده می‌شد، داعی مطلق که مقرّش در یمن بود منصوب می‌کرد. والی برای خود سلسله‌ای از دستیاران و همکاران داشت که از جزئیات آن تا زمانهای اخیر اطلاعات زیادی در دست نیست، ولی به نظر می‌آید که نقل تقلیدی بوده از آنچه در یمن عمل می‌شده است. دعوت طیبی با چنین تشکیلات و سازمانی، تا هنگامی که طیبی‌های یمن و هند به دو گروه داودی و سلیمانی با داعیان، پایگاهها، و تشکیلات جداگانه تقسیم شدند، عمل می‌کرد.

در این میان، جامعهٔ اسماعیلی غرب هند از زمان رسیدن نخستین داعی اسماعیلی به گجرات در ۴۶۰ / ۱۰۶۷ـ۱۰۶۸ مدام پیشرفت و توسعه یافته بود. اسماعیلیان گجرات که اکثراً در اصل هندو بودند به نام بهره‌ها یا بُهُرا شهرت پیدا کرده بودند. بنابر توضیحات ریشه‌شناسی معمولی نام بُهْرا (بُهُرا) از اصطلاح گجراتی وُهُرْوو (وِیَه وَهار) به معنای «تجارت کردن»، «دادوستد کردن» گرفته شده است. احتمال می‌رود که این اسم را از آن جهت بر اسماعیلیان گجرات گذاشته باشند که آنها در اصل یک جامعهٔ تجارت پیشه بوده‌اند؛ تجارت و داد و ستد همچنین پیشهٔ گرویدگان قدیم گجرات به اسلام بوده است. بنا بر تبیینی دیگر، بهراها را برای آن چنین نامیدند که از کاست وُهَرهٔ هندو به کیش اسماعیلی درآمدند. به هر صورت، نخستین داعی اسماعیلی، عبدالله، چنانکه گفتیم، از یمن به کامبای فرستاده شده بود، و وی در آنجا موفق شد دعوت اسماعیلی را بر شالودهٔ محکمی مستقر سازد. بنابر روایات بهره‌های اسماعیلی،[۱۰۲] عبدالله سرانجام توانست سیدها راجه جایه سینگها (۴۸۷ـ۵۲۷ / ۱۰۹۴ـ۱۱۳۳)، پادشاه هندوی راجپوتِ گجرات، که پایتختش در انهلواره (پاتن جدید) بود، و دو وزیر او، یعنی برادران بهارمَل و تارمَل، را با بخش کثیری از اهالی محل به کیش اسماعیلی درآورد. به موجب این روایات بعد از عبدالله پسر بهارمَل، یعقوب، جانشین او شد، و رئیس دعوت اسماعیلی در هند گشت. وی پسرعموی خود، فخرالدین، پسر تارمل، را برای تبلیغ کیش اسماعیلی به راجستان غربی فرستاد، ولی وی را در آنجا کشتند. قبر فخرالدین، که او را نخستین شهید اسماعیلی هند می‌شمارند، در گالیاکت قرار دارد و یکی از محترمترین زیارتگاههای بهره‌هاست.[۱۰۳] پس از یعقوب پسرش، اسحاق، و سپس نوه‌اش، علی بن اسحاق، جانشین او شدند. بعد از

آن، تولیّت دعوت هند به پیرحسن، یکی از اخلاف داعی عبدالله، رسید. پیرحسن هنگام انجام فعالیتهای تبلیغی کشته شد، و مقبره‌اش هنوز در نزدیکی هارِج وجود دارد. بعد از پیرحسن نوه‌اش، آدم بن سلیمان، جانشین او گشت، و اعقاب این آدم بن سلیمان چندین نسل والی دعوت اسماعیلی بودند.[۱۰۴]

جامعهٔ اسماعیلی گجرات پیوندهای مذهبی نزدیک خود را با یمن حفظ کرد، و مانند صلیحیون معتقد به حقّ مستعلی و آمر بر امامت شد. همچنین، در کشمکش حافظی- طیبی، مستعلویان گجرات با ملکهٔ سیده و تشکیلات مستقر دعوت در یمن در پشتیبانی و حمایت از نهضت طیبی همرأی شدند. پس از فرو پاشیدن دولت صلیحی، طیبی‌های هند، زیر نظر داعیان مطلق یمن، که رؤسای جماعت هند را یکی پس از دیگری برمی‌گزیدند و منصوب می‌داشتند و هیئتهای بهره‌های گجراتی را به حضور می‌پذیرفتند، به کار و بار خود ادامه دادند. در این اوضاع و احوال جامعهٔ طیبی گجرات توسعهٔ تحسین‌انگیزی پیدا کرد، و عدهٔ کثیری از هندوها بخصوص در کامبای، پاتن، سیدپور، و بعدها احمدآباد، که پایگاه دعوت هند شد، با آغوش باز دین اسماعیلی طیبی را پذیرفتند.

طیبی‌های گجرات و داعیان آنها را حکمرانان هندو اذیت و آزاری نرساندند، زیرا فعالیتهای آنان را خطری برای خود نمی‌شمردند. به این ترتیب، جامعهٔ طیبی بدون هیچ مانع و رادعی، تا زمانی که مسلمانان در ۶۹۷ / ۱۲۹۸ بر گجرات مستولی شدند، رشد و توسعه یافت. از این زمان به بعد، فعالیتهای دعوت تا حدی توسط امرای مسلمان محلی که از سلاطین دهلی، که از سلسله‌های خلجی و تغلقی بودند، اطاعت و فرمانبرداری می‌کردند زیرنظر قرار گرفت. با یورش ظفرخان مظفر در ۷۹۳ / ۱۳۱۱ به گجرات، وضعیت طیبی‌های هند وخیمتر شد. ظفرخان که از سوی سلطان تغلقی، محمد شاه سوم (۷۹۲-۷۹۵ / ۱۳۹۰-۱۳۹۳)، به فتح گجرات فرستاده شده بود، سلطنت مستقل گجرات را در ۸۱۰ / ۱۴۰۷ در آنجا تشکیل داد که تا سال ۹۹۱ / ۱۵۸۳ ادامه یافت و در آن زمان گجرات ضمیمهٔ امپراتوری مغولان هند، که اکبر فرمانروای آن بود، شد. ظفرخان اشاعه و تبلیغ مذهب اهل سنت را که خود بتازگی بدان گرویده بود وجههٔ همت قرار داد و چون از موفقیت و پیشرفت کیش اسماعیلی بیمناک بود، نخستین حکمران گجرات شد که به سرکوبی مذهب تشیع به طور کلی در قلمرو حکومت خود برخاست. اما این در زمان حکمرانی پسر و جانشین ظفرخان، یعنی احمد اول (۸۱۴-۸۴۶ / ۱۴۱۱-۱۴۴۲)، بود که اسماعیلیان بشدت مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند. در طی دوران احمد اول، که پایتخت

خود را در ۸۱۴ / ۱۴۱۱ در احمدآباد تأسیس نهاد، طیبی‌ها بشدت به تقیّه پرداختند؛ یعنی در ظاهر به بسیاری از تکالیف و شعائر مذهبی اهل سنت گردن نهادند. در دورهٔ حکومت ستمگرانهٔ احمد بسیاری از اسماعیلیان مجبور به قبول مذهب اهل سنت شدند، و در همان حال پدید آمدن شکاف مهمی در جامعهٔ بهره‌های اسماعیلی، که اولین نفاق از نوع خود بود، آن جامعه را منقسم ساخت و سبب گرویدن عدهٔ بسیاری به مذهب اهل سنت شد. این شقاق درنتیجهٔ اختلاف و خصومتی که میان والی و یک بُهرهٔ وجیه‌الملّه، به نام جعفر، پدید آمد رخ داد.

در زمان هجدهمین داعی مطلق، علی بن عبدالله (۸۲۱-۸۳۲/۱۴۱۸-۱۴۲۸)، والیگری هند به حسن بن آدم بن سلیمان رسید. وی مدرسه‌ای برای علوم دینی در احمدآباد تأسیس کرد. جعفر نامی از مردم پاتن یکی از طلابی بود که در مدرسهٔ والی درس می‌خواند. بعداً جعفر بر آن شد تا بدون اجازهٔ والی به یمن رود و در نزد خود داعی علم بیاموزد. به عقیدهٔ والی جعفر هنوز مدارج تحصیلی خود را در گجرات به پایان نرسانیده بود، و لذا آمادگی کافی برای استفاده از دروس پیشرفته‌تری که در یمن عرضه می‌شد نداشت. اما جعفر، به رغم نظر والی، به یمن رفت، و اعتماد داعی مطلق را به خود جلب کرد. وی دو سال در یمن تحصیل علم کرد. هنگام بازگشت به گجرات طیبی‌های کامبای و جاهای دیگر از جعفر خواستند که پیشوایی آنها را در امر نماز برعهده گیرد؛ یعنی «امام جماعت» آنها شود. جعفر چون تحت فشار قرار رفت، با آنکه جواز لازم برای این کار را از جانب والی نداشت، پذیرفت. این تحولات بعداً با اقدام والی در توبیخ جعفر به خاطر عمل و رفتار نادرستش شدت پیدا کرد. شکافی عمیق میان والی و جعفر ستیزه‌خوی پدید آمد، و جعفر به پاتن رفت و در آنجا خود را سنی اعلام کرد و تبلیغات عظیمی علیه والی و دعوت طیبی در گجرات به راه انداخت و با موفقیتی آنی روبه‌رو شد؛ زیرا بسیاری از بهره‌های پاتن و روستاهای پیرامون آن به دعوت او پاسخ مثبت دادند و از تشیع اسماعیلی روی برتافتند. جعفر در مبارزات و تبلیغات ضداسماعیلی خود از حمایت بیدریغ احمدشاه و پسرش محمد، که در این زمان نیابت پدر را در احمدآباد داشت، برخوردار بود. از آن سو کوششهای داعی مطلق برای حل و فصل این اختلاف شدید داخلی در جامعهٔ بهره‌ها و اصرار وی در اینکه والی باید اختلافات خویش را با جعفر فیصله دهد مثمرثمر واقع نشد. عدهٔ زیادی از بهره‌ها به تبعیت از شخص جعفر، و بدون تردید شاید هم از ترس سیاست سلطان، به مذهب اهل سنت گرویدند. به موجب بعضی

روایات،[۱۰۵] بیش از نیمی از کل جامعه بهره‌ها بدین گونه جدا شدند و بهره‌های جعفری نام یافتند. بهره‌های جدا شدهٔ سنی‌مذهب جماعت کلان نیز خوانده می‌شدند، در مقابل جماعت خُرد؛ عنوانی که بر بهره‌های اسماعیلی طیبی وفادار به دعوت اطلاق می‌گشت.[۱۰۶] این رویدادها سلطان احمد را تشویق کرد که بر شدت عمل خود علیه اسماعیلیان بیفزاید. والی خود ناچار گشت پنهان شود و راجه، نایب او در پاتن و جانشین آینده‌اش، مجبور شد در حوالی سال ۸۴۰ / ۱۴۳۶ به مُربی پناه جوید. اذیت و آزار بهره‌های اسماعیلی تا ۸۴۵ / ۱۴۴۱، که جعفر به قتل رسید، ادامه داشت.

گرفت و گیر و آزار بهره‌های طیبی در قلمرو سلاطین گجرات ادامه یافت. مُلاّ راجه جمال‌الدین بن حسن، که به جای پدرش والی شد، مردی دانشمند بود و کوشید تا موقعیت طیبی‌ها را در گجرات مستحکم سازد. وی در میان بهره‌های طیبی محبوبیت زیادی به دست آورد، و بنا بر روایات خود طیبی‌ها او تنها عالمی بود در هند که با نماینده‌ای شیعی که از دربار صفوی از ایران فرستاده شده بود به بحث و مناظره پرداخت و توفیق یافت. اما شهرت و معروفیت ملا راجه مایه خشم سلطان گجرات، مظفر دوم (۹۱۷-۹۳۲/ ۱۵۱۱-۱۵۲۶)، گردید، و وی دستور داد تا والی را در ۹۲۴ / ۱۵۱۸ به قتل آورند.[۱۰۷] در این میان، اقدامات مخالفت‌انگیز جعفر را یک مبلغ سنی دیگر ازسر گرفت. این شخص، که احمد جعفر شیرازی نام داشت، سبب شد شکافی عمیقتر میان بهره‌های طیبی و سنی پدید آید. احمد جعفر از سند به گجرات آمد و هنوز چندی نگذشته بود که مورد عنایت محمود اول بگرا (۸۶۲-۹۱۷ / ۱۴۵۸ - ۱۵۱۱) و جانشین او، مظفر دوم، قرار گرفت. تا این زمان، اغلب میان بهره‌های طیبی و سنی ازدواج صورت می‌گرفت، و هویت اجتماعی و تجانس جامعه بهره‌ها را شقاق دینی پیشین بکلی از میان نبرده بود. اما اکنون احمد جعفر بهره‌های سنی را ترغیب به گسیختن همهٔ پیوندهای خود با شیعیان طیبی جامعه خویش می‌کرد. از این زمان، این دو گروه بهره‌ها از هم متمایز و برای همیشه از یکدیگر جدا شدند و هر یک صاحب هویت اجتماعی متفاوتی گشتند. در زمان حکومت محمود سوم (۹۴۳ - ۹۶۱ / ۱۵۳۷ - ۱۵۵۴) نیز بهره‌های طیبی سخت مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند. این تنها پس از استقرار حکومت مغولان هند بود که بهره‌های طیبی تا حدی از آزادی مذهبی بهره‌مندی یافتند، تقیّه را رها ساختند، و علناً در مساجد خود به عبادت پرداختند.

چنانکه گذشت، با استفاده از پیوندهای دوستانهٔ نزدیکی که میان بهره‌های طیبی و پایگاه مرکزی دعوت در یمن وجود داشت، طیبی‌های مستعد با آیندهٔ درخشان اغلب

برای کسب دانش بیشتر به یمن فرستاده می‌شدند. بر اساس این قاعده بود که جعفر، آن مخالف سنی مذهب آینده، در نیمهٔ اول قرن نهم / پانزدهم به یمن سفر کرد. بعدها، چند تن از برجستگان بهره‌های طیبی با بالا بردن سطح دانش مذهبی خود در یمن نامبردار شدند. حسن بن نوح بهروچی (فد ۹۳۹ / ۱۵۳۳)، مؤلف معروف طیبی که در کامبای به دنیا آمد، در حوالی سال ۱۴۹۸/۹۰۴ به یمن سفر کرد، و در نزد حسن بن ادریس، بیستمین داعی، به تلمذ پرداخت.[۱۰۸] وی در مقدمهٔ اثر خود، کتاب الازهار، که هفت مجلد و خلاصة الکتب ادب اسماعیلی است، دروسی را که در آنجا فرا گرفته شرح داده است. او با علی بن حسین بن ادریس و محمد بن حسن بن ادریس نیز، که بعداً بیست و دومین و بیست و سومین داعی شدند، همکاری و وابستگی نزدیک داشت. یوسف بن سلیمان، که بعداً به ریاست طیبی‌ها نایل آمد، یکی دیگر از بهره‌هایی بود که از جانب والی برای تحصیل علم بیشتر به یمن فرستاده شد. یوسف در هنگامی که هنوز جوان بود به یمن رسید، و ابتدا در نزد بهروچی به کسب دانش پرداخت. معلومات او بزودی نظر بیست و سومین داعی را به خود جلب، و وی یوسف را به جانشینی خود نامزد کرد.[۱۰۹] به این طریق، یوسف اولین بهرهٔ هندی بود که به عنوان بیست و چهارمین داعی مطلق رهبری دعوت طیبی را عهده‌دار شد. هنگامی که بیست و سومین داعی، در ۹۴۶ / ۱۵۳۹، درگذشت، جانشین او یوسف در سیدپور بود و وی برای چند سالی، پیش از آنکه در یمن استقرار جوید، از گجرات امور دعوت را اداره و رهبری می‌کرد. وقتی یوسف در ۹۷۴ / ۱۵۶۷ درگذشت، جانشین هندی او، جلال بن حسن، پایگاه مرکزی دعوت طیبی را از یمن به گجرات منتقل کرد. جلال بن حسن، به عنوان بیست و پنجمین داعی، در احمدآباد مستقر شد، و برای ادارهٔ امور جامعهٔ طیبی یمن نایبی منصوب کرد. تا این زمان طیبی‌های هند، به رغم گرفتن‌ها و کشتن‌ها و گرویدن‌های جمعی به مذهب اهل سنت، چنان زیاد شده بودند که جامعهٔ اصلی طیبی را در یمن تحت‌الشعاع قرار داده بودند. ظاهراً سهم بزرگتر عایدات دینی داعی اکنون از طرف طیبی‌های هند تأمین می‌شد. در این میان، طیبی‌های یمن در اوضاع و احوال غلبهٔ عثمانیها بر یمن، که از سال ۹۲۳ / ۱۵۱۷ آغاز شده بود، با مشکلات خود درگیر بودند. نیز این زمانی بود که امام زیدی، مطهّربن شرف‌الدین، که نسبت به اسماعیلیان یمن سخت دشمنی می‌ورزید، بنوالانف را در قرن دهم / شانزدهم عملاً از میان برداشت. بنابراین، انتقال پایگاه دعوت طیبی به هند با توجه به این واقعیتها بود. این انتقال پایان قطعی مرحلهٔ یمنی دعوت اسماعیلی طیبی را اعلام می‌داشت.

جلال بن حسن در ۹۷۵ / ۱۵۶۷ وفات یافت، در حالی که بیش از چند ماهی در مسند داعی خدمت نکرده بود. پسرش، امین جی جلال (فت ۱۰۱۰ / ۱۶۰۲)، از فقهای نامبردار اسماعیلی بود و در دعوت داودی مقام بلندی کسب کرد.[۱۱۰] بهره‌های طیبی هنوز او را بعد از قاضی نعمان مرجعی بزرگ در امور قضایی و فقهی می‌شمارند. کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان از همان آغاز به عنوان مستندترین مرجع فقهی مورد استفادهٔ طیبی‌ها بوده است. پس از جلال بن حسن منصب او به داود بن عجب شاه رسید، و دوران داعیگری او همزمان با سالهای پایانی سلاطین گجرات بود. در دورهٔ او بهره‌های طیبی معروض موج جدیدی از تعقیب و آزار، که فعالیتهای محمدطاهر، یک مبلغ سنی و رئیس بهره‌های جعفری محرّک آن بود، قرار گرفتند. محمد طاهر در ۹۸۶ / ۱۵۷۸ به دست یک طیبی به قتل رسید. این محمد طاهر برای مدت کوتاهی از جانب اکبر، امپراتور مغول هند (۹۶۳-۱۰۱۴ / ۱۵۵۶-۱۶۰۵)، که گجرات را در ۹۸۰ / ۱۵۷۳ متصرف شد، حمایت می‌شد. نایب اکبر در احمدآباد نیز سیاستی ضد شیعی اتخاذ کرده بود. داود بن عجب شاه ناچار به آگره رفت و شخصاً شکایات جامعهٔ خود را به سمع اکبر، که به داشتن تسامح و رواداری مذهبی نامبردار شده بود، رسانید. داعی پیش از ترک احمدآباد، در ۹۸۱ / ۱۵۷۳، داودبن قطب شاه را به عنوان نایب خود در گجرات منصوب کرد، و داودیان بعداً این انتصاب را به عنوان دلیلی بر حقانیت داود در مباحثات خود با سلیمانیه به کار می‌بردند. امپراتور مغول داعی را بخوبی پذیرفت، و به عمال خود در گجرات دستور داد که آزادی مذهب را دربارهٔ طیبی‌ها رعایت کنند. از این زمان به بعد، ضرورتی نداشت که بهره‌های طیبی تقیّه کنند. داودبن عجب شاه اینک برنامه‌ای برای تجدید حیات جامعه و از سرگیری مراسم عبادی طیبی، که مدتها بود در گجرات متروک مانده بود، طرح کرد و به اجرای آن مبادرت ورزید. در ۹۸۶ / ۱۵۷۸، وی همچنین توانست مظفّر سوم، واپسین سلطان گجرات، را که در آن زمان ضمن فرار از مغولان به کاپادوانج رفته بود از سیاستهای ضد اسماعیلیش متنبه سازد. هنگامی که داود بن عجب شاه، بیست و ششمین داعی مطلق، در ۹۹۹ / ۱۵۹۱ یا، بنا بر روایات طیبی‌های سلیمانی، در ۹۹۷ / ۱۵۸۹ درگذشت، مسئله جانشینی او موضوع مباحثات و مجادلات شد و موجب شکاف و شقاق در جامعهٔ طیبی گردید.

پس از داود بن عجب شاه، در هند، داود برهان‌الدین بن قطب شاه جانشین او شد، و این امر در موقع خود به طیبی‌های یمن اطلاع داده شد. اما چهار سال بعد، سلیمان بن حسن هندی، نوهٔ بیست و چهارمین داعی مطلق و نایب داودبن عجب شاه در یمن، مدعی

جانشینی برای خود شد و به هند بازگشت تا مدعای خود را به اثبات رساند. سلیمان سندی ارائه کرد که هنوز موجود است و نشان می‌دهد وی میراث بر نصّ بیست و ششمین داعی بوده است. به عقیدهٔ گروهی از طیبی‌ها، این سند به کمک بعضی از خویشان داعی درگذشته، که به سوءِاستفاده‌های مالی آلوده بودند، جعل شده بوده است. این موضوع را دعوای ارثی، که ابراهیم بن داود بن عجب شاه علیه داود بن قطب شاه در محاکم مغولی هند مطرح ساخت، پیچیده‌تر کرد. مجادلهٔ داغ جانشینی در ۱۰۰۵/ ۱۵۹۷ به پیشگاه اکبر به لاهور آورده شد. اکبر برای تحقیق در این موضوع هیئتی را که ابوالفضل علاّمی، زندگینامه‌نویس و دبیر او، حکیم علی گیلانی، پزشک ایرانی و شیعی مذهب او، و حکمران گجرات از اعضای آن بودند مأمور این کار کرد. هیئت داوران به نفع داودبن قطب شاه رأی دادند، اما دعوا که اساساً یک خصلت هندی علیه یمنی داشت به طور قطع حل نشد و به شقاق در جامعهٔ طیبی منجر گشت.[۱۱۱] اکثریت عظیم بهره‌های طیبی، که شامل اکثریت اسماعیلیان طیبی می‌شد، داود برهان‌الدین را به عنوان بیست و هفتمین داعی مطلق خود پذیرفتند، و از این پس به نام داودی معروف شدند. عدهٔ قلیلی از طیبیهای یمن نیز از ادعای داود جانبداری کردند. از آن سوی، اقلیتی که شامل قسمت اعظم طیبی‌های یمن بودند و گروه اندکی از بهره‌های طیبی، معتقد به حق سلیمان بن حسن به جانشینی شدند. این طیبی‌ها، که از این پس سلیمانی خوانده شدند، سلیمان بن حسن را بیست و هفتمین داعی خود شمردند. از این تاریخ به بعد، سلسلهٔ داعیان داودی و سلیمانی از هم جدا شد.[۱۱۲] داعی مطلق داودیان همچنان مستقر در هند شد، و حال آنکه رئیس دعوت سلیمانی پایگاه خود را در یمن قرار داد.

داود برهان‌الدین که توانسته بود حمایت اکثریت طیبی‌های هند را به دست آورد، همچنان پایگاه فعالیت خود را در احمدآباد نگه داشت. در سالهای باقیماندهٔ سلطنت اکبر مشکلی برای او پیش نیامد. وی همچنین روابط دوستانه‌ای با قلیج‌خان، حکمران مغول گجرات در زمان پسر و جانشین اکبر، جهانگیر (۱۰۱۴-۱۰۳۷/ ۱۶۰۵-۱۶۲۷)، که بر اثر فشار علمای سنی مذهب دستور به قتل عالم شیعی امامی، نورالله شوشتری، داد داشت. داود در ۱۰۲۱/ ۱۶۱۲ وفات یافت. قبر او و رقیبش، سلیمان بن حسن، که در ۱۰۰۵/ ۱۵۹۷ درگذشت، در احمدآباد هنوز زیارتگاه داودیان و سلیمانیان است. پس از داود برهان‌الدین معاون اصلی او، شیخ آدم صفی‌الدین، جانشین او شد، و پس از وفات داعی اخیر در ۱۰۳۰/ ۱۶۲۱ عبدالطیّب زکی‌الدین، پسر بیست و هفتمین داعی، بیست و نهمین

داعی مطلق داودیان شد. اما هنوز اندک زمانی نگذشته بود که علی بن ابراهیم، نوادهٔ بیست و هشتمین داعی آدم، مرجعیت او را به زیر سئوال کشید. علی به حمایت عموهایش و دیگران جانشینی را حق خود می‌دانست، و دعوی و اعتراض خویش را به دربار جهانگیر برد. امپراتور مغول به نفع آن داعی که متصدی امور و بر سر کار بود رأی صادر کرد، و علی را مجبور ساخت که اختلافات خود را با داعی در حضور او در لاهور فیصله دهد. اما وقتی دو طرف دعوی به احمدآباد بازگشتند، علی بار دیگر از اطاعت داعی به عنوان رئیس و پیشوای دعوت سر باز زد و با پیروان و متابعان خود از جامعه بهره‌های داودی جدا شد. علی در واقع، در ۱۰۳۴ / ۱۶۲۴-۱۶۲۵، یک فرقهٔ فرعی از بهره‌های طیبی تشکیل داد که آن را به نام خویش علیّه خواند.[۱۱۳] به این ترتیب علی بن ابراهیم (فت ۱۰۴۶ / ۱۶۳۷) بیست و نهمین داعی علیّه شد، که از این پس سلسلهٔ داعیان خود را داشتند.[۱۱۴] پس از علی، یکی از عموهایش، به نام زکی‌الدین طیّب بن شیخ آدم (فت ۱۰۴۷ / ۱۶۳۸)، جانشین او شد. از زمان سی و دومین داعی، ضیاءالدین جوابهائی بن نوح (فت ۱۱۳۰ / ۱۷۱۸)، پایگاه علیّه در بارودا در گجرات باقی مانده است. در حال حاضر، علیّه جماعت کوچکی هستند که در محدودهٔ بارودا زندگی می‌کنند و داعی فعلی آنان، که چهل و چهارمین داعی از سلسلهٔ داعیان آنهاست، طیّب ضیاءالدین بن یوسف نورالدین نام دارد که در ۱۳۹۴ / ۱۹۷۴ بر مسند داعیگری نشست. علیّه با بهره‌های داودی ازدواج نمی‌کنند، و از قرار معلوم ادبیاتی که خاص فرقهٔ خودشان باشد پدید نیاورده‌اند. در زمان سی و هفتمین داعی آنها، شمس‌الدین علی (۱۱۸۹-۱۲۴۸ / ۱۷۷۵-۱۸۳۲)، گروه کوچکی از مخالفان در سال ۱۲۰۴ / ۱۷۸۹ از علیّه جدا شدند. این مخالفان و جددینان که داعی آنها را تکفیر کرده بود، به پایان رسیدن دور اسلام را تبلیغ و موعظه می‌کردند. آنها همچنین برخی از معتقدات هندوها، از جمله گناه خوردن گوشت حیوانات را باور داشتند، و از جهت اخیر به ناگوشیّه معروف گشتند. ناگوشیان گیاهخوار، که مانند فرقهٔ اصلی علیّه در حواشی جامعهٔ داودی در بارودا می‌زیستند، اکنون عملاً از میان رفته‌اند.

در این میان، جامعهٔ بهره‌های داودی تحت رهبری داعیان متوالی خود و با بهره‌مندی از آزادی مذهبی که امپراتوران مغول و صوبه‌داران آنها در گجرات به ایشان داده بودند بالیدند و ترقی یافتند. اورنگ زیب تنها کسی بود که با نقض سیاستهای مذهبی سلسله خود، چه در زمانی که حکمران گجرات بود و چه پس از آنکه در ۱۰۶۸ / ۱۶۵۸ بر اورنگ سلطنت مغولان هند نشست، موج عظیمی از گرفت و گیر و آزار و صدمه علیه

اسماعیلیه به راه انداخت. بعد از عبدالطیّب، بیست و نهمین داعی داودی، علی شمس‌الدین (فت ۱۰۴۱ـ۱۰۴۲ / ۱۶۳۱ـ۱۶۳۲)، یکی از اخلاف ادریس عمادالدین جانشین او شد و وی نخستین داعی یمنی بود که به پیشوایی فرقهٔ داودی رسید. پدر علی، نامش حسن، از طرف داود برهان‌الدین به نیابت داعی مطلق در یمن منصوب شده بود، و این منصب را وی تا زمانی که پسرش به مقام داعیگری رسید حفظ کرد. دورهٔ ریاست سی و دومین داعی، قطب خان قطب‌الدین (۱۰۵۴ـ۱۰۵۶ / ۱۶۴۴ـ۱۶۴۶)، مقارن بود با حکومت کوتاه مدت اورنگ زیب در گجرات و تعقیب و آزار داودیان در آن ایام. اورنگ زیب که خویشتن به تسامح و رواداری مذهبی نمی‌پرداخت، تحت نفوذ مناصح نزدیک و مشاور خود، عبدالقوی، که سخت با شیعیان مخالف بود، قرار گرفت. اورنگ زیب به محض رسیدنش به احمدآباد، در ۱۰۵۵ / ۱۶۴۵، تبلیغات عظیمی علیه اسماعیلیان به راه انداخت. داعی قطب خان و یاران نزدیکش دستگیر شدند و زندانی گشتند. اینک بهره‌های اسماعیلی به الحاد متهم شدند و زیر فشار مجبور به قبول مذهب اهل سنت گشتند، و مسجدهای آنان در دست گردانندگان سنی مذهب قرار گرفت. بسیاری از داودیان به مذهب اهل سنت درآمدند یا از ترس از احمدآباد گریختند، و جامعهٔ داودی بار دیگر ناچار به توسل به تقیّه شد. این اقدامات متعصبانه و سیاست‌آمیز با محاکمهٔ داعی قطب خان در یک محکمهٔ سنی و قتل او در ۱۰۵۶ / ۱۶۴۶ به فرمان اورنگ زیب به اوج خود رسید.[۱۱۵]

اندکی بعد، اورنگ زیب احمدآباد را ترک گفت و حکومت گجرات را به شایسته خان که به بهره‌ها به چشم اغماض و مسامحت می‌نگریست سپرد، و وی بدانها آزادی مذهبیشان را باز داد. اورنگ زیب که اکنون درگیر لشگرکشیهای خود بود جانشین قطب خان، پیرخان شجاع‌الدین (۱۰۵۶ـ۱۰۶۵ / ۱۶۴۶ـ۱۶۵۵)، سی و سومین داعی داودی، و نایب و دستیار اصلی او را همراه خود برد. پیرخان به عنوان زندانی با اورنگ زیب به دکن و جاهای دیگر رفت، اما بعداً آزاد شد و اجازه یافت به احمدآباد بازگردد. اسماعیلیان یک بار دیگر نیز مورد آزار و اذیت قرار گرفتند، و آن هنگامی بود که غیرت خان در ۱۰۵۸ / ۱۶۴۸ به نمایندگی داراشکوه به گجرات آمد. او نیز پیرخان را مدتی در زندان نگه داشت، و سرانجام به فرمان شاه جهان (۱۰۳۷ـ۱۰۶۸ / ۱۶۲۸ـ۱۶۵۷) آزادش ساخت. در دوران پیرخان شکاف دیگری در جامعهٔ بهره‌های داودی پدید آمد، ولی چندان دوامی نیاورد. مسبب و عَلَمدار اصلی این شکاف بهره‌ای بود به نام احمد که از خواص یاران معتمد پیرخان محسوب می‌شد. وی در مأموریتی که برای جلب شفاعت امپراتور مغول برای

آزاد ساختن داعی از زندان به آگره کرد، کارها را بدرستی انجام نداد. و چون پیرخان حاضر به آشتی با وی نشد، احمد خشمگین گردید و غوغایی علیه داعی برانگیخت و شروع به نشر و تبلیغ اندیشه‌هایی کرد که عواقب مهمی داشت. احمد این نظر را اتخاذ کرد که چون داعی در قضاوت مرتکب اشتباه شده است، شایستگی خویش را برای احراز مقامی که دارد از دست داده است و باید جایش را به مأذون خود بسپارد. در نتیجه، احمد اکنون عقیدهٔ جدیدی را مطرح می‌ساخت که بر حسب آن در دورهٔ ستر، چون امام نمی‌تواند اشتباهات و لغزشهای داعیان خود را تصحیح کند، داعی مطلق باید همانند فردی معصوم، یعنی بری از لغزش و گناه، باشد. احمد و پیروانش چون نتوانستند حمایت و جانبداری مأذون پیرخان و جانشین آیندهٔ او، اسماعیل، را جلب کنند، از جامعهٔ داودی جدا شدند و به هجومیّه نامبردار گشتند.[۱۱۶] در ابتدا، احمد موفقیتهایی به دست آورد و حتی کاری کرد که حکمران جدید گجرات جوانترین پسر شاه جهان، نامش مراد بخش، پیرخان را در ۱۰۶۴ / ۱۶۵۴ به زندان افکند. اما فرقهٔ هجومیّه عمر چندانی نیافت.

اسماعیل بدرالدین بن ملاراج (۱۰۶۵ ـ ۱۰۸۵ / ۱۶۵۵ ـ ۱۶۷۴)، که به عنوان سی و چهارمین داعی جانشین پیرخان شد، نخستین داعی راجپوت داودیان بود و نسبش به بهارمل و راجه، نایبِ والی در پاتن در زمان فعالیتهای جدایی‌طلبانهٔ جعفر، می‌رسید. اسماعیل پایگاه دعوت را از احمدآباد به جام نگر منتقل ساخت. در دورهٔ داعیت پسر و جانشین اسماعیل، عبدالطیب زکی‌الدین (۱۰۸۵ ـ ۱۱۱۰ / ۱۶۷۴ ـ ۱۶۹۹)، بود که بهره‌های اسماعیلی مورد تعقیب و اذیت و آزار مجدد اورنگ زیب (۱۰۶۸ ـ ۱۱۱۸ / ۱۶۵۸ ـ ۱۷۰۷)، که در این میان به امپراتوری هند رسیده بود، قرار گرفتند. مشکلات و مناقشات جدید فرقه وقتی آغاز شد که در حوالی سال ۱۰۹۱ / ۱۶۸۰ داعی داودی مجمع عمومی بزرگی در احمدآباد، که قصد داشت مرکز خود را در آنجا قرار دهد، تشکیل داد تا نصّ به نام پسرش، موسی، کند. حکمران گجرات، که از نفوذ روزافزون داودیان بیمناک بود، در ۱۰۹۳ / ۱۶۸۲ دستور دستگیری داعی را صادر کرد. اما عبدالطیب به جام نگر گریخت، و عمال حکومت خویشتن را به گرفتن عده‌ای از بزرگان داودی در احمدآباد و فرستادن آنها به دربار اورنگ زیب قانع ساختند. داعی خود مجبور شد که در کهام بهلیا و جاهای دیگر مخفی شود. در گرفت و گیر جدید، مراسم مذهبی و اعمال عبادی طیبی‌های هند، از جمله زیارت آنان از زیارتگاههای متعددشان و نیز مراسم عزاداری حضرت امام حسین [ع] در ماه محرم، تعطیل شد. مراسم عادی عبادی طیبی‌ها، مانند نمازهای روزانه،

می‌بایست زیرنظر مأموران سنی که مساجد فرقه را نیز در اختیار گرفته بودند انجام می‌شد. بهره‌های اسماعیلی مجبور به پرداخت مالیاتهای کیفری و تحمیلات مالی دیگر نیز شدند. در همان حال، معلمان و مربیان سنی مذهب مأموریت یافتند تا به اسماعیلیان معتقدات اهل سنت را تعلیم دهند. گزارشهای منظم این برنامهٔ تعلیماتی رسمی می‌بایست به اورنگ زیب داده شود. این گرفت و گیرها رعایت کامل تقیّه را از جانب اسماعیلیان ضروری می‌ساخت، و این امر در دورهٔ داعیّت پسر و جانشین عبدالطیب، یعنی موسی کلیم‌الدین (۱۱۱۰ ـ ۱۱۲۲ / ۱۶۹۹ ـ ۱۷۱۰)، که دوران ریاستش مقارن با سالهای پایانی عصر عالمگیری بود، ادامه داشت. تا زمانی به دیری ۱۱۱۶ / ۱۷۰۴ هنوز سرآمدان بهره‌ها را که برای دعوت داودی کار می‌کردند می‌گرفتند و با کتابهایشان به دربار امپراتور مغول می‌فرستادند.[۱۱۷]

با مرگ اورنگ زیب در ۱۱۱۸ / ۱۷۰۷ و زوال امپراتوری مغولان هند بعد از آن، بهره‌های اسماعیلی به طور کلی اجازه یافتند تا آزادانه به کار و فعالیت خود بازگردند. اما بهره‌های اسماعیلی به عنوان یک جامعهٔ تجارت‌پیشه و ثروتمند همچنان توجه حکمرانان کوچک مختلف هند را به خود جلب می‌کردند، و این حکام اغلب از آنها به طور غیرعادی مبالغی دریافت می‌داشتند. پسر و جانشین داعی موسی کلیم‌الدین، یعنی نور محمد، را به دلایل نامعلومی حکمران جام نگر، که در آن زمان مقرّ دعوت داودی بود، به زندان افکند، و تنها پس از گرفتن خونبهای هنگفتی، که نشاندهندهٔ صورت متداول اخاذی از داودیان در آن زمان بود، او را آزاد ساخت. نور محمّد نورالدین بن موسی، سی و هفتمین داعی، در مندوی، واقع در کاچ[9] درگذشت، و پسر عمو و برادرزنش، اسماعیل بدرالدین بن شیخ آدم صفی‌الدین (۱۱۳۰ ـ ۱۱۵۰ / ۱۷۱۸ ـ ۱۷۳۷)، جانشین او شد. وی از داودیان خواست که در مجامع عزاداری که در دههٔ ماه محرم برپا می‌شد شرکت جویند، و پس از نماز صبح آیاتی از قرآن قرائت کنند. نیز در زمان اسماعیل بود که فرقهٔ معاند هجومیّه به آغوش دعوت داودی بازگشت. نشستن ابراهیم وجیه‌الدین بر مسند داعیگری دعوت داودی، به عنوان سی و نهمین داعی، در ۱۱۵۰ / ۱۷۳۷، مشخص کنندهٔ تغییری در سلسلهٔ داعیان است. پدر ابراهیم، عبدالقادر حکیم‌الدین (فد ۱۱۴۲ / ۱۷۳۰)، از بهره‌های صاحب نفوذ و دانشمند مالوا در هند مرکزی بود که به مقام مأذونی سی و هشتمین داعی رسیده بود. ابراهیم وجیه‌الدین، پایگاه دعوت را به اوجین منتقل ساخت و خود در آن شهر در ۱۱۶۸ /

9) Cutch

۱۷۵۴ وفات یافت. در آن زمان برهانپور یکی دیگر از مراکز مهم دعوت داودی در خارج از گجرات شده بود.

در دورهٔ تصدی پسر و جانشین ابراهیم، یعنی هبت‌الله المؤید فی‌الدین (۱۱۶۸ ـ ۱۱۹۳ / ۱۷۵۴ ـ ۱۷۷۹)، که مقارن با اولین مرحلهٔ استیلای بریتانیا بر هند بود، یک نهضت عنادی و جدایی‌طلبانهٔ دیگر در جامعهٔ داودی رخ داد که آن نیز اهمیت چندانی نداشت. رهبران این جنبش ضد داعی اسماعیل بن عبدالرسول المجدوع، مؤلف کتابشناسی معروف اسماعیلی موسوم به فهرسة الکتب [و الرسائل]، و پسرش، هبت‌الله، بودند. اسماعیل که در نزد لقمانجی بن حبیب (فت ۱۱۷۳ / ۱۷۶۰)، عالم معروف داودی، تلمذ کرده بود، و پسرش، هبت‌الله، هردو از علمای ممتاز اسماعیلی بودند و آرزوی رهبری همکیشان خود را در سر می‌پروراندند. در ۱۱۷۵ / ۱۷۶۱، هبت الله مدعی شد که با امام مستور طیبی به میانجی داعی البلاغ او، عبدالله بن حارث، تماس مستقیم برقرار کرده است. وی سپس ادعا کرد که امام غایب او را به مرتبهٔ الحجّة اللیلی، که مرتبه‌ای بالاتر از داعی مطلق است، منصوب کرده است. از قرار معلوم، هبت الله با این ادعاها، که اسماعیل آنها را تأیید می‌کرد، انتظار داشت که داعی مقام و منصب خود را به او واگذارد. هبت الله در اوجین و جاهای دیگر متابعانی پیدا کرد، و اینان به نام وی به هبتیه یا هپتی‌ها[۱۰] معروف شدند.[۱۱۸]

داعی بیهوده کوشید تا مخالفان جدید را به دست کشیدن از تبلیغاتشان وادارد. درنتیجه آنها مورد حمله داودیان راست دین قرار گرفتند و از اوجین، که مقرّ اولیه‌شان بود، بیرون رانده شدند. اسماعیل بدون صدمه فرار کرد، اما هبت‌الله گرفتار آمد و به نشانهٔ رسوائیش بینی او را بریدند و آنگاه از شهر اوجین اخراجش کردند. لقب اهانت‌آمیز مجدوع، به معنای بینی بریده، بعداً به پدر هبت‌الله، یعنی اسماعیل، داده شد. اسماعیل در ۱۱۸۳ یا ۱۱۸۴ / ۱۷۶۹ ـ ۱۷۷۰ در اوجین درگذشت. هبت‌الله کار تبلیغات را در شهرهای مختلف دنبال کرد، اما پیروان زیادی نیافت. داعی مطلق شخصاً به سفر به میان جامعهٔ داودی پرداخت، و علیه هبتی‌ها تبلیغات کرد. امروزه هبتی‌ها تقریباً از میان رفته‌اند، و تنها معدود خانواده‌هایی از بازماندگان این فرقهٔ کوچک طیبی در اوجین باقی است که منزوی و جدا از جامعهٔ اصلی داودیان زندگی می‌کنند. داعی در ضمن سفرهای خود چند سالی در سورات، که در این زمان بسرعت به صورت یکی از شهرهای مهم داودی‌نشین هند بیرون آمده بود، به سربرد. به این ترتیب چهلمین داعی که خصلتهای

10) Hibtias (Hiptias)

سیاستمدارانه‌ای داشت، از اتفاقی که می‌توانست شقاقی عظیم در جامعهٔ داودی به وجود آورد جلوگیری کرد. وی همچنین با شاه عالم دوم، امپراتور مغول معاصر خویش، روابط بسیار دوستانه‌ای داشت، و شاه عالم او را قاضی اوجین کرد. داعی همچنین با حکمرانان کوچک دیگر و نیز با بریتانیاییها که اینک بخشهایی از گجرات را زیرنفوذ و استیلای خود داشتند روابط حسنه داشت. داعی هبت الله در ۱۱۹۳ / ۱۷۷۹ در اوجین درگذشت. پس از وی دامادش، عبدالطیب زکی‌الدین بن اسماعیل بدرالدین (۱۱۹۳-۱۲۰۰ / ۱۷۷۹-۱۷۸۵)، جانشین او شد و با تصدی وی منصب داعیگری به خاندان راجپوت بازگشت؛ و اوجین از مرکزیت دعوت داودی افتاد. عبدالطیب در اجرای احکام بهره‌های داودی در عدم استعمال تنباکو و الکل بسیار سختگیر بود، و بیشتر ایام خود را در گجرات گذرانید و در برهانپور از جهان رفت.

چهل و دومین داعی که یوسف نجم‌الدین بن عبدالطیب زکی‌الدین (۱۲۰۰-۱۲۱۳ / ۱۷۸۵-۱۷۹۸) نام داشت، پایگاه دعوت را به سورات منتقل ساخت که در آن زمان زیر استیلای بریتانیاییها بود و، از این لحاظ، جای امنی برای اسماعیلیان به شمار می‌آمد. برادر و جانشین یوسف نجم‌الدین، یعنی عبد علی سیف‌الدین (۱۲۱۳-۱۲۳۲ / ۱۷۹۸-۱۸۱۷)، مدرسه معروفِ سورات، موسوم به سیفی درس، را برای تربیت عالمان و مأموران داودی و نیز دادن تعلیمات عالیه دینی به اعضای جامعهٔ داودی تأسیس کرد. دورهٔ تصدی چهل و سومین داعی مصادف بود با استیلای کامل بریتانیا بر هند و، بالمآل، پایان گرفت و گیر و آزار بهره‌ها و خوجه‌های اسماعیلی در آن سرزمین. اما کشمکشهای اتفاقی داخلی و تحزّب، که اغلب بر سر مسئله جانشینی و مشاجرات مالی پیش می‌آمد، و نیز برخورد با گروههای مسلمان دیگر و هندوها ادامه داشت که تاریخ بعدی داودیان هند بدان مشخص می‌شود.

چهل و ششمین داعی، محمّد بدرالدین بن عبد علی سیف‌الدین (۱۲۵۲-۱۲۵۶ / ۱۸۳۷-۱۸۴۰)، آخرین داعی از راجپوتهای گجرات بود. وی در ۱۲۵۶ / ۱۸۴۰ به مرگی ناگهانی درگذشت، بی‌آنکه به نصّ جلّی، یعنی در خطابی عمومی، جانشین خود را معین کرده باشد، و این امر موجب بروز یک سلسله مناقشات تند بر سر جانشینی در جامعهٔ داودی شد که تا امروز ادامه دارد.[۱۱۹] تحت چنین شرایطی علمای داودی موضوع را به عوام الناس اطلاع ندادند و چهار تن از برجستگان علما به رهبری عبد علی عمادالدین (فت ۱۲۷۱ / ۱۸۵۴) عبدالقادر نجم‌الدین را برای تدبیر امور دعوت برگزیدند. عبدالقادر که در

آن زمان مرتبهٔ مکاسر داشت، پسر چهل و پنجمین داعی، طیب زین‌الدین بن شیخ جیوانجی اورنگ آبادی (۱۲۳۶-۱۲۵۲ / ۱۸۲۱-۱۸۳۷)، بود. قابل یادآوری است که شیخ جیوانجی نیای خانواده اخیر داعیان داودی است که با چهل و چهارمین داعی شروع و، به استثنای چهل و ششمین داعی، تا امروز که پنجاه و دومین داعی بر سر کار است ادامه داشته است. به موجب موافقتی که میان علما و عبدالقادر به عمل آمد، عبدالقادر می‌بایست فقط ناظم امور اداری دعوت باشد و هیچ گونه حق ادعایی بر مقام معنوی داعی مطلق نداشته باشد. به هر تقدیر، داودیان اکنون عبدالقادر را رئیس جامعهٔ خود می‌شناختند؛ و حال آنکه در بعضی از محافل علمای داودی بحث بر سر انتصاب و حقانیّت او هنوز ادامه داشت.

بعضی از علما که از انقطاع نص و توالی منظم داعیان مضطرب شده بودند، اکنون حتی ظهور قریب الوقوع امام را انتظار می‌بردند. در نتیجه در ۱۲۹۳ / ۱۸۷۶ پنج تن از علمای بزرگ داودی، از جمله محمّد علی بن فیض‌الله همدانی (فت ۱۳۱۵ / ۱۸۹۸)، در جست و جوی امام هند را به قصد عربستان ترک گفتند. این گروه جاهای مختلف را در حجاز و نقاط دیگر جست و جو کردند، و حتی با ماموران دولت عثمانی که بهره‌های اسماعیلی را جاسوس می‌پنداشتند دچار مشکلات شدند. در ۱۲۹۵ / ۱۸۷۸، علمای درجهٔ اول داودی به زعامت ابراهیم بهائی صفی‌الدین بن عبد علی عمادالدین (فت ۱۳۱۵ / ۱۸۹۷) مجمعی مشورتی در سورات، به نام حِلف الفضائل، برای هدایت مردم در امور مذهبی مطابق احکام شرعی تشکیل دادند؛ خاصه آنکه آموزش دینی در این فاصله در سیفی درس نیز قطع شده بود. اما این مجمع عمر درازی نیافت و محافل مختلف داودی همچنان مضطرب و دلواپس مشاجراتی بودند که بر سر داعیّت عبدالقادر نجم‌الدین درگرفته بود.

در ۱۲۶۴ / ۱۸۴۷-۱۸۴۸، با انتشار نامه‌های معروف به نامه‌های امامیه، با محتوای اسرارآمیز و لحن تهدید کننده، معلوم گشت که در جامعهٔ داودی مخالفت رو به افزایشی نسبت به رهبری عبدالقادر نجم‌الدین و سیاستهای او وجود دارد. در این میان عبدالقادر پس از آنکه جای پای خود را مستقر کرد، عنوان داعی مطلق بر خود نهاد و سیاستِ تضعیف کردن مقام و موقعیت علما را که مخالف او بودند در پیش گرفت. به عنوان مثال، وی اعضای بیشمار خانوادهٔ خود را در مراتب مختلف سلسله مراتب دعوت منصوب کرد. عنوان و لقب شیخ (جمعش مشایخ)، که تا این زمان به داودیانی داده می‌شد که در فضل و علم و تقوی سرآمد دیگران بودند، اکنون به افرادی در جامعه، که مستحق

آن عنوان نبودند داده می‌شد. این تحولات، به نوبهٔ خود، تأثیرات نامطلوبی بر وضعیت مالی دعوت گذاشت، و بر شدت ترس داودیان ناراضی افزود. مشکلات مالی را این واقعیت که بستگان عبدالقادر در بیشتر نقاط مأمور و مسئول گردآوری دیون مذهبی از داودیان، ازجمله بهره‌های ثروتمند بمبئی، بودند شدت می‌بخشید؛ زیرا اینان اغلب وجوه جمع‌آوری شده را به جیب خود می‌زدند.

عبدالقادر در دوران طولانی تقریباً چهل و پنجساله داعیگری خود از تحولات و ناآرامیهای مختلف جان سالم به در برد، و به قیمت تباهی جبران‌ناپذیر منزلت و اعتبار مقام داعی مطلق بر سر کار باقی ماند. او همچنین زمینه را برای شکایاتی که بعدها به نقار شدید در جامعهٔ بهره‌های داودی انجامید فراهم ساخت. رویدادهای این دوران پرتلاطم بعداً در دادگاههایی که برای رسیدگی به دو دادخواست شخصی مربوط به بهره‌ها، یعنی دادخواست چندابهای گولا در ۱۹۱۷ و دادخواست برهانپور درگاه در ۱۹۲۵، که در دادگاههای هند تشکیل شد از پرده برون افتاد. عبدالقادر نجم‌الدین در ۱۳۰۲ / ۱۸۸۵ وفات یافت و برادرش، عبدالحسین حسام‌الدین (۱۳۰۲-۱۳۰۸ / ۱۸۸۵ - ۱۸۹۱)، جانشین او شد. حسام‌الدین دوران کوتاه تصدی خود را عمدتاً صرف مبارزه با عقاید و اعمال خرافی بهره‌های داودی که اغلب بازتاب عقاید و تأثیرات هندوها بود کرد.

چهل و هشتمین داعی را برادرزاده‌اش، محمّد برهان‌الدین بن عبدالقادر نجم‌الدین (۱۳۰۸ - ۱۳۲۳ / ۱۸۹۱ - ۱۹۰۶)، جانشین گشت. محمد برهان‌الدین با محافل مخالف داودی از در تسلیم درآمد و در سندی مکتوب که به سال ۱۳۰۹ / ۱۸۹۱ انتشار یافت اقرار کرد که وی و دو سلفش، از زمانی که چهل و ششمین داعی مطلق درگذشت و جانشینی انتخاب نکرد، فقط ناظمان اداره امور جامعه بوده‌اند نه داعی.[۱۲۰] اکنون نفاق آشکاری، در جامعهٔ داودی پدیدار شد و رهبری محمّد برهان‌الدین حتی از سوی برادرش، عبدالله، مورد اعتراض قرار گرفت، و این در حالی بود که مشکلات مالی از هر طرف امور دعوت را احاطه کرده بود. در این هنگام، شکاف دیگری در جامعهٔ بهره‌های داودی پدید آمد. در ۱۳۱۵ / ۱۸۹۷، یک جوان با استعداد داودی به نام عبدالحسین جیواجی، که در اصل خرده بازرگانی از اهالی بمبئی بود، به نگپور آمد و ادعا کرد که با امام مستور در ارتباط بوده، و امام او را به عنوان حجت خویش منصوب کرده است. در ابتدا عده‌ای، از جمله بعضی از علمای داودی، به دور او جمع شدند. این گروه به نام محل سکونتشان در نگپور به مهدی باغ والاها یعنی حزب مهدی باغ معروف شدند.[۱۲۱] اما علما بزودی از عبدالحسین، که

عده‌ای از بازرگانان و سرمایه‌گذاران بزرگ بهره را نیز طرفدار خود کرده بود، ناامید شدند و فرقهٔ فرعی جدید داودی را ترک گفتند. عبدالحسین که عوام الناس او را به نام ملک صاحب می‌شناختند، مردی را به نام غلامحسین (خان بهادر هـ. هـ. ملک) جانشین خود کرد، و وی در ۱۳۲۱ / ۱۹۰۳ رئیس گروه مهدی باغ در نگپور شد. در ۱۳۴۱ / ۱۹۲۲، ابراهیم رضا صاحب رهبری این گروه را به دست گرفت، و پس از او حسن نورانی، در ۱۳۷۶ / ۱۹۵۶، این منصب را که موروثی نیست متصدی گشت.

گروه مهدی باغ والا که همچنان در مقرّ خود در نگپور می‌زیستند هرگز اهمیتی نیافتند، و در رسالات متعددی که بزرگان داودی نوشتند ادعاهای آنها مردود شناخته شد.[۱۲۲] دستهٔ کوچکی از مهدی باغ والاها معتقد بودند دور کشف آغاز شده است و دیگر رعایت احکام و فرایض شرعی لزومی ندارد، و لذا عبادات روزانه و روزهٔ ماه رمضان و دیگر مراسم و فریضه‌های اسلامی را ترک گفتند. این عده به داودیان اَتباع مِلِک وَکیل یا ارتالیس والاها[11] معروف شدند.

عبدالله بدرالدین بن عبدالحسین حسام‌الدین (۱۳۲۳ ـ ۱۳۳۳ / ۱۹۰۶ ـ ۱۹۱۵) به پسرعمویش، محمّد برهان‌الدین، به عنوان پنجاهمین داعی داودیان متصدی امور شد. وی در دوران کوتاه تصدیش، تغییراتی در جهت اصلاح وظایف و عملکرد دعوت و نظام اداری محلی آن در هند به عمل آورد. اما وی مخالف اشاعهٔ آموزش و پرورش مدنی به شیوهٔ غربی در میان داودیان بود، و حال آنکه این امر مقدمترین خواستهٔ اعضای ترقیخواه و اصلاح‌طلب جامعه بود. نیز در دورهٔ داعیگری عبدالله بدرالدین بود که مشکلات جدی میان بهره‌های اسماعیلی و گروههای اسلامی دیگر پدید آمد، و به شورش و چپاول شدیدی در بُهیَل منجر شد. با پنجاه و یکمین داعی، یعنی طاهر سیف‌الدین بن محمّد برهان‌الدین (۱۳۳۳ ـ ۱۳۸۵ / ۱۹۱۵ ـ ۱۹۶۵)، که پنجاه سال یعنی بیش از همهٔ اسلاف خود، رهبری جامعه را بر عهده داشت دورهٔ تازه‌ای در تاریخ جدید بهره‌های داودی آغاز شد. از این زمان به بعد، داودیان میان کشاکش دو قطب درگیر شدند؛ یک سو داعی و طرفدارانش، و سوی دیگر گروههای اصلاح‌طلب و تجددخواه. طاهر سیف‌الدین از همان ابتدا کوشید تا استیلای خود را بر جامعه از راه اتخاذ عنوان داعی مطلق و ادعای بیسابقه بر معصومیت و لغزش‌ناپذیری محکم سازد، و روشهای خاصی را دنبال کرد که برای تأمین تبعیت بی‌چون و چرا از دستورهای وی، چه در امور مذهبی و چه در امور مدنی،

11) Artāliswālās

طراحی شده بود. وی سیاستهای پدربزرگش، عبدالقادر نجم‌الدین، را در پیش گرفت؛ یعنی بستگان و خویشان خود را به مقامات عالی در سازمان دعوت برگماشت. مقام علما را پایین آورد، و همهٔ امور مربوط به بیت‌المال و اوقاف را در دست خود گرفت. مخالفان، که در آغاز خواهان آموزش و پرورش مدنی بودند، بتدریج خواستار تغییرات اجتماعی، حقوق فردی، ادارهٔ تأسیسات محلی وابسته به دعوت به شیوهٔ دموکراسی، و بالاخره حساب پس دادن در مقابل پولها و وجوهی که از داودیان گرفته می‌شد گشتند. در طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ گروههای اصلاح‌طلب و متجدد بیشتری تشکیل شد و اینان بزودی با مخالفان قدیم ائتلاف کردند، و با هم جبههٔ متحد ترقیخواهان (پَراگتی مَندَل)[۱۲] را به وجود آوردند.[۱۲۳] تاکنون، نهضت تجددطلبی بیشترین کشش را برای گزیدگان و روشنفکران جامعه داشته است. اما اکثریت بهره‌های داودی، که بینش و روش سنتی دارند، به اطاعت و فرمانبرداری از داعی خود ادامه می‌دهند. کوششهای اصلاح‌طلبان تا حد زیادی از راه طرد و تکفیر و تحریم مراودات اجتماعی و دیگر اقدامات کیفری که داعی اعمال می‌کند بلااثر مانده است. داعی مطلق فعلی داودیان که پنجاه و دومین داعی به شمار می‌رود و در ۱۳۸۵ / ۱۹۶۵ جانشین پدرش شده است، محمّد برهان‌الدین بن طاهر سیف‌الدین نام دارد. در زمان او، داودیان شرق افریقا نیز مرجعیّت او را به پرسش گرفته‌اند.

از تعداد بهره‌های داودی اطلاعات صحیحی دردست نیست، زیرا دولت هند آمار جداگانه‌ای برای گروهها و فرقه‌های مختلف مسلمان در سرشماریهای آن کشور ذکر نمی‌کند. به موجب سرشماری سال ۱۹۳۱، شمارهٔ بهره‌ها از هر فرقه و مذهب، ازجمله بهره‌های اسماعیلی و سنی و هندو و جینی، در هند، در حدود ۲۱۰۰۰۰ تن بوده است. برپایهٔ بعضی تخمینات جدیدتر، که در آن افزایشهای طبیعی سالانه نیز در نظر گرفته شده است، گمان می‌رود که در حال حاضر کلاً حدود ۵۰۰۰۰۰ تن داودی در جهان وجود داشته باشد که از این تعداد چهار پنجم آنها در هند زندگی می‌کنند.[۱۲۴] بیش از نیمی از بهره‌های داودی هند در گجرات هستند، و بقیه اکثراً در بمبئی و هند مرکزی به سر می‌برند. مراکز عمدهٔ شهری داودیان هند در بمبئی، دُهاد، اودی‌پور، اوجیّن، سورات، احمدآباد، سیدپور، و دیگر شهرهای گجرات، مدهیا پرادش، و مهراشتراست. بیرون از هند، بیشترین جمعیت داودی در پاکستان یافت می‌شود؛ در آنجا حدود ۲۰۰۰۰ بهرهٔ

12) Pragati Mandal

داودی زندگی می‌کنند که بیشترشان در کراچی ساکن هستند. در یمن، داودیان جماعت کوچکی را تشکیل می‌دهند که شاید تعدادشان از ۵۰۰۰ نفر تجاوز نمی‌کند، و در منطقهٔ حراز، مخصوصاً در میان بنومقاتل و در جبل صَعْفان، زندگی می‌کنند. گروههای تجارت پیشهٔ کوچکی از بهره‌های داودی نیز در سیلان (سری‌لانکا)، در مناطقی از خاور دور، و در امتداد کناره‌های جنوبی خلیج‌فارس وجود دارد؛ در دهه‌های اخیر نیز صدها نفری به اروپا و امریکا مهاجرت کرده‌اند. بزرگترین اجتماع بهره‌های داودی بیرون از سرزمین هند، بعد از پاکستان، شرق افریقاست. در اینجا، حدود ۲۰۰۰۰ داودی در حال حاضر در تانزانیا (که از سال ۱۹۶۴ جزیرهٔ زنگبار و سرزمین پیشین تانگانیکا واقع در زمینلاد جزءِ آن است)، کنیا، و اوگاندا به سر می‌برند. اسماعیلیان شرق افریقا، درنتیجه سیاستهای سرکوبگرانهٔ بعضی دولتهای آن منطقه به طور رو به تزاید مجبور به مهاجرت به غرب شده‌اند.

بهره‌های داودی و خوجه‌های نزاری از جملهٔ نخستین آسیاییهایی بودند که به شرق افریقا مهاجرت کردند. سلطان سید سعید (۱۲۲۰ - ۱۲۷۳ / ۱۸۰۶ - ۱۸۵۶)، پادشاه عمان، در دهه‌های آغازین قرن نوزدهم اقامت دائمی خوجه‌ها و بهره‌های اسماعیلی را در شرق افریقا سخت تشویق می‌کرد. وی از سلسلهٔ بوسعیدیان اباضی بود که بر عمان و زنگبار سلطنت داشتند. سلطان سعید به تجارت خارجی علاقه‌مند بود، و با برخورداری از حمایت بریتانیاییها ترتیبی اتخاذ کرد که سلطهٔ خود را بر مستملکات افریقاییش به صورت یک امپراتوری تجاری گسترش دهد و مستحکم سازد. در تعقیب این سیاست سلطان سعید مهاجرت بازرگانان هندی را به زنگبار تشویق کرد و بدانها آزادی مذهبی اعطا کرد. پس از خوجه‌ها، بهره‌ها، که بیشتر از نواحی کاچ و کتهیاوار در گجرات می‌آمدند، بزرگترین گروه مهاجران هندی زنگبار را تشکیل می‌دادند. کوچ اسماعیلیان هند به شرق افریقا، که دست اندرکار تجارت بودند، بعد از ۱۸۴۰، که سلطان سعید پایتختش را از مسقط به زنگبار منتقل ساخت، شدت بیشتری یافت. متعاقباً، اسماعیلیان هندی از زنگبار به نواحی شهری رو به رشد واقع در کرانهٔ شرقی افریقا، بویژه مومباسا، تانگا، و دارالسّلام، رفتند و در این نواحی یا نمایندگان بازرگانی و تجاری کارگاهها و کارخانه‌های واقع در زنگبار شدند یا به صورت خرده بازرگانان و دکانداران درآمدند. پراکندگی بیشتر اقامت گزینندگان اسماعیلی هند در داخل افریقای شرقی پس از استقرار حکومت بریتانیاییها و آلمانیها در آن منطقه صورت گرفت. این هر دو قدرت استعمارگر

اروپایی به مهارت و تخصص، و نیز مرابطات تجاری خوجه‌ها و بهره‌ها در سرزمینهای تحت سیطره‌شان نیاز داشتند. اما تا دهه‌های اول قرن بیستم مهاجرت اسماعیلیان هندی به شرق افریقا دیگر به پایان رسیده بود؛ از ۱۹۱۸ به بعد تنها معدودی از خانواده‌های بهره بدانجا مهاجرت کرده‌اند. بهره‌های مقیم هر یک از شهرهای افریقای شرقی از همان آغاز در محله‌های جداگانهٔ خاص خود می‌زیستند، و آداب و رسوم اجتماعی و مراسم دینی خویشتن را داشتند. تقریباً تمام بهره‌های اسماعیلی شرق افریقا از فرقهٔ داودی هستند، و عملاً هیچ سلیمانی در میان آنان نیست.[۱۲۵]

تشکیلات دعوت داودی بر الگویی گذاشته شده که در مرحلهٔ یمنی تاریخ اسماعیلیان طیبی تکامل پذیرفته بوده است.[۱۲۶] رئیس دعوت داودی یک داعی مطلق است که در واقع جانشین امام مستور محسوب می‌شود. داعی که با نصّ داعی پیشین منصوب می‌گردد معصوم و لغزش‌ناپذیر و دارای دانش مذهبی لازم، یعنی علم، شناخته می‌شود. داعی با اقتدار کامل داشتن بر تمام وجوه زندگی جامعه رئیس عالی سازمان دعوت به شمار می‌آید، و به کمک دستیارانی که خود برمی‌گزیند با خودمختاری مطلق حکومت می‌راند. عموماً داعی مطلق را مُلاجی صاحب یا سیّدنا صاحب می‌خوانند. از نخستین دهه‌های قرن بیستم، داعی در بمبئی استقرار جسته است؛ هر چند پایگاه دعوت داودی که به ضرحی[۱۳] معروف است در سورات قرار دارد. در هر دو مکان مجموعه‌های نفیسی از کتب خطی اسماعیلی وجود دارد که زیر نظر داعی است. مجموعه‌های دستنویسهای شخصی داودیانی که در گذشته‌اند معمولاً ضبط و به این کتابخانه‌ها که رسماً زیرنظر داعی اداره می‌شود، بویژه آنکه در سورات است، منتقل می‌گردد. بدبختانه حصول و دسترسی به این گنجینه‌های کتب اسماعیلی برای محققان و پژوهندگان تقریباً غیرممکن است.

در سلسله مراتب دعوت داودی، پس از داعی مطلق، به ترتیب، مأذون و مکاسر قرار گرفته است. داعی یک مأذون بر می‌گمارد که بمثابهٔ معاون و دستیار عمدهٔ اوست. مأذون معمولاً از میان بستگان خیلی نزدیک داعی برگزیده می‌شود، و پس از داعی جانشین او می‌شود. داعی همچنین یک نفر را، که باز معمولاً از خویشاوندان است، به عنوان مکاسر برمی‌گزیند. مکاسر به مأذون کمک می‌کند، و امور جزئی و روزمرهٔ ادارهٔ امور دعوت با اوست. بعد از مأذون و مکاسر در سلسله مراتب دعوت مشایخ قرار دارند که حدود نیز

13) Ḍeorhī

خوانده می‌شوند. مشایخ معمولاً هجده تن هستند. اینان درجات مختلف دارند، ولی به همهٔ آنها بهائی صاحب ـ برادر محترم ـ خطاب می‌شود. هر داعی مشایخ خود را از میان عالمترین داودیان در تعالیم اسماعیلی و زبان عربی برمی‌گزیند. مشایخ که در سیفی درس تربیت می‌شوند، در مراکز بزرگ داودی خدمت و نیز اوامر و دستورهای داعی را ابلاغ می‌کنند.

بعد از اینها، در سلسله مراتب دعوت، نوبت به عامل می‌رسد که رئیس و پیشوای یک جماعت محلی داودیان است. عامل، که بهائی صاحب یا میان صاحب خطاب می‌شود، از طرف داعی به هر جامعهٔ داودی که تعدادشان از پنجاه خانواده بیشتر باشد فرستاده می‌شود. وظیفهٔ عمدهٔ عامل هدایت جماعتِ تحت تکفل اوست در عبادات و مراسم دینی؛ از جمله مراسم ازدواج، تدفین، ختنه، و مانند آن. از آنجا که وی نمایندهٔ محلی داعی است هیچ آیین اجتماعی و دینی بدون اجازهٔ او اعتبار ندارد، و برای هر یک از مراسم و آیینهایی که انجام می‌دهد مبلغی دریافت می‌دارد. از این مبلغ بیشترش به خزانهٔ داعی فرستاده می‌شود، و بقیه را خود عامل نگه می‌دارد. عامل همچنین مسئول گردآوری دیون مختلف مذهبی و هدایا و تحف برای داعی است. مدت خدمت وی معمولاً پنج سال و بندرت قابل تمدید است؛ در عین حال، داعی طالب انتقال عاملان خود از محلی به محل دیگر است. علت اتخاذ چنین سیاستهایی آن است که عاملان نتوانند در یک جامعه خاص مقام و موقعیت ممتازی کسب کنند، و به حیف و میل وجوه صندوقهای محلی دست زنند. در شهرهای مهم داودی‌نشین، همچون کراچی و بمبئی، احتمال دارد که عاملان از میان بستگان داعی یا اشخاص فوق‌العاده معتمد انتخاب شوند. در شرق افریقا، نخستین عاملان در اواخر قرن گذشته از گجرات به زنگبار و مومباسا فرستاده شدند. در حال حاضر، دو بهائی صاحب در شرق افریقا خدمت می‌کنند. یکی به عنوان سرعامل شرق افریقا، که مقرّش در مومباساست، و دیگری عامل جماعت بهره‌های داودی در نایروبی است. گذشته از این، برخلاف جاهای دیگر، عاملان شرق افریقا دوران خدمتشان معمولاً طولانی است، و گاه از بیست سال هم متجاوز می‌شود. پایین‌ترین مرتبه در سلسله مراتب دعوت داودی مرتبهٔ مُلاست که معمولاً به وسیلهٔ داعی از میان اعضایِ شایستهٔ جامعه‌ای که باید در آنجا خدمت کند برگزیده می‌شود. ملاهای داودی تعدادشان زیاد است، و در شهرهای بزرگ منصبی به عنوان والی مُلا نیز وجود دارد؛ این والی مُلا در غیاب عامل می‌تواند امامت نماز جماعت را بر عهده گیرد. عاملان می‌توانند بعضی از وظایف خود را به ملاها، که

معمولاً عربی می‌دانند و با آیینها و مراسم دینی اسماعیلی آشنا هستند، واگذارند. ملاها به عنوان معلم برای درس دادن به کودکان بهره در مدرسه‌ها نیز به کار گمارده می‌شوند.

هر کودک داودی چون به سن پانزده سالگی رسد، میثاق وفاداری به امامان طیبی اسماعیلی و داعیان داودی، که بدان عهد اولیاء نیز گفته می‌شود، می‌بندد. از آن زمان وی رسماً به جامعهٔ داودی تشرف حاصل کرده و از زمرهٔ مؤمنان محسوب می‌شود. این عهد را بزرگسالان داودی هر سال در هجدهم ذوالحجه، یعنی روز عید غدیرخم، که داودیان مانند دیگر فرق شیعه آن را جشن می‌گیرند، تجدید می‌کنند. داودیان ضمناً در این روز روزه می‌گیرند. آیین میثاق، که یادآور یکی از رسوم زمان فاطمیان است، به وسیلهٔ عامل هر جماعت اجرا می‌شود؛ و متن فعلی میثاق، که در سالهای اخیر عرضه شده است، متضمن وعدهٔ اطاعت بی‌چون و چرا از داعی مطلق است.[۱۲۷] داودیان وجوه مختلفی به داعی مطلق می‌پردازند؛[۱۲۸] از جملهٔ این وجوه خمس سالانه است که شیعیان دیگر هم می‌پردازند، و زکات، و نیز وجوه اتفاقی دیگر همچون حق النفس، که بر بستگان کسی که وفات یافته است تعلق می‌گیرد، و سلام که عطیّه‌ای دلخواهانه ولی متداول به داعی است. این وجوه، که پرداختهای سالانهٔ هنگفتی را که به خزانهٔ مرکزی داعی می‌شود نشان می‌دهد، بنا بر قاعده در محل و به وسیلهٔ عاملان مرتباً سالی یکبار جمع‌آوری می‌شود و موعد پرداخت و گردآوری آن معمولاً ماه رمضان هر سال است. گاهی فرستادهٔ خاصی از جانب داعی، که به وی صاحب الدعوة گفته می‌شود، این وجوه را جمع‌آوری می‌کند.

از اعمال دینی مهم داودیان زیارت حجّ، یعنی رفتن به مکّه، و نیز زیارت مزار امامان علی بن ابیطالب [ع] و حسین بن علی [ع] در نجف و کربلاست. همچنین، در دهۀ نخستین ماه محرم مجالس پرشور عزاداری، به یادبود شهادت امام حسین [ع]، برپا می‌کنند. داودیان سه بار در روز در مساجد جداگانهٔ خود، که در هر جامعهٔ داودی هست، نماز می‌خوانند؛ صبح و ظهر و مغرب. پس از هر نماز نام بیست و یک امام آشکارشان را ذکر می‌کنند. داودیان در روز جمعه و در اعیاد مذهبی مراسم نماز جماعت برپای نمی‌دارند، و خطبه‌های مرسوم این گونه نمازها را نمی‌خوانند. بنا بر یکی از معتقدات طیبی‌ها که در یمن برایشان پیدا شده است، چنین خطبه‌هایی فقط در زمانی که امام ظاهر است باید خوانده شود. در نتیجه، در مساجد داودی منبر وجود ندارد. بهره‌های داودی همچنین دارای جماعت خانه‌هایی هستند که برای انجام مراسم و آیینها و گردهماییهای مذهبی در آنها جمع می‌شوند. این جماعت خانه‌ها را مجمعی از بزرگان

داودی هر محل، که از طرف عامل آن محل برگزیده شده‌اند، اداره می‌کند. بهره‌های داودی یک نوع زبان گجراتی خاص، که سرشار از واژه‌های عربی است و به خط عربی نوشته می‌شود، به کار می‌برند. آنان بسیاری از آداب و رسوم هندوها را در مراسم ازدواج و دیگر آیینهای خویش حفظ کرده‌اند. دعاوی و منازعات جامعهٔ داودی را عاملان حل و فصل می‌کنند، یا به داعی در بمبئی رجوع می‌شود. در چنین مواردی اجرای فتوای داعی برای هر دو طرف دعوی الزامی است. در دعاوی حقوقی مربوط به بهره‌های اسماعیلی، اکنون دادگاههای هند قوانین اسلامی را، بویژه به صورتی که در دعائم الاسلام قاضی نعمان اعلام شده است، اجرا می‌کنند. کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان کتاب عمدهٔ حقوقی و فقهی داودیان و سلیمانیان طیبی در سراسر جهان است. بهره‌های اسماعیلی یک نوع گاهشماری اسلامی قمری خاص خود دارند. این گاهشماری، که در عهد فاطمیان پرداخته شده است، مبتنی بر محاسبات نجومی برای تعیین آغاز هر ماه قمری است. لذا تقویم داودیان ثابت است و با تقویم گردان مسلمانان که آغاز هر ماه با رؤیت قمر تعیین می‌شود ممکن است یکی دو روز اختلاف داشته باشد. یکی از مشخصات کلی جوامع بهره‌های داودی در هند و در دیگر نقاط، تمایل شدید آنها به انزوا و دوری گزینی است. با آنکه از شدت چنین تمایلات انزواطلبانه بتدریج کاسته شده است، داودیان هنوز کتابهای خود را مخفی می‌دارند، با خارجیان کمتر تماس می‌گیرند، و از ازدواج با هندوها یا دیگر گروههای مسلمان اجتناب می‌کنند. این عادات همراه با این واقعیت که دعوت داودی دیگر در پی به دست آوردن گروندگان جدید نیست، دست به دست هم داده و کل جمعیت داودیان را در جهان محدود ساخته است.[۱۲۹]

در این میان، در یمن دعوت سلیمانی که پیروان معدودی در هند داشت عمدتاً جایگزین دعوت واحدالشکل طیبی دوران متقدم شد. چنانکه گفتیم، بیست و هفتمین داعی مطلق سلیمانیّه، یعنی سلیمان بن حسن که یک نفر هندی بود، در اصل به عنوان نایب داود بن عجب شاه، واپسین داعی طیبی که مورد قبول داودیان و سلیمانیان هر دو بود، به یمن فرستاده شد. پس از آن سلیمان به هند رفت تا ادعای خود را بر داعیّت طیبی‌ها که در آن هنگام عمدتاً از بهره‌های طیبی تشکیل می‌شد، به کرسی قبول بنشاند. اما در میان بهره‌ها، که عمدتاً به داود بن قطب شاه گرویده و او را به عنوان داعی جدید خود پذیرفته بودند، پشتیبانی در خور توجهی نیافت. سلیمان بن حسن در ۱۰۰۵ / ۱۵۹۷، در طی نخستین سالهای مشاجرات داودی ـ سلیمانی، در احمدآباد درگذشت. باید خاطرنشان سازیم که

این منازعات در عین حال برخورد منافع اکثریت هندی و اقلیت یمنی را در دعوت اسماعیلی طیبی نشان می‌داد. به هر تقدیر، در آن حال که بهره‌های طیبی جانب داود بن قطب شاه و جانشینان او را گرفتند، طیبی‌های یمن عمدتاً پشتیبان و پیرو سلیمان بن حسن، که سلسلهٔ جداگانهٔ داعیان سلیمانی را پدید آورد، گشتند. بعد از سلیمان پسر کوچکش، جعفربن سلیمان (۱۰۰۵ ـ ۱۰۵۰ / ۱۵۹۷ ـ ۱۶۴۰)، جانشین او شد، و وی یکی از چهار داعی هندی دعوت سلیمانی بود؛ سه داعی دیگر عبارت بودند از: پدر جعفر، جانشین جعفر، و چهل و ششمین داعی. از این زمان به بعد، داعیان سلیمانی مقرّ خود را در یمن قرار دادند که بیشترین تعداد سلیمانیها در آنجا می‌زیستند. در دوران جوانی جعفر بن سلیمان امور دعوت سلیمانی را صفی‌الدین محمد بن فهد (فد ۱۰۴۲ / ۱۶۳۳)، یکی از افراد صاحب نفوذ خاندان مکرمی که از قبیلهٔ اسماعیلی یمنی یام بودند، به عنوان داعی مستودع دردست داشت. محمد بن فهد مکرمی از جملهٔ نویسندگان پیشقدم سلیمانی نیز بود، و در هماهنگی با خصیصهٔ کلی ادبیات سلیمانی چند رساله در رد دعاوی داود بن قطب شاه و داودیان نوشت.[۱۳۰] با مرگ بیست و نهمین داعی، یعنی علی بن سلیمان (۱۰۵۰ ـ ۱۰۸۸ / ۱۶۴۰ ـ ۱۶۷۷)، منصب داعیگری سلیمانیه به ابراهیم بن محمد بن فهد مکرمی (۱۰۸۸ ـ ۱۰۹۴ / ۱۶۷۷ ـ ۱۶۸۳) رسید، و این مقام به صورت موروثی از ۱۰۸۸ / ۱۶۷۷ با چند انقطاع در خاندان مکرمی باقی مانده است. داعیان سلیمانی در یمن، به قاعدهٔ نص، یکی پس از دیگری، بدون هیچ مشاجره و درگیری، بر مسند رهبری دعوت نشستند. از این رو، در میان سلیمانیه شقاق و نفاقی پدید نیامد. داعیان مکرمی پایگاه خود را در نجران، واقع در شمال شرقی یمن، قرار دادند. آنان از سوی بنویام که مانند اکثریت اسماعیلیان یمن از سلیمان بن حسن و دعوت سلیمانی جانبداری کرده بودند حمایت می‌شدند، و لذا معمولاً به استقلال از بدر بر نجران حکومت می‌راندند.

داعیان سلیمانی مکرمی اغلب با امامان زیدی محل کشمکش داشتند. این زیدیان قاسمی از نسل قاسم المنصور (فد ۱۰۲۹ / ۱۶۲۰)، که ترکان عثمانی را از یمن در ۱۰۴۵ / ۱۶۳۵ بیرون رانده بود، بودند. اما در دهه‌های نخستین دوران طولانی داعیگری هبت‌الله بن ابراهیم مکرمی (۱۱۰۹ ـ ۱۱۶۰ / ۱۶۹۷ ـ ۱۷۴۷) امام زیدی، منصور بن متوکل، حکومت حراز را به پاداش کمکی که قبلاً داعی به وی در مقابله با شورشیان خانواده‌اش کرده بود به او واگذاشت. بعد از آن مکرمیها در برابر همهٔ اقداماتی که زیدیان برای بیرون راندن آنها از آن منطقه به عمل آوردند مقاومت کردند. در نیمهٔ قرن دوازدهم / هجدهم، بنویام به

سرکردگی داعیان مکرمی به مخلاف السلیمانی (حلی)، در جنب بحر احمر، منطقه‌ای که در آن هنگام در دست امیران آل خیرات بود، داخل شدند. بعداً، سی و سومین داعی، اسماعیل بن هبت‌الله (۱۱۶۰-۱۱۸۴ / ۱۷۴۷ - ۱۷۷۰)، حضرموت را در ۱۱۷۰ / ۱۷۵۶-۱۷۵۷ فتح کرد. اما پس از آن، سلسلهٔ مکرمی داعیان سلیمانی بیهوده کوشیدند که با قدرت طالع خاندان سعودی در عربستان مرکزی بجنگند. در نیمهٔ قرن دوازدهم / هجدهم عصر جدیدی با انتشار وهابیت در عربستان آغاز شد. وهابیت یک نهضت دینی و اصلاح طلبانه بود که به وسیلهٔ محمّد بن عبدالوهاب (فت ۱۲۰۶ / ۱۷۹۲)، متکلمی حنبلی مذهب از اهالی نجد، که تمایلات خصمانهٔ شدیدی نیز نسبت به تشیع داشت، تأسیس گشته بود. ابن عبدالوهاب حامیان پرقدرتی چون محمدبن سعود (فت ۱۱۷۹ / ۱۷۶۵)، امیر درعیّه نزدیک ریاض، و در میان آل سعود پیدا کرد. در ۱۱۵۷ / ۱۷۴۴، ابن سعود و ابن عبدالوهاب با یکدیگر عقد اتحاد بستند، و این اتحاد مشخص کنندهٔ آغاز عملی دولت وهابی در عربستان مرکزی است. تا سال ۱۲۰۲ / ۱۷۸۸، پسر و جانشین ابن سعود، یعنی عبدالعزیز (۱۱۷۹ - ۱۲۱۵ / ۱۷۶۵ - ۱۸۰۱)، که سه بار قوایی را که سلیمانیان علیه او فرستاده بودند دفع کرده بود، همهٔ نجد را تسخیر کرد. سعودیان بزودی قلمرو خود را در حجاز و عربستان جنوبی گسترانیدند، و ترکان عثمانی که به وحشت افتاده بودند علیه آنها به اقدامات جنگی دست زدند. در پیامد این رویدادها بود که عثمانی‌ها به سرکردگی احمد مختار پاشا یمن را از نو در ۱۲۸۸ / ۱۸۷۱ گرفتند، و دامنهٔ قدرت امامان زیدی قاسمی و داعیان سلیمانی مکرمی را به نحو چشمگیری محدود ساختند. در واقع، ژنرال مختار پاشا مکرمیها را در ۱۲۸۹ / ۱۸۷۲ از حراز بیرون راند و قلعهٔ آنها را در عطّاره ویران کرد، و چهل و یکمین داعی آنها، حسن بن اسماعیل آل شبام مکرمی (۱۲۶۲-۱۲۸۹ / ۱۸۴۶ - ۱۸۷۲)، را کشت. در همین زمان، بنویام مجبور به مصالحه با عثمانیان شدند و داعیان، که اکنون توانایی جنگی خود را از دست داده بودند، بی‌سر و صدا به نجران عقب نشستند. و این پایان اهمیت سیاسی سلسلهٔ مکرمی داعیان سلیمانی و پیروان آنها در یمن بود.

بعد از آن، داعیان سلیمانی و جامعهٔ آنها در یمن پیوسته مورد خصومت امامان زیدی و پیرایشگران سعودی عربستان مرکزی بودند. در قرن بیستم، در دورهٔ عبدالعزیز دوم (۱۳۱۹ - ۱۳۷۳ / ۱۹۰۲ - ۱۹۵۳)، که پس از آنکه حکمروای حجاز و نجد شد خویشتن را در ۱۳۵۱ / ۱۹۳۲ پادشاه عربستان سعودی اعلام کرد، آل سعود به نهایت قدرت و اهمیت رسید. در ۱۳۵۳ / ۱۹۳۴، سلطان عبدالعزیز بر سر اختلافات مرزی با یمن وارد

جنگ شد، و به آسانی امام زیدی، متوکل یحیی (۱۳۲۲-۱۳۶۷ / ۱۹۰۴-۱۹۴۸)، را شکست داد. درنتیجهٔ معاهدهٔ صلح و قرارداد حدود مرزی که بسته شد نجران، مقر مکرمیها، نصیب عربستان سعودی گشت. در طی این سالهای پرحادثه، چهل و پنجمین داعی وقت، علی بن محسن (۱۳۳۱-۱۳۵۵ / ۱۹۱۳-۱۹۳۶)، اختلافات خود را با ملک ابن سعود و امام یحیی با دیپلوماسی و سیاستمداری و کاردانی کامل فیصله داد. چهل و هفتمین داعی، شرف‌الدین حسین بن احمد مکرمی (۱۳۵۷-۱۳۵۸ / ۱۹۳۸-۱۹۳۹)، نیز در آن ایام و روزگار سخت کوشید تا سلیمانیان یمن را حفاظت کند، اما وی ناچار شد که دوران کوتاه تصدی خود را در عربستان سعودی به سر برد. وی در طائف درگذشت. در این اوضاع و احوال متلاطم، چهل و ششمین داعی سلیمانی، حاج غلامحسین (۱۳۵۵-۱۳۵۷ / ۱۹۳۶-۱۹۳۸)، یکی دیگر از مردم هند که بدین سمت رسیده بود، ترجیح داد که در هند باقی بماند. غلامحسین در ۱۳۰۳ / ۱۸۸۵-۱۸۸۶ از یمن دیدن کرده، و در ۱۳۲۷ / ۱۹۰۹ به وسیلهٔ چهل و چهارمین داعی، علی بن هبت‌الله (۱۳۲۳-۱۳۳۱ / ۱۹۰۵-۱۹۱۳)، به ریاست بهره‌های سلیمانی برگزیده شده بود. چهل و پنجمین داعی او را در ۱۳۳۳ / ۱۹۱۵ به جانشینی خود منصوب کرد. غلامحسین، که در نزدیکی بمبئی زندگی کرد و همانجا نیز مرد، عالم علوم دینی بود و کتابهای متعددی به زبانهای عربی و اردو نوشت؛ ازجمله تلخیصی از کتاب راحة العقل کرمانی فراهم آورد. وی همچنین کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان را به صورت خلاصه در شرح المسائل خود، که به دو زبان عربی و اردو نوشته شده است، در میان عامهٔ اسماعیلیان هند رواج داد.[۱۳۱] متن کامل دعائم، که مورد استفادهٔ سلیمانیها و داودیها هر دوست، به وسیلهٔ مرحوم آصف بن علی اصغر فیضی، یکی از معروفترین محققان سلیمانی و متخصص نامبردار معاصر در فقه اسماعیلی، تصحیح شده و به چاپ رسیده است. پس از مرگ داعی حسام‌الدین حاج غلامحسین داعیت سلیمانیان به خاندان مکرمی بازگشت. داعی فعلی، که چهل و نهمین داعی محسوب می‌شود، شرفی حسین بن حسن مکرمی نام دارد، و وی از سال ۱۳۹۶ / ۱۹۷۶ بر مسند ریاست دعوت سلیمانی نشسته است.

کل تعداد سلیمانیان یمنی را در حال حاضر می‌توان حدود ۵۰۰۰۰ تا ۷۰۰۰۰ تن دانست،[۱۳۲] که بیشتر در نواحی شمالی یمن و در مناطق واقع در شمال مرز یمن و عربستان سعودی زندگی می‌کنند. گذشته از بنویام نجران، سلیمانیان در حراز، در میان ساکنان جبل مغاربه و درهوزن، لهاب، و عطّاره، و همچنین در ناحیهٔ هَمْدان و در اطراف

یریم نیز هستند. در یمن، سلیمانیان جدا از زیدیان و همچنین، از قرار معلوم، مجزا از داودیان، که حائز اهمیت چندانی نیستند، زندگی می‌کنند. تا دهه‌های اول قرن بیستم، سلیمانیان هند هنوز تعدادشان از هزار تن کمتر بود.[۱۳۳] در حال حاضر تنها چند هزار بهرهٔ سلیمانی وجود دارد که عمدتاً در بمبئی، بارودا، احمدآباد، و حیدرآباد دکن به سر می‌برند. عده‌ای سلیمانی نیز در پاکستان هستند.

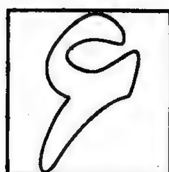
دعوت سلیمانی، در اساس، سنن طیبی‌های یمنی بعد از دوران فاطمی را ادامه داده است. تشکیلات دینی سلیمانیها، برخلاف سازمان پیچیده دعوت داودیان در هند، سادگی سازمان دعوت را، به صورتی که در مرحلهٔ یمنی نهضت اسماعیلی طیبی تحول یافته بود، حفظ کرده است. گذشته از این چون جامعهٔ سلیمانیان یمن جامعهٔ کوچکی است که در ناحیهٔ نسبتاً کوچکی پراکنده است، یک تشکیلات ساده دعوت بخوبی نیازهای آن را برآورده می‌سازد. داعی مطلق سلیمانیها شخصاً به امور مهم اتباع و پیروان خود رسیدگی می‌کند، و در این کار دستیارانش که دارای مرتبهٔ مأذون و مکاسر هستند او را کمک می‌کنند. وی همچنین در نواحی مهم سلیمانی‌نشین یمن چند عامل دارد. داعیان سلیمانی، برخلاف داعیان داودی، القاب و عناوین افتخاری و تشریفاتی ندارند، و خیلی ساده آنها را سیدنا می‌خوانند. در نظام نامگذاری دعوت سلیمانی، داعی مطلق سه جزیره یا سه منطقه دعوت را زیر نظر خود دارد: یمن، هند، و سند (پاکستان). خود داعی در یمن اقامت می‌گزیند، و در آنجا داعی قبایل یام خوانده می‌شود. در هند که او را سیدنا صاحب خطاب می‌کنند، داعی نمایندهٔ عمده‌ای دارد که منصوب نامیده می‌شود. منصوب در بارودا، مرکز دعوت سلیمانی در هند، اقامت دارد و کتابخانه‌ای از نسخ خطی اسماعیلی سلیمانیها نیز در آنجاست. منصوب هند ادارهٔ امور سلیمانیهای پاکستان را هم زیر نظر دارد. گاهی، مانند دهه‌های اخیر، داعی همزمان دو منصوب در هند دارد؛ که یکی در بارودا و دیگری در حیدرآباد است. کسی را که داعی برای تصدی مقام منصوب برمی‌گزیند منصوب مطلق خوانده می‌شود، و چون عملاً آن مقام را احراز کند او را منصوب مستقل یا منصوب منفرد می‌خوانند. در سلسله مراتب دعوت سلیمانی در هند مرتبهٔ شیخ وجود ندارد. منصوب‌ها را اغلب عده‌ای از عاملان، که معمولاً از میان ملاها برگزیده می‌شوند و در جوامع مختلف بهره‌های سلیمانی زندگی می‌کنند، یاری می‌دهند. این مأموران دون مرتبه نماز جماعت و مراسم دینی دیگر را انجام می‌دهند، و دیون دینی متعلق به داعی را جمع‌آوری می‌کنند.

در هند، زبان رسمی دعوت سلیمانی اردوست که زبان مشترک اکثریت مسلمانان هند است. بهره‌های سلیمانی خطب و مواعظ خود را به زبان اردو ایراد می‌کنند. از سوی دیگر، در مکاتبات میان بهره‌های سلیمانی و داعی در یمن زبان عربی به کار می‌رود. نامه‌های رسمی داعی مطلق را منصوب در حضور سلیمانی‌های هندی می‌خواند و به اردو ترجمه می‌کند. چنین نامه‌هایی را مشرفات می‌خوانند. سلیمانیان نیز کتب و نوشته‌های خود را مخفی و پنهان نگه می‌دارند. آثار اسماعیلی متعلق به دوران پیش از فاطمیان و دورهٔ فاطمیان و آثار اسماعیلی مستعلوی ـ طیبی را، تا زمان شقاق و جدایی جناحهای سلیمانی و داودی، پیروان این هر دو جناح اصلی اسماعیلیه طیبی قبول دارند. پس از جدایی سلیمانیان و داودیان از یکدیگر، هر یک ادبیات خاص خود را تولید کردند که بیشتر در باب مسائل جدلی و اثبات ادعاها و رد ادعاهای داعیان مختلف است. داودیان و سلیمانیان، که میراث بر عقاید دینی و سنتهای مشترک مستعلوی ـ طیبی هستند، عمدتاً در مورد سلسلهٔ داعیان خود با یکدیگر اختلاف دارند. تفاوتهای ناچیزی نیز در آداب و رسوم دو گروه وجود دارد که بویژه سلیمانیهای یمنی را که اصل عرب دارند از بهره‌های داودی که متأثر از سنتهای هندو هستند جدا می‌سازد؛ در داخل هند تفاوتهای روزافزون داودیان را از سلیمانیان، که هر یک طریق متمایز تحول اجتماعی و دینی خود را دنبال می‌کند، جدا کرده است.

در یمن، جامعهٔ سلیمانی از همبستگی زیادی برخوردار بوده است. و این بخشی ناشی از این واقعیت بوده که دعوت سلیمانی ادامهٔ مستقیم دعوت طیبی بعد از فاطمیان بوده است، و بخشی به خاطر ضرورتی که اوضاع و احوالی که سلیمانیان در آن زیسته و مدام تحت نظارت دشمنان زیدی و غیره بوده‌اند ایجاب می‌کرده است. در چنین شرایطی سلیمانیان یمنی از داعیان مکرمی خویش به تمام و کمال پشتیبانی کرده، و خود را به صورت یک نیروی واحد مؤثر جنگی تثبیت کردند، و از هرگونه نفاق و کشمکش داخلی و شقاق دوری جستند. در هند جامعهٔ کوچک و پراکنده بهره‌های سلیمانی، مانند دیگر اسماعیلیان، معروض گرفت و گیرهای متعدد بوده‌اند که اغلب به گروش دسته جمعی آنان به مذهب اهل تسنن منجر گشته است. بهره‌های سلیمانی، علاوه بر این، با دشمنی جامعه بسیار بزرگتر داودیان هند نیز مواجه بوده‌اند. از سوی دیگر، سلیمانیهای هند مانند همکیشان خود در یمن گرفتار کشمکشهای داخلی نگشتند. با در نظر داشتن این واقعیات، بهره‌های سلیمانی به طور افزون به ایجاد روابط دوستانه با بقیهٔ فرقه‌های

مسلمان تمایل نشان داده‌اند؛ روابطی که از مشکلات اجتماعی آنها به عنوان یکی از کوچکترین جماعات مسلمان در هند می‌کاسته است. این روشن می‌سازد که چرا بهره‌های سلیمانی، برخلاف داودیان، با گذشت زمان، قرابت بیشتری با دیگر مسلمانان از جهت زبان، لباس، و رفتار پیدا کرده‌اند. آنان برخلاف بهره‌های داودی، که نوعی خاص از زبان گجراتی را به کار می‌بردند، نه تنها زبان اردو را اختیار کردند و طرز لباس پوشیدن بهره‌های گجراتی و بر سر گذاشتن عمامه را ترک گفتند، بلکه با مسلمانان سنی مذهب نیز به ازدواج پرداختند. سلیمانیان زیر نظارت شدید مرکزی داعی و منصوب او نیز قرار ندارند. از داودیان آزادی عمل بیشتری دارند، و با آمادگی روش دادگاههای قاضی را در هند پذیرفته‌اند. به طور خلاصه، بهره‌های سلیمانی گروه ترقیخواهی را تشکیل می‌دهند که با تغییرات اجتماعی توافق دارند، آموزش و پرورش مدنی جدید را تشویق، و تحصیل تعالیم تخصصی در مؤسسات آموزش عالی غربی را تأیید می‌کنند. از این رو، جای شگفتی نیست که جامعهٔ کوچک بهره‌های سلیمانی، به نسبت جمعیتشان، تعداد زیادی مردان برجسته، از جمله نخستین وکیل دعاوی مسلمان هند، را تحویل جامعه داده‌اند. بخصوص افراد متعدد خاندان طیبجی[۱۴] در بمبئی خویشتن را در مشاغل حقوقی و دیگر حرفه‌ها ممتاز و نامبردار گردانیده‌اند.[۱۳۴] مرحوم استاد فیضی نیز به همین خانواده تعلق داشت.

14). Tyabgi



اسماعیلیهٔ نزاری در دورهٔ الموت

در این فصل ما به بحث دربارهٔ مرحلهٔ آغازین تحول نهضت اسماعیلی نزاری، مرحله‌ای که معروف به دورهٔ الموت است می‌پردازیم که از حدود سال ۴۸۳ / ۱۰۹۰، که سال تأسیس قطعی آنچه مقدر بود دولت اسماعیلی نزاری ایران و شام بشود، شروع شد و تا سقوط این دولت در ایران در ۶۵۴ / ۱۲۵۶ ادامه یافت. در طی این دوره که صد و شصت و شش سال به طول کشید، نزاریه تحت رهبری اولیهٔ مرد سختگیر و قدرتمندی چون حسن صباح موفق شدند برای خود در دل محیطی سنی مسلک که عمدتاً زیر سیطرهٔ ترکان سلجوقی قرار داشت دولتی مستقل به وجود آورند. در طی مشاجراتی که بر سر جانشینی مستنصر در ۴۸۷ / ۱۰۹۴ درگرفت، حسن صباح و اسماعیلیان ایران که اندکی پیشتر قیام ضد سلجوقی خود را آغاز کرده بودند قائل به حقانیّت نزار بر امامت شدند. از این زمان به بعد اسماعیلیان ایران و دیگر جماعات اسماعیلی مشرق که به نزاریه معروف شدند، روابط خود را با دستگاه خلافت فاطمی و با دیگر شاخهٔ مهم نهضت اسماعیلی، یعنی مستعلویه، گسیختند.

دولت نزاری که مقرّ اصلی آن در قلعهٔ کوهستانی الموت، واقع در دیلمان در شمال ایران بود، از لحاظ سرزمین و قلمرو زیر نفوذش بسیار پراکنده بود و از شام تا مشرق ایران را دربرمی‌گرفت، و قلاع بسیار با نواحی و روستاهای اطراف آنها را و نیز چند شهر را در حیطهٔ سیطره و استیلای خود داشت. این دولت مستقل پیوستگی خود را در مقابل بحرانها و حوادث عظیم متعدد و دشمنی مصرانهٔ اکثریت جامعه اسلامی، که هرگز از کوشش برای قلع و قمع نزاریان شیعی و سلسله‌ای که بر آنها حکومت می‌کردند دست باز نداشت، حفظ کرد. دولت نزاری ایران، سرانجام بر اثر کشمکشهای طولانی علیه

دشمنان سرسخت و قهار و فقدان رهبران توانمند با کفایت در داخل ضعیف و در زیر حملات و تهاجمات مغولان جهانگشا از پای درآمد. انهدام دولت نزاری ایران در ۶۵۴/ ۱۲۵۶، در حقیقت، یکی از هدفهای اصلی لشکرکشی هولاکوی مغول در تهاجم به ایران بود. اندک زمانی بعد، نزاریان شام نیز که تا حدی مستقل از الموت تحول یافته بودند، هر چند همیشه نسبت به شاخه اصلی فرقه در ایران حالت تبعیت و فرمانبرداری را حفظ کرده بودند، یکلی مقهور سلطان بیبرس اول، از سلاطین مملکوک، گشتند. تا سال ۶۷۱/ ۱۲۷۳ بیبرس همهٔ قلعه‌های نزاریان شام را گرفت، امّا به خود آنان اجازه داد به صورت یک جامعهٔ نیمه مختار باقی بمانند. بعد از آن، نزاریان هرگز اهمیت و قدرت سیاسی از دست رفتهٔ خویش را باز نیافتند، امّا توانستند به صورت مخفی و به گونهٔ جماعتهای پراکنده در بسیاری از بخشهای جهان اسلام و اغلب در زی صوفیان زنده بمانند.

نهضت نزاری از همان آغاز با تحولات عقیدتی همراه بود. این تحولات که بعداً به دعوت جدید (الدعوة الجديدة) نامور گردید، نزاریه را از جنبهٔ عقیدتی نیز از مستعلویه که همچنان پیرو دعوت قدیم، (الدعوة القديمة)، که دعوت اسماعیلیان فاطمی باشد، باقی مانده بودند، جدا ساخت. بزودی نزاریان، امامی نیز در رأس جامعه خود پیدا کردند که مفسر و تأویل کنندهٔ شریعت بود و پیروانش را آن‌گونه که شایسته می‌دید هدایت می‌کرد. به طور خلاصه، نزاریان برخلاف مستعلویان یا، به طور دقیقتر، برخلاف طیبیه، نه تنها اهمیت و قدرت سیاسی کسب کردند، بلکه عقاید خویش را نیز در مواجهه با اوضاع و احوال و مقتضیات دگرگون شونده تکامل بخشیدند. نزاریان ایران که زبان فارسی را در آثار و تألیفات دینی خود به کار می‌بردند علاقه زیادی به استنساخ و حفظ آثار قدیم ادبیات اسماعیلی، که در دورهٔ فاطمی به وجود آمده بود، نشان ندادند. از سوی دیگر نزاریان شام که مسیر دینی و سیاسی تا حدودی متفاوتی را در پیش گرفتند و آثار خود را به زبان عربی می‌نوشتند، بعضی از رسائل و تألیفات اسماعیلی فاطمی و نیز بعضی از سنن دورهٔ فاطمیان را حفظ کردند. این را نیز باید یادآور شد که نزاریان ایران در اواخر دورهٔ الموت نقشی فعال در حیات فرهنگی روزگار خود داشتند، و میزبان عده‌ای از دانشمندان معروف مسلمان بودند و کتابخانه‌های مهمی، از جمله کتابخانه اصلی نزاریان در الموت، را توسعه دادند.

بررسی و مطالعهٔ کیش اسماعیلیه نزاری در دورهٔ الموت، مشکلات و دشواریهای پژوهشی خاص خود را دارد که ناشی از گم شدن و از میان رفتن جملهٔ آثار نزاری آن

دوره و دشمنانگی منابع ادبی غیراسماعیلی دربارهٔ موضوع است. نزاریان ایران به علت آنکه در شرایط و اوضاع خصومت‌آمیزی می‌زیستند و به علت آنکه اغلب درگیر منازعات طولانی نظامی بودند، از قرار معلوم آثار پرحجم دینی در دورهٔ الموت پدید نیاوردند.[۱] بیشتر آنچه را هم که پدید آوردند، پس از سقوط دولتشان، که به قتل عام نزاریان و سوزانیدن کتابخانهٔ معظم الموت انجامید، باقی نماند. مجموعه‌های کم اهمیت‌تر آثار اسماعیلی که در دیگر قلاع نزاری نگهداری می‌شد نیز از خشم و ویرانگری مغولان جان سالم به در نبرد. در واقع، تنها مشتی از آثار عقیدتی نزاری مستقیماً از آن دوره باقی مانده است که از آن جمله است هفت باب بابا سیدنا که توسط مؤلفی ناشناس در حوالی سال ۵۹۶ / ۱۱۹۹ ـ ۱۲۰۰ نوشته شده است، و چند اثر اسماعیلی دیگر که در دهه‌های پایانی دوران الموت نگارش یافته و به خواجه نصیرالدین طوسی (فد ۶۷۲ / ۱۲۷۴) نسبت داده شده است. نیز اقتباساتی از بعضی از نوشته‌های نزاری که اینک خود در دست نیست، همچون سرگذشتنامهٔ حسن صباح و نوشته‌های اعتقادی او و همچنین فصول (رسائل) خداوندان الموت به وسیلهٔ شهرستانی و در برخی از رسالات نزاری متعلق به دورهٔ بعد از الموت و در چند اثر تاریخی فارسی برای ما باقی مانده است. این مقدار از نوشته‌های نزاری که باقی مانده است، با وجود قلّت حجم و مقدار و قطعه قطعه بودن آنها روشنایی ارزشمندی بر وجوه و جنبه‌های مهم عقایدی که نزاریان ایران پرداخته‌اند می‌افکند. از قرار معلوم، نزاریان ایران در الموت و دیگر قلاع خود وقایعنامه‌هایی نیز داشته‌اند، و شرح حوادث را نگه می‌داشته‌اند. این وقایعنامه‌ها و تواریخ، که تفصیل تاریخ دولت نزاری در ایران در آنها مندرج بوده است، باقی نمانده است. امّا خوشبختانه بعضی از مورخان ایرانی، قبل از انهدام، بدانها دسترسی یافتند. شرحهایی که این مورخان برای ما حفظ کرده‌اند، چنانکه خواهیم دید، منابع عمدهٔ ما دربارهٔ تاریخ نزاریان ایران در دورهٔ الموت هستند. در دوران پس از الموت جماعتهای مختلف نزاری، بویژه آنها که در ایران، شام، بدخشان، و هند باقی بودند، مستقل از یکدیگر تحول پذیرفتند. امّا در هیچ یک از آنها شرح پیوستهٔ قابل اعتمادی از تاریخ اسماعیلیه نزاری در دورهٔ الموت پدید نیامد.

منابع غیرنوشتاری دربارهٔ اسماعیلیه نزاری ایران ناچیز و تقریباً بی‌اهمیت است. مغولان بیشتر قلعه‌های نزاری را در ایران با خاک یکسان ساختند، و لذا نمی‌توان چیزی از مطالعه آنها که در اصل می‌توانست شواهد و مدارک ارزشمند باستانشناختی دربارهٔ

وجوه مختلف تاریخ نزاری و دستاوردهای معنوی آنها عرضه دارد، فرا چنگ آورد. به هر تقدیر، بازمانده و خرابه‌های قلعه‌های عمدهٔ نزاری در ایران که محل جغرافیایی آنها اکنون دقیقاً مشخص شده است، و نواحی پیرامون آنها موضوع تحقیقات و بررسیهای منظم باستانشناسی و کاوشهای علمی در روزگاران جدید قرار نگرفته است. گذشته از این، مقبره‌های نزاری که ظاهراً در ناحیهٔ الموت وجود داشته ویران شده است. در واقع، هیچ شاهد و مدرک کتیبه‌ای از آن دوره در ایران باز نمانده است و فقط چند سکهٔ نزاری که در الموت و جاهای دیگر ضرب شده به دست آمده است. سخن را کوتاه کنیم، مدارک محدود غیرنوشتاری اهمیتی در افزایش معلومات ما دربارهٔ نزاریان ایران در دورهٔ الموت ندارد، اگر چه ویرانه‌های قلعه‌های کوهستانی جزئیات ارزشمندی را از روشهای مبتکرانه‌ای که جامعهٔ نزاری ایران برای مقابله با شرایط فوق‌العاده سخت زندگی اتخاذ کرده بودند، بویژه آنهایی که مربوط به شبکهٔ منابع آب آنها می‌شود و نشانی از روحیهٔ قوی و سخت کوش آنهاست، بر ما مکشوف می‌سازد.[۲]

مورخان ایرانی نامبردار دورهٔ ایلخانی (۶۵۴ـ۷۵۶ / ۱۲۵۶ـ۱۳۵۵) مراجع اصلی ما برای تاریخ دولت نزاریان در ایران هستند. در میان این مورخان سنی مذهب ایرانی، علاءالدین عطا ملک بن محمّد جوینی قدیمترین مورخ یورشهای مغولان است. جوینی در جوانی به خدمت مغولان درآمد، و بعدها، با رسیدن هولاکو در اوایل سال ۶۵۴ / ۱۲۵۶ به خراسان، به دربار خان مغول پیوست، و با فاتح مغول در لشکرکشی او علیه نزاریان همراه شد. هنگامی که مغولان الموت و دیگر قلاع نزاری را در دیلم، اندکی دیرتر در ۶۵۴ هجری در حصار، گرفتند، جوینی با آنها بود. وی در مذاکرات مصالحه میان هولاکو و رکن‌الدین خورشاه شرکت داشت، و این او بود که شرایط تسلیم آخرین فرمانروای نزاری در ایران را تنظیم کرد. نیز نوشتن فتحنامه‌ای که در آن شکست نهایی نزاریان اعلام شده است، کار اوست. وی که شخصاً ناظر بسیاری از حوادثی بود که به سقوط نزاریان ایران منجر گشت، حکایت می‌کند که چگونه با اجازهٔ هولاکو کتابخانهٔ اسماعیلیان در الموت را که در زمان حسن صباح تأسیس گشته بود بازرسی کرده، کتابهای منتخب بسیاری را از آن میان برگزیده، و بقیه را که به عقیده او متضمن بدعتها و عقاید ناصواب اسماعیلیه بوده طعمهٔ حریق ساخته است. هر آینه، وی از جملهٔ کتب اخیرالذکر، خوشبختانه، اثری را که به نام سرگذشت سیدنا معروف و زندگینامهٔ حسن صباح است، تقریباً سراسر در کتاب خویش آورده است. جوینی که تاریخ مغول خود را در حوالی

سال ۶۵۰ / ۱۲۵۲ آغاز کرد و در ۶۵۸ / ۱۲۶۰ از ادامهٔ آن باز ایستاد، روایت خود از تاریخ نزاریان را بلافاصله بعد از سقوط الموت شروع به نگارش کرد و آن را به آخر مجلد سوم و نهایی تاریخش افزود. این شرح که تاریخ مفصل حسن صباح و هفت تن از جانشینان او به عنوان فرمانروایان دولت نزاری است، بر پایهٔ وقایعنامه‌ها و تواریخ نزاریان و دیگر متون و اسنادی نوشته شده که جوینی در الموت و دیگر جاها بدانها دسترسی پیدا کرده است، و اکنون موجود نیستند. مقدم بر تاریخ نزاریان ایران، جوینی چند فصلی دربارهٔ تاریخ قدیم اسماعیلیان و خلفا و امامان فاطمی آورده است؛ و این الگو را بعد از وی مورخان ایرانی دیگر تقلید کرده‌اند. پس از سقوط دولت نزاری، جوینی همراه هولاکو خان به بغداد رفت، زیرا مغولان برای برافکندن خلافت عباسی بدان سمت رانده بودند. در ۶۵۷ / ۱۲۵۹ هولاکو جوینی را به حکومت بغداد و توابع آن منصوب کرد، و وی این سمت را بیش از بیست سال، به استثنای مدت کوتاهی که معزول بود و در زندان گذرانید، بر عهده داشت تا اینکه در ۶۸۱ / ۱۲۸۳ درگذشت. دانشمند معروف ایرانی، میرزا محمدخان قزوینی (۱۸۷۷ ـ ۱۹۴۹)، متن فارسی تاریخ جهانگشای جوینی را برای سلسلهٔ انتشارات اوقاف گیب تصحیح کرد که از طرف آن مؤسسه به چاپ رسید. بعداً، پروفسور جان اندرو بویل[1] (۱۹۱۶ ـ ۱۹۷۸)، که از مراجع نامبردار تاریخ مغولان و منابع آن بود، ترجمه‌ای به زبان انگلیسی از این کتاب به عمل آورد که نخستین ترجمهٔ کامل آن به یک زبان غربی است.[۳]

دومین مرجع مهم ما دربارهٔ تاریخ نزاریان ایران، که اندکی متأخرتر است، مورخ، طبیب، و سیاستمدار معروف، رشیدالدین فضل‌الله است که معاصرانش اغلب به وی به عنوان رشیدالدین طبیب اشاره کرده‌اند. رشیدالدین که اصل و تباری یهودی داشت به دین اسلام گروید و در خدمت سلاطین ایلخانی ایران ترقی کرد و به مقام وزارت رسید، و این مقام را تقریباً بیست سال تا زمانی که در ۷۱۸ / ۱۳۱۸ به قتل رسید حفظ کرد. در ۶۹۴ / ۱۲۹۵، سلطان غازان ایلخانی (۶۹۴ ـ ۷۰۳ / ۱۲۹۵ ـ ۱۳۰۴) رشیدالدین فضل‌الله را، که در آغاز پزشک او بود و سپس وزیر او گشت، مأمور ساخت تا تاریخ مفصلی دربارهٔ مغولان تألیف کند. این به درخواست الجایتو (۷۰۳ـ۷۱۶ / ۱۳۰۴ـ۱۳۱۶)، برادر و جانشین غازان، بود که رشیدالدین فضل‌الله به تاریخ خود، که اینک به حد کافی بزرگ و پرحجم شده بود، تواریخ همهٔ اقوام اروپایی و آسیایی را که مغولان در طی فتوحات خود با آنها برخورد

1) John Andrew Boyle

یافته و تماس حاصل کرده بودند بیفزود. به این ترتیب، هنگامی که جامع التواریخ رشیدالدین در ۷۱۰ / ۱۳۱۰ به پایان رسید، به صورتی درآمده بود که اکنون در دست ماست، با این امتیاز که بَدَل به نخستین تاریخ جهان در تمام عالم و به هر زبانی شده بود. آن بخش از جامع التواریخ که در تاریخ اسماعیلیان، شامل نزاریان و اسماعیلیان پیش از نزاریان است، در جلد دوم آن، یعنی همان مجلدی که تاریخ عمومی عالم را تشکیل می‌دهد، مندرج است. این بخش که مفصلتر از شرحی است که جوینی دربارهٔ اسماعیلیان نوشته، اکنون به چاپ رسیده است.[۴]

بدون تردید رشیدالدین فضل‌الله درنوشتن تاریخ اسماعیلیان خود از کتاب جوینی استفاده کرده، و در بعضی جاها حتی لفظ به لفظ قول او را نقل کرده است. گذشته از این، به نظر می‌رسد که وی به خود منابع مورد استفادهٔ جوینی نیز، همراه با بعضی دیگر از نوشته‌های فرقهٔ اسماعیلیه که از آنها نام می‌برد، دسترسی مستقیم داشته، و در عین حال از منابع سنی موجود در آن زمان استفاده بیشتری کرده است. درنتیجه، شرح رشیدالدین دربارهٔ اسماعیلیه بسیار کاملتر و پرمحتوی‌تر از شرح جوینی است. رشیدالدین فضل‌الله از مطالبی که در تاریخ جهانگشا آمده چیزی جز دشنامها و لعنتها فرو نگذاشته، بلکه با نقل قولهای مفصل از وقایعنامه‌ها و تواریخ اسماعیلی جزئیات و تفصیلات بیشتری را که جوینی از ذکر آنها غفلت ورزیده بدقت آورده است. گذشته از این، رشیدالدین به یک مفهوم با دیدی عینی و نسبتاً بیطرفانه، که کمتر در مورخان سنی که در باب اسماعیلیه نوشته‌اند سراغ داریم، به منابع اسماعیلی که از آنها استفاده کرده نگریسته و مطالب آنها را همان گونه که بوده نقل کرده است. در حالی که جوینی، برخلاف او، با دیدی کاملاً ضداسماعیلی به مسئله پرداخته است، و این امر کاملاً از لعن و ناسزایی که مدام بر سر پیروان آن فرقه می‌ریزد هویداست. البته این موضع از یک مورخ سنی که هدفش از نگارش خشنود ساختن مخدومی است که تقریباً اسماعیلیان نزاری ایران را نابود ساخت، قابل درک است. استفادهٔ کاملتر و دقیقتر از منابع اسماعیلی به وسیلهٔ رشیدالدین فضل‌الله، در تقابل با جوینی، هنوز مایهٔ سرگردانی و حیرت عده‌ای از محققان و پژوهندگان است، زیرا جوینی دستور داده بود که کتابخانهٔ الموت را که تنها خود از آن برای نوشتن تاریخش استفاده کرده بود بسوزانند. عده‌ای حدس زده‌اند که ممکن است رشیدالدین فضل‌الله تحریر قدیمیتر و مفصلتر و کاملتری از تاریخ جهانگشای جوینی در اختیار داشته است که اینک در دست نیست. امّا معقولتر آن است که تصور کنیم

رشیدالدین به بعضی از کتب اسماعیلیان، که در اصل متعلق به کتابخانه‌های قلعه‌های دیگر غیر از الموت یا در تملک بعضی از افراد نزاری بوده و به نحوی از بلیّهٔ مغول در امان مانده بوده، دسترسی مستقیم داشته است. نیز چون یکی از روشهایی که رشیدالدین فضل‌الله در تألیف جامع التواریخ اتخاذ کرده تماس با مخبران و منابع اطلاع بوده است، احتمال دارد که در مورد تاریخ اسماعیلیه با بعضی از نزاریان که چنین متنها و نسخه‌ها را در اختیار داشته‌اند شخصاً تماس گرفته بوده است. در این ارتباط جالب است که یادآور شویم جدّ رشیدالدین، موفق الدوله علی، مدتی به عنوان میهمان پیش از تسلیم شدن نزاریان به هولاکو در قلعهٔ الموت به سر می‌برده است. بنابراین، غیر محتمل نیست که موفق الدوله، که به خدمت هولاکو پذیرفته شد، علاوه بر داشتن روابط دوستانه با نزاریان به مالکیت چند کتاب اسماعیلی نیز رسیده باشد.

از لحاظ ترتیب زمانی، سومین مرجع اساسی ما دربارهٔ نزاریان از میان مورخان ایرانی دورهٔ مغول، جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی (القاشانی) است که مورخی تقریباً گمنام است از خانوادهٔ معروف ابوطاهر که در کاشان به کوزه‌گری اشتغال داشته‌اند. از زندگی این مورخ ایرانی شیعی که در دستگاه اداری ایلخانیان نیز مقاماتی داشته است اطلاعات چندانی در دست نیست. کاشانی که در دستگاه الجاتیو خدمت کرده بود، در دربار پسر و جانشین الجاتیو، سلطان ابوسعید (۷۱۷-۷۳۶ / ۱۳۱۷-۱۳۳۵)، آخرین فرد مؤثر سلسلهٔ ایلخانی که به قتل رشیدالدین فضل‌الله فرمان داد، به سمت کاتب و دبیر به کار اشتغال ورزید. وی با رشیدالدین فضل‌الله همکاری داشته، و به احتمال قوی تحت نظارت او بخشهایی از جامع التواریخ را می‌نوشته است. کاشانی مدعی است که وی مؤلف واقعی آن تاریخ است.[5] وی در حدود سال ۷۳۸ / ۱۳۳۷-۱۳۳۸ وفات یافت. از کاشانی کتابی دربارهٔ وقایع دوران حکومت الجاتیو، و تاریخی عمومی دربارهٔ جهان اسلام تا سقوط خلافت عباسیان به نام زبدة التواریخ باقی مانده است. کتاب اخیر که به الجاتیو تقدیم شده و هنوز به چاپ نرسیده است، بخشی دربارهٔ اسماعیلیان دارد که به تقلید و بر الگوی تاریخ اسماعیلیهٔ جهانگشای جوینی و جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله نوشته شده است. تاریخ اسماعیلیان کاشانی بسیار به شرح رشیدالدین همانند است و به احتمال قوی با آن ارتباط دارد، بخصوص اگر در نظر آوریم که کاشانی در تألیف جامع التواریخ نیز دست داشته است.[6] اما، دو روایت در بعضی مطالب با یکدیگر اختلاف دارند، و کاشانی گاهی تفصیلاتی را ذکر می‌کند که در تواریخ رشیدالدین فضل‌الله و جوینی

هیچ‌یک نیست.

مورّخان بعدی ایرانی روایات و شروح مختصری دربارهٔ حسن صباح و جانشینان او در الموت پرداخته‌اند که بیشتر مبتنی بر تالیفات رشیدالدین فضل‌الله و جوینی است، و گه‌گاه مطالبی هم از منابعی که مربوط به خاستگاه افسانه‌ای فرقهٔ اسماعیلیه می‌شده است افزوده‌اند. از میان چنین مؤلفانی که به نوشتن تواریخ عمومی مشغول بوده و بخش مجزایی از اثر خود رانیز به اسماعیلیان اختصاص داده‌اند، قدیمتر و شاید معروفتر از همه حمدالله مستوفی قزوینی است. وی که از سوی خواجه رشیدالدین فضل‌الله مستوفی موطن خود، شهر قزوین، و توابع پیرامون آن شده بود، به تشویق استاد و مخدوم خود، رشیدالدین فضل‌الله، به مطالعات تاریخی پرداخت. حمدالله مستوفی در تألیف تاریخ گزیدهٔ خود که تاریخ عمومی اسلام و سلسله‌های اسلامی ایران است، از تألیفات جوینی، کاشانی، و بویژه رشیدالدین فضل‌الله و دیگر مراجعی که در کتاب خود از آنها یاد کرده است بهره گرفت.[۷] تاریخ او که در ۷۳۰ / ۱۳۳۰ به پایان رسید، به غیاث‌الدین محمد، پسر و جانشین رشیدالدین فضل‌الله، تقدیم شده است. حمدالله بعد از سال ۷۴۰ / ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۰، سالی که کتاب نزهة القلوب خود را که دربارهٔ جهانشناسی و جغرافیاست تألیف کرد یا دست کم بعضاً تألیف کرد، درگذشت. شبانکاره‌ای، نویسندهٔ معاصر حمدالله مستوفی، نیزدرکتاب مجمع الانساب خودکه تاریخ عمومی مختصری است شرحی‌کوتاه وخصمانه درباب حسن صباح وجانشینان اوگنجانیده‌است.[۸] این‌کتاب هم که تألیف آن در ۷۳۶ / ۱۳۳۵ ـ ۱۳۳۶ به پایان رسیده، به غیاث‌الدین محمّد وزیر تقدیم شده است. با مرگ وزیر و غارت خانهٔ او در ۷۳۶ هجری این تاریخ ازمیان رفت، و نویسندهٔ آن، که ازمدیحه‌سرایان دربار ابوسعید بود، بار دیگر آن را در ۷۴۳/۱۳۴۲ـ۱۳۴۳ از نو نوشت.

در میان وقایعنگاران و مورخان بعدی ایرانی که دربارهٔ اسماعیلیان نوشته‌اند، عبدالله بن لطف‌الله بن عبدالرشید بهدادینی، ملقب به حافظ ابرو (فـ ۸۳۳ / ۱۴۳۰)، مقام خاصی دارد. این تاریخنگار سنی مذهب عهد تیموری، به دستگاه تیمور پیوست و مورخ درباری پسر و جانشین تیمور، شاهرخ (۸۰۷ ـ ۸۵۰ / ۱۴۰۵ ـ ۱۴۴۷)، گردید، چند اثر تاریخی و جغرافیایی که عمدتاً بر مبنای منابع و مراجع پیشین نوشته شده از خود به جای گذاشته است. در ۸۲۶ / ۱۴۲۳، وی به استدعای بایسنغر (فـ ۸۳۷ / ۱۴۳۳)، پسر شاهرخ، که از حامیان معروف ادیبان و هنر بود، یک تاریخ عمومی به نام مجمع التواریخ در چهار مجلد یا ارباع تألیف کرد. حافظ ابرو در جلد سوم این کتاب یک بخش طولانی به

خلفای فاطمی و تاریخ دولت نزاریان ایران اختصاص داده، و در آن با بعضی حذف و اسقاطها دقیقاً از شرح رشیدالدین فضل‌الله پیروی کرده است. بخش مربوط به اسماعیلیان مجمع التواریخ حافظ ابرو اخیراً برای اولین بار به چاپ رسیده است.[۹] در میان مورخان بعدی ایرانی که شرح نسبتاً مفصلی دربارهٔ فاطمیان و حکمرانان نزاری ایران آورده‌اند، هر چند این شرح به تفصیل آنچه حافظ ابرو نوشته است نیست، محمّد بن خواند شاه، معروف به میرخواند (فت ۹۰۳ / ۱۴۹۸)، است که تاریخ عمومی او در اجزای مختلف از اولین دهه های قرن گذشته در اروپا چاپ شده است.[۱۰] نوادهٔ میرخواند، غیاث‌الدین بن همام‌الدین محمد، ملقب به خواند امیر (فت ۹۴۲ / ۱۵۳۵ـ۱۵۳۶)، نیز در تاریخ عمومی خویش که تألیف آن در ۹۳۰ / ۱۵۲۴ به پایان رسید، قسمتی دربارهٔ اسماعیلیان گنجانیده است.[۱۱] در تاریخهای عمومی فارسی که در روزگاران بعد نوشته شده نیز خلافت فاطمیان و حکمرانان نزاری الموت به‌تفصیل یا تلخیص مورد بحث قرار گرفته است.[۱۲] باید بگوییم که این مورخان ایرانی به هنگامی که از نزاریان سخن می‌رانند، تقریباً منحصراً به دولت نزاریان در ایران نظر دارند و بندرت از نزاریان شام گفت و گو می‌کنند.

منابع تاریخی دیگری نیز دربارهٔ نزاریان ایران در دورهٔ الموت وجود دارد. در تواریخ و وقایعنامه‌های معاصر یا نزدیک به معاصر مربوط به امپراتوری سلجوقی، مطالب بسیار زیاد دیگری دربارهٔ نزاریان می‌توان یافت. قدیمترین تاریخ سلجوقی که در آن به نزاریان اشاره شده است، چنانکه قبلاً گذشت، کتاب نصرة‌الفترة محمّد کاتب اصفهانی (فت ۵۹۷ / ۱۲۰۱) است که در ۵۷۹ / ۱۱۸۳ تألیف شده است. از این تاریخ اکنون تنها تلخیصی به نام زبدة النصرة به جا مانده که در ۶۲۳ / ۱۲۲۶ توسط بُنداری تألیف شده است. در این مورد همچنین از سلجوقنامهٔ ظهیرالدین نیشابوری نیز که در حدود سال ۵۸۰/ ۱۱۸۴ نوشته شده و مورد استفاده و اقتباس بیشتر مورخان بعدی قرار گرفته است؛ و نیز اثری که در حوالی سال ۶۲۲ / ۱۲۲۵ تألیف پذیرفته و به صدرالدین علی الحسینی نسبت داده شده است؛[۱۳] و بخصوص از راحة الصدور نجم‌الدین محمّد بن علی راوندی که تاریخی مهم در باب سلاجقهٔ بزرگ است و در ۶۰۳ / ۱۲۰۶ـ۱۲۰۷ به پایان رسیده است و اشارات زیادی به نزاریان ایران دارد، باید نام برد. تاریخهای محلی قرون میانهٔ ایالات اطراف بحر خزر که با تاریخ طبرستان ابن اسفندیار شروع می‌شود، که دست کم بخشی از آن در ۶۱۳ / ۱۲۱۶ـ۱۲۱۷ نوشته شده است، دستهٔ دیگری از منابع تاریخی ما را دربارهٔ

نزاریان شمال ایران در دورهٔ الموت و دورهٔ بلافاصله پس از آن را تشکیل می‌دهند. و بالاخره، در بسیاری از تواریخ عمومی که به وسیلهٔ مؤلفان عرب نوشته شده است نیز نزاریان ایران مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته‌اند. از میان این تاریخهای عمومی، بویژه باید از الکامل ابن اثیر (فت ۶۳۰ / ۱۲۳۳) یاد کرد که در آن مطالب زیادی دربارهٔ نزاریان ایران و شام، از جمله زندگینامهٔ کوتاهی از حسن صباح که مستقل از سرگذشت سیدنا است که ذکر آن گذشت، آمده است.

برنارد لویس منابع و مآخذ اطلاعات و اخبار مربوط به نزاریان شام را به‌تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است.[۱۴] نزاریان شام در طی قرنهای نخستین تاریخ خود ادبیات دینی خویش را به زبان عربی نوشتند و، برخلاف نزاریان ایران، بسیاری از رسالات و آثار عهد فاطمی، از جمله بعضی از آثار قاضی نعمان و جعفر بن منصور الیمن، را هم حفظ کردند. آثار نزاریان ایران در دورهٔ الموت، از قرار معلوم، در شام به عربی ترجمه نمی‌شده، و به همین گونه ادبیات مذهبی فرقهٔ نزاری که در شام پدید آمده بود به فارسی برگردانیده نمی‌شده است. گذشته از این، شاهد و مدرکی در دست نیست که نزاریان شام وقایعنامه‌ها و تواریخی مانند آنچه همکیشان ایرانی آنها در الموت و جاهای دیگر نگه می‌داشتند، و جوینی و رشیدالدین فضل‌الله و کاشانی از آنها نقل قول می‌کنند، می‌داشته‌اند. بیشتر آثاری که مؤلفان نزاری شام مستقل از منابع ایرانی پدید آوردند، هر آینه باقی نمانده و به دست ما نرسیده است؛ هر چند نزاریان شام از بلیّهٔ مغولان در امان ماندند. نوشته‌های نزاریان شام در طی قرون بر اثر درگیریهای پیوستهٔ آنان با جماعات همجوارشان، مخصوصاً نصیریها، از میان رفته است. در میان چند اثر بازماندهٔ نزاری از سرزمین شام سرگذشتنامهٔ افسانه‌ای راشدالدین سنان، معروفترین پیشوای نزاریان شام، جای خاصی دارد.[۱۵] مدارک بازماندهٔ باستانشناسی، بخصوص نوشته‌های کتیبه‌ای نزاریان شام در مصیاف و جاهای دیگر در جبل بهراء نیز اطلاعات تاریخی ارزشمندی در اختیار ما می‌گذارند.[۱۶]

منابع عمدهٔ ادبی ما در باب تاریخ نزاریان شام از زمان آمدن نخستین فرستادهٔ الموت به حلب در نخستین سالهای قرن دوازدهم میلادی تا انقیاد کامل قلاع نزاری به دست ممالیک در ۶۷۱ / ۱۲۷۳، تواریخ محلی شام و تاریخهای عمومی عربی است.[۱۷] اما، متأسفانه بسیاری از تواریخ محلی که بدین امر مربوط می‌شده‌اند مستقیماً باقی نمانده یا هنوز به چاپ نرسیده‌اند؛ تنها چند تایی از این تواریخ به چاپ انتقادی رسیده‌اند. در میان

چنین مراجعی که آثارشان باقی مانده است، آنها که از همه مهمترند عبارتند از: ابن القلانسی که بیشتر وقایعنامه‌نویسان بعدی از کتاب او استفاده کرده‌اند؛ کمال‌الدین بن العدیم (فت ۶۶۰ / ۱۲۶۲)،[۱۸] مورخ حلب؛ ابن اثیر که از منابعی چند استفاده کرده است که اکنون موجود نیست؛ و نوادهٔ ابن الجوزی معروف به سبط ابن الجوزی.[۱۹] نیز آثاری چند از مورخانی که چندان مشهور نیستند مانند محمدبن علی تنوخی، معروف به عظیمی (فتپس از ۵۵۶ / ۱۱۶۱)،[۲۰] وقایعنگار حلب، و کتاب مجهول المؤلف بستان الجامع که در قرن ششم / دوازدهم نوشته شده، در این باره در دست است.[۲۱] ابن العدیم از منابع عمدهٔ شرح احوال راشدالدین سنان است که رهبری نزاریان شام را در سالهای ۵۵۷ ـ ۵۸۸ / ۱۱۶۲ ـ ۱۱۹۲ بر عهده داشت و آنان را به اوج قدرت خود رسانید.[۲۲] برای تاریخ این دوره، ابن شداد (فت ۶۳۲ / ۱۲۳۵)، نویسندهٔ زندگینامهٔ صلاح‌الدین، نیز یکی دیگر از منابع عمده به شمار می‌رود. برای دوره‌های بعد تا رسیدن بیبرس اول به قدرت در ۶۵۸ / ۱۲۶۰، صرف نظر از ابن العدیم، ابن اثیر، و سبط ابن الجوزی، مراجع دیگر ما ابوشامه (فت ۶۶۵ / ۱۲۶۷)، و ابن واصل (فت ۶۹۷ / ۱۲۹۸) هستند. نیازی نیست که یادآور شویم همهٔ تاریخنگاران سنی مذهب که بیشتر در دوره‌های ایوبی و ممالیک در شام می‌زیستند، کلاً نظری دشمنانه نسبت به اسماعیلیان داشتند. از جملهٔ منابع غیرتاریخی در بعضی از کتب رجال، تذکره‌ها، و سفرنامه‌ها نیز مطالبی دربارهٔ نزاریان شام می‌توان یافت. گذشته از این، بیشتر وقایعنگاران غربی جنگهای صلیبی اشاراتی به نزاریان شام کرده‌اند. در میان چنین نویسندگانی ویلیام صوری از همه قدیمتر است. وی شرحی کلی دربارهٔ نزاریان شام نوشت که سرمشقی برای نویسندگان بعدی اروپایی شد.

ما قبلاً گامهایی اساسی را، که در تحول مطالعات و تحقیقات نزاری در روزگاراز اخیر برداشته شده است، ردیابی کردیم. چنانکه گفتیم، غربیها نخست از طریق صلیبیون و وقایعنگاران جنگهای صلیبی با شاخهٔ نزاری فرقهٔ اسماعیلیه آشنایی یافتند. لذا، محققان غربی قرنها پژوهشهای اسماعیلی خود را به نزاریان زیر نام حشاشین (اساسین) متمرکز ساخته بودند، و نظرگاه خصومت‌آمیز وقایعنگاران جنگهای صلیبی و مورخان اهل سنت در نوشته‌های آنان ساطع بود. در دهه‌های نخستین قرن نوزدهم، دو ساسی و کاترمر بررسیهای محققانه‌تری دربارهٔ نزاریان منتشر ساختند و برای نخستین بار از تعداد زیادی از تواریخ مسلمان بهره گرفتند و فون هامر نخستین دانشمند اروپایی بود که کتابی منفرد دربارهٔ دولت نزاریان در ایران نوشت. این کتاب که در اصل،

در ۱۸۱۸، در آلمان به چاپ رسید، سرشار از خصومتهای آشکار نسبت به نزاریان بود و آنها را همچون «فرقه‌ای از آدمکشان» که نیتهای شیطانی دارند تصویر می‌کرد؛ و این تصویر تا چند دهۀ پیش کلاً به صورت تعبیر پذیرفته شدۀ غربیان از فرقۀ نزاریه شایع بود. در این میان، زمینه برای بررسیهای عینیتر چیده شد. دفرمری مطالب پراکندۀ بسیار دربارۀ نزاریان گردآوری کرد که پایه و مایۀ دو مقالۀ او دربارۀ نزاریان شام و ایران شد که در فاصله سالهای ۱۸۵۴ - ۱۸۶۰ در پاریس به چاپ رسید. در این مقالات چکیدۀ اطلاعات و دانشی که شرقشناسان اروپایی تا آن زمان در این باب داشتند، به دست داده شده بود. در همان زمان، به کوشش گویار، چند متن نزاری به زبان عربی که در شام کشف شده بود در دسترس مستشرقان قرار گرفت. دیری نگذشت که متون نزاری بیشتری به زبان فارسی که در نزد اسماعیلیان آسیای مرکزی محفوظ مانده بود به دست آمد، و مورد مطالعۀ محققان روسی قرار گرفت. امّا تصویر کژ و مژی که از نزاریان پرداخته شده بود و حاصل تأثیرات افسانه‌ها و نظریات خصومت‌آمیز دربارۀ آنان بود، همچنان تا آغاز مطالعات جدید اسماعیلی در دهۀ ۱۹۳۰ باقی ماند.

پیشرفت در مطالعات اسماعیلی که با کشف تعداد زیادی نسخ اسماعیلی و چاپ و انتشار روزافزون تواریخ مسلمانان امکانپذیر گردید، دربارۀ نزاریان هم مؤثر افتاد. این پیشرفت اکنون سبب شد که محققان توجه پیشین خود را از نزاریان برگرفتند و بر اسماعیلیۀ فاطمی متمرکز ساختند، زیرا بیشترین تعداد آثار اسماعیلی که به دست آمده بود متعلق به دوران فاطمیان بود. با وجود این، بررسیهای نزاری نیز دستخوش دگرگونی گشت. در نتیجۀ به دست آمدن و بررسی متون مختصری که از نزاریان دورۀ الموت به جا مانده و آثاری از دوران بعد از الموت که به نقل و روایت متون پیشین پرداخته‌اند و نیز شواهد و نکاتی که مورخان ایرانی و عرب در آثار خود حفظ کرده‌اند، اکنون ما اطلاعات بهتر و بیشتر از تاریخ و عقاید نزاریان در دورۀ الموت داریم. ولادیمیر ایوانوف بیش از هر کس دیگر، بار مسئولیت تجدید ارزشیابی مقام و منزلت نزاریان و شناخت ما را از اسماعیلیه نزاری در دورۀ الموت بر دوش کشیده است. با آنکه تعبیر وی از تاریخ و عقاید نزاریان گاه دلخواهانه است و ترجمه‌هایش بیش از حد آزاد و غیرمقید به متن اصلی است، ایوانوف کسی است که همۀ عمرش را وقف یافتن و به دست آوردن و ویراستن و تجزیه و تحلیل ادبیات نزاریان کرده است. و از این بابت بدون تردید پایه‌گذار مطالعات جدید نزاری اوست. بیشتر آثار نزاری که به وسیلۀ ایوانوف ویراسته شد و به

حلیه طبع آراسته گردید، چنانکه گفتیم، در سلسله انتشارات انجمن اسماعیلی بمبئی در طی سالهای ۱۹۴۶ـ۱۹۶۳ به بازار عرضه گشت. این سلسله انتشارات نفیس بعد از مرگ ایوانوف ادامه نیافت. غیر از ایوانوف، تنها چند تنی از اسلامشناسان جدید و متخصصان کیش اسماعیلی، اثری مهم دربارهٔ نزاریان نوشته‌اند. بزرگترین سهم در این رابطه متعلق به مرحوم مارشال جی. هاجسن (هادسن) است که با بهره‌گیری از کارهای ایوانوف و انبوهی از منابع اصلی اسماعیلی و غیراسماعیلی کتابی دربارهٔ تاریخ و معتقدات نزاریان ایران در دورهٔ الموت متضمن شرح مختصری دربارهٔ نزاریان شام تألیف کرد که اینک به صورت کتاب معیار در باب این موضوع درآمده است.[۲۳] بعد از آن، برنارد لویس که به خاطر تحقیقاتش دربارهٔ نزاریان شام نامبردار است، و فیلیپانی ـ رونکونی تکنگاشتهای مختصرتری در باب نزاریان تألیف و منتشر ساختند،[۲۴] و هانری کربن بعضی از وجوه اعتقادی نزاریان را مورد بررسی قرار داد. جامعهٔ معاصر نزاری که در نواحی و مناطق بسیار از جمله جیحون عُلیا، هند، پاکستان، افغانستان، تاجیکستان، ایران، سوریه، لبنان، شرق افریقا، و چند کشور غربی پراکنده‌اند، از خود رغبت زیادی به تحقیقات دربارهٔ تاریخ و معتقدات نزاریه در دورهٔ الموت نشان نداده است؛ تنها عارف تامر و مرحوم مصطفی غالب، از نزاریان برجستهٔ سوریه، آثاری در ارتباط با نزاریان دورهٔ الموت نوشته‌اند و علاوه بر آن بسیاری از متون اسماعیلی را ویراسته و به چاپ رسانیده‌اند. در زمانهای متأخرتر، چند تن از خوجه‌های نزاری هند و نقاط دیگر بررسیهایی دربارهٔ تاریخ نزاریهٔ هند در دورهٔ بعد از الموت و جنبه‌های مختلف جماعتهای معاصر نزاری در هند، پاکستان، و شرق افریقا به عمل آورده‌اند. ولی این بررسیها جامعهٔ نزاری غیر هندی دورهٔ الموت را در برنمی‌گیرد.

دولت نزاری ایران را حسن صباح و هفت تن جانشینان او که به خداوندان الموت معروفند، اداره می‌کردند. تاریخ اسماعیلیهٔ نزاری دوران الموت را برپایهٔ دورهٔ حکومت خداوندان آن و نیز آرمانها و سیاستهای آنان نسبت به جهان خارج می‌توان به سه مرحلهٔ عمده تقسیم کرد.[۲۵] در مرحلهٔ نخستین که از تأسیس دولت نزاری در ۴۸۳ / ۱۰۹۰ تا پایان حکومت دومین جانشین حسن صباح در ۵۵۷ / ۱۱۶۲ را در برمی‌گیرد، نزاریان توانستند پس از شکست قیام اولیه‌شان علیه سلجوقیان دولت مستقل خود را تشکیل دهند و پایه‌های آن را محکم سازند. در مرحلهٔ دوم (۵۵۷ـ۶۰۷ / ۱۱۶۲ـ۱۲۱۰) که همزمان است با دورهٔ حکمرانی چهارمین و پنجمین خداوندان الموت که ادعای امامت

نزاریان را کردند، جامعهٔ نزاری به صورت نمادین به عرصهٔ قیامت گام گذاشت، و جهان بیرون را به صورت معنوی انکار و طرد کرد. در مرحلهٔ سوم و واپسین (۶۰۷-۶۵۴ / ۱۲۱۰-۱۲۵۶)، که مقارن حکومت سه خداوند آخرین الموت است، نزاریان، در همان حال که درونگرایی و آرمان خویش را در باب قیامت حفظ کرده بودند، کوشیدند تا از نو به دنیای سنی پیرامونشان تقرب جویند و آرزوهای سیاسی خود را مجدداً جامهٔ عمل بپوشانند. این کوششها، هر آینه، با یورش مغولان که دولت نزاریان ایران را برافکندند، به پایان رسید.

اسماعیلیان ایران و جاهای دیگر در شرق مسلمان، در دهه‌های واپسین امامت مستنصر، عمدتاً به جانبداری از دعوت فاطمیان برخاسته بودند که مرکز رهبری آن در قاهره بود. پیروزی اسماعیلیه فاطمی در سرزمینهای شرقی نتیجهٔ کوشش و فعالیتهای تعداد بیشماری از داعیان فاطمی بود که مدتهای مدید در آن مناطق به کار اشتغال داشتند، و در همان حال، اسماعیلیان مخالف، به علت زوال دولت و اقبال قرمطیان بحرین و جنوب عراق، جذابیت و کشش خود را بسرعت از دست دادند. با آنکه خلافت فاطمیان اکنون با مشکلات زیادی دست به گریبان بود، امّا دعوت فاطمی با وجود جانشین شدن سلجوقیان سنی مذهب غیور به جای سلسله‌های مختلف محلی در ایام آل بویه در ایران منقطع نگردید. در واقع، نهضت اسماعیلی در ایران با قوت ادامه داشت و در اینجا هر روز تعداد بیشتری از اهالی شهرها و نیز امرای لشگریان و ساکنان مناطق کوهستانی و مرتفع شمال به کیش اسماعیلی می‌گرویدند و از دعوت اسماعیلی فاطمی پشتیبانی می‌کردند و مستنصر را به عنوان یگانه امام راستین و بر حق زمان می‌شناختند. از عقاید و اندیشه‌هایی که در این هنگام داعیان فاطمی، که با مرکز دعوت در قاهره تماس نزدیک داشتند، در ایران و مناطق همجوار تبلیغ می‌کردند اطلاع اندکی در دست است. به نظر می‌آید که داعیان در تبلیغات خویش بر بی عدالیتهای اجتماعی انگشت می‌گذاشتند، و نیز به طور کلی روی نفرت ایرانیان از حکمرانان جدید ترک خود حساب می‌کردند.

اسماعیلیان شرقی از اینکه قدرت خلافت فاطمی رو به زوال می‌رفت اطلاع داشتند، و در نتیجه متوقع اتکا به رهبری مرکزی مداوم از پایگاه دعوت در قاهره نبودند؛ اگر چه آماده هم نبودند که استقلال و جدایی خویش را از فاطمیان تا پس از مرگ مستنصر اعلام دارند. به هر تقدیر به نظر می‌رسد که مدت زمانی پیش از آنکه شقاق نزاری ـ مستعلوی رخ دهد، اسماعیلیان ایران در قلمرو سلجوقیان تحت مرجعیت

یک داعی عمده که مقرش در اصفهان، پایتخت اصلی سلجوقیان بود، قرار داشتند. دست کم از اوایل دهۀ ۴۶۰ / ۱۰۷۰ داعی در اصفهان عبدالملک بن عطّاش بود که ریاست نهضت اسماعیلی را در سراسر منطقۀ مرکزی و غربی ایران، از کرمان گرفته تا آذربایجان، بر عهده داشت. ممکن است مسئولیت فعالیتهای دعوت در مناطق دیگر نیز با او بوده باشد؛ امّا به یقین نمی‌دانیم که نظارت کلی بر اعمال و کارهای داعیان خراسان، قهستان، و عراق نیز با او بوده است یا نه. از قرار معلوم، خود ابن عطّاش دستورها و اوامر کلی را از قاهره دریافت می‌داشت؛ در این زمان داعی الدعات بدرالجمالی بود که در ۴۷۰ / ۱۰۷۸، به جای المؤید شیرازی، بدین مقام منصوب شده بود. دربارۀ ابن عطّاش اطلاعات زیادی در دست نیست، جز اینکه مردی دانشمند بوده و به خاطر فضل و دانش خود حتی در محافل اهل تسنن احترام بسیار می‌داشته است. وی در مقام داعی اصفهان، در همۀ فعالیتهای جدید اسماعیلیان در قلمرو دولت سلجوقی دست داشت، و مهمتر اینکه او کسی بود که زندگی حسن صباح را در خدمت نهضت اسماعیلی قرار داد.[۲۶]

دربارۀ حسن صباح، چنانکه گذشت، قطعاتی از یک سرگذشتنامه اسماعیلی که به وسیلۀ مورخان بعدی ایرانی حفظ شده، برای ما باقی مانده است. این‌گونه به نظر می‌رسد که بخش اول این سرگذشتنامه بر پایۀ زندگینامه‌ای است که حسن صباح از خود نوشته بوده است. به موجب نقل قولهایی که از سرگذشت سیدنا شده است،[۲۷] حسن در قم در یک خانوادۀ شیعی امامی به دنیا آمد. پدرش، علی بن محمد بن جعفر بن حسین بن محمد بن صباح حمیری، عربی از مردم کوفه بود که برای خویشتن نسب یمنی ادعا می‌کرد. وی از سواد کوفه به قم که عمدتاً شهر شیعه نشینی در ایران بود، مهاجرت کرد. بعد از آن، خانوادۀ صباح از قم به ری که فاصلۀ چندانی از یکدیگر نداشتند رفتند و حسن در آنجا بر مذهب شیعه اثنی عشری تعلیم و تربیت یافت. در آنجا، که از مراکز فعالیتهای اسماعیلی بود، مردی به نام امیره ضراب که یکی از جمله مبلغان محلی اسماعیلی بود حسن را به کیش اسماعیلی رهنمون شد. حسن تا آن زمان دین اسماعیلی را فلسفه و الحاد می‌دانست، و توجه جدی بدان را جایز نمی‌دانست. امّا پس از خواندن چند کتاب اسماعیلی و گرفتن تعلیمات متدرج از امیره ضرّاب و دیگر مبلغان اسماعیلی در ری، حسن به حقانیت امامت اسماعیل بن جعفر و جانشینانش اعتقاد یافت و به دعوت اسماعیلی فاطمی گروید. به این ترتیب، حسن کیش اسماعیلی را پذیرفت و عهد بیعت مستنصر را که اینک وی را امام برحق و راستین زمان می‌شمرد برگرفت. در رمضان

۴۶۴ / مه ـ ژوئن ۱۰۷۲ حسن به خدمت داعی ابن عطاش که در آن زمان به ری سفر کرده بود رسید. ابن عطّاش او را تائید کرد، و از قرار معلوم استعداد و کفایت او را به فراست دریافت و مقامی در سازمان دعوت بر عهدهٔ او گذاشت. در همان حال ابن عطّاش حسن را بر آن داشت که به سوی قاهره روان شود، و این احتمالاً برای ترقی دادن تعلیم و تربیت او بود؛ همچنانکه سی سال پیش از آن نیز ناصرخسرو به چنین سفری رفته بود. امّا تا حسن عازم سفر به پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلی شود، هنوز چند سالی می‌بایست بگذرد.

در سرگذشت سیدنا همچنین افسانهٔ پرزرق و برقی دربارهٔ سوگند سه یار دبستانی که عبارت باشند از: حسن صباح، نظام الملک، و عمر خیام آمده است. این داستان را اول بار رشیدالدین فضل‌الله نقل کرده است، و سپس چند مورخ ایرانی دیگر آن را تکرار کرده‌اند.[۲۸] در روزگار ما، ادوارد فیتزجرالد[۲] (۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۳) در مقدمهٔ خود بر ترجمهٔ انگلیسی رباعیات خیام آن را به غرب شناساند.[۲۹] امّا باید گفت که فیتزجرالد آن را از تاریخ میرخواند برگرفته که روایت دیگری از قصه را بر پایهٔ کتاب مجهولی به نام وصایا که به خواجه نظام الملک نسبت داده شده نقل کرده است.[۳۰] بنابراین داستان که به داستان سه یار دبستانی معروف است، حسن صباح، نظام الملک، و عمر خیام در کودکی همدرس بودند و در نزد یک استاد در نیشابور کسب دانش می‌کردند. آنان با یکدیگر عهدی بستند بر این قرار که هر یک از آنها نخست به مقام و مرتبهٔ والایی رسید، آن دو دیگر را کمک و یاری دهد. پس از گذشت زمانی، نظام الملک به وزارت مملکت سلجوقی رسید و یاران دبستانیش اینک پیش آمدند و عهد قدیم را یادآور شدند. نظام الملک به هر یک از آنان حکومت ایالتی را پیشنهاد کرد. اما آن دو، هر یک به دلیل علیحده‌ای، این پیشنهاد را نپذیرفتند. خیام که علاقه‌ای به امور دولتی نداشت به گرفتن مشاهره‌ای از وزیر قانع شد، اما حسن که همتی بلند داشت مقام مهمتری در دستگاه دولت سلجوقی درخواست کرد و خواجه نظام الملک خواهش او را برآورد. اما دیری نگذشت که حسن رقیب سرسخت نظام الملک شد. خواجه علیه حسن توطئه چید، و سرانجام موفق شد او را در نظر سلطان خوار و رسوا کند. حسن ناچار به ری گریخت، و از آنجا با اندیشهٔ انتقام در سر به مصر روان شد. کافی است بگوییم که این داستان به علت ناسازگاری سن و زمان رقیبان و نیز اینکه هر یک در جوانی در شهری جدا می‌زیستند و تربیت می‌یافتند، از نظر بیشتر محققان

2) Edward Fitzgerald

جدید اعتباری ندارد و افسانه‌ای بیش نمی‌نماید.

به هر صورت، در ۴۶۷ / ۱۰۷۴ـ۱۰۷۵، حسن از ری به اصفهان، که مرکز دعوت در ایران بود، رفت. سپس، در ۴۶۹ / ۱۰۷۶ـ۱۰۷۷، که المؤید شیرازی هنوز در قاهره داعی الدعات بود، حسن سرانجام با اجازه و یاری ابن عطّاش از اصفهان به صوب مصر عزیمت کرد. نخست به طرف شمال به آذربایجان رفت، و از آنجا به میافارقین شد. در میافارقین [با مردی از عدول شهر] به بحث و مجادلهٔ دینی پرداخت و مرجعیت علمای سنی را رد کرد و تأویل و تفسیر دین را حق منحصر امام شمرد. قاضی شهر امر به اخراج او کرد. آنگاه حسن به موصل و دمشق رفت. در شام دریافت که راه خشکی به مصر، به علت عملیات جنگی اتسز که علیه فاطمیان شوریده بود، ناامن است. پس ناچار به ساحل بازگشت، و از طریق بیروت، صیدا، صور، عکا، و قیساریه [به مینا رفت] و از آنجا از راه دریا به مصر روان شد. در صفر ۴۷۱ / اوت ۱۰۷۸، به قاهره رسید. جماعتی از داعیان فاطمی از او استقبال کردند. تقریباً هیچ چیز از آنچه بر حسن در دورهٔ اقامت سه ساله‌اش در مصر فاطمی گذشت دانسته نیست. وی ابتدا در قاهره و سپس در اسکندریه به سرمی‌برد. امّا مستنصر را ندید. بر حسب منابع متأخر نزاری که جوینی و رشیدالدین فضل‌الله از آنها بهره گرفته‌اند، حسن هنگامی که در مصر توقف داشت حسادت مرد قدرتمند دستگاه فاطمیان، بدرالجمالی، را به علت پشتیبانی کردن از نزار علیه خود برانگیخت. به موجب روایت مفصل دیگری که در منابع دیگر آمده و ابن اثیر نیز به نقل آن پرداخته است، مستنصر شخصاً بر حسن آشکار ساخت که جانشین آتی وی نزار خواهد بود.[۳۱] به هر تقدیر، چنان می‌نماید که حسن سرانجام از مصر اخراج و به شمال آفریقا فرستاده شده است. امّا کشتی که وی بر آن سوار بود، دستخوش طوفان گشت و بشکست. حسن نجات یافت و به شام برده شد. در راه بازگشت به حلب و بغداد و خوزستان رفت، و سرانجام در ذوالحجه ۴۷۳ / ژوئن ۱۰۸۱ به اصفهان رسید.[۳۲]

در طی نه سال بعد، چنانکه از قطعات سرگذشت برمی‌آید، حسن صباح برای اشاعهٔ دعوت مسافرتهای زیادی در ایران کرد.[۳۳] ابتدا به کرمان و یزد رفت، و در آنجا مدتی به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداخت. سپس، سه ماهی در خوزستان به سر برد، و آنگاه به دامغان آمد و سه سال در آن شهر اقامت گزید. حسن بتدریج به مشکلات به دست آوردن پیروزی در بخشهای مرکزی و غربی کشور که مرکز قدرت سلجوقیان بود پی برد. اکنون توجه خود را به ایالات سواحل بحر خزر و ارتفاعات شمالی ایران، و به طور کلی

ناحیهٔ دیلم که از قدیم مأمن و پناهگاهی برای علویان بود معطوف کرد. دیلم که سنگرگاه شیعیان زیدی بود نه تنها دور از دسترس سلجوقیان بود، بلکه دعوت اسماعیلی نیز در آنجا نفوذ یافته بود. حسن که دریافته بود اسماعیلیان ایران نمی‌توانند در مبارزهٔ خود با سلاجقه متکی به مصریان باشند، از همان زمان نقشهٔ قیامی بزرگ را در سر می‌کشید، و در جست و جوی محلی بود که بتواند پایگاه عملیاتی خود را در آنجا مستقر سازد. در آن زمان، دعوت اسماعیلی ایران کماکان زیر فرمان کلی عبدالملک بن عطّاش بود. تا حدود سال ۴۸۰ / ۱۰۸۷ ـ ۱۰۸۸ تقریباً محرز شده بود که حسن صباح قلعهٔ صعب الحصول و دوردست الموت، واقع در دیلمان، را به عنوان بهترین پایگاه ممکن برای قیام خود برگزیده است. حسن از پایگاه اولیه خود در دامغان و سپس از شهریارکوه مازندران، داعیانی مانند اسماعیل قزوینی، محمّد جمال رازی، و کیا ابوالقاسم لاریجانی را به نواحی مختلف پیرامون الموت فرستاد تا اهالی آن محلها را به کیش اسماعیلی درآورند. حسن که سرانجام به عنوان داعی دیلم منصوب شده بود، اینک درواقع درگیر تشدید فعالیتهای دعوت اسماعیلی در ایران بود و این فعالیتها از چشم خواجه نظام الملک مخفی نمانده بود. خواجه به ابومسلم، حکمران ری و دامادش، دستور داد تا حسن را دستگیر کند. در اینجا باید یادآور شویم که این ابومسلم بعداً، در ۴۸۸ / ۱۰۹۵، به دست یک اسماعیلی کشته شد. به هر حال حسن توانست خود را مخفی بدارد و چون نقشه فتح الموت را بدقت کشیده بود، در زمان معین به سوی دیلمان حرکت کرد، و برای آنکه از چشم مأموران و عمال دولتی در ری پنهان بماند مسیری کوهستانی را انتخاب کرد و نخست چند صباحی در قزوین گذرانید.

در زمانی که حسن به قزوین رسید، قلعهٔ الموت در دست مهدی علوی حسینی نامی بود که از جانب ملکشاه منصوب شده بود. وی از اخلاف حسن بن علی اطروش (فذ ۳۰۴ / ۹۱۷)، یکی از حکمرانان علوی طبرستان و یکی از ائمهٔ زیدی که بیشتر به نام الناصر للحق معروف است، بود. الناصر للحق یک جامعهٔ زیدی مجزا به نام ناصریه در منطقهٔ دریای خزر تأسیس کرده بود.[۳۴] بعضی از سپاهیان که زیر فرمان مهدی علوی بودند، از قبل به وسیله عمال حسن، از جمله حسین قائنی، مخفیانه به مذهب اسماعیلی درآورده شده بودند. مهدی علوی خودش نیز به قصد آنکه پایگاه خود را از وجود این سپاهیان اسماعیلی شده پاک سازد، تظاهر به قبول دعوت می‌کرد. حسن از قزوین داعی دیگری به الموت گسیل داشت و او توانست عدهٔ دیگری از اهالی را به کیش اسماعیلی

درآورد. همچنین حسن اسماعیلیان را از جاهای دیگر فرا خواند، و در نواحی الموت مستقر ساخت. وقتی همه چیز آماده شد، در ماههای اول ۴۸۳ هجری حسن خود نیز به هدف نزدیکتر شد؛ نخست به اشکور و سپس به انجرود که ملحق به الموت است رفت، و سرانجام در عصر چهارشنبه ۶ رجب ۴۸۳ / ۴ سپتامبر ۱۰۹۰ مخفیانه وارد قلعهٔ الموت گشت. در آنجا، مدتی هویت خود را مخفی می‌داشت و خویشتن را دهخدا می‌نامید. با مرور زمان، مهدی علوی به هویت واقعی او پی برد، و دریافت که فریب خورده است. اکثریت سپاهیان الموت و عده‌ای از ساکنان نواحی اطراف به کیش اسماعیلی درآمده بودند، و لذا مهدی قدرتی نداشت که از مقام خود دفاع کند. حسن به او اجازه داد که در امن و راحتی قلعه را ترک کند و، بنا بر روایتی که مورخان ایرانی آورده‌اند، به او یک برات سه هزار دینار طلا نیز به عنوان بهای قلعه داد. برات بر عهدهٔ رئیس مظفر، حکمران آیندهٔ گردکوه و دامغان نوشته شده بود که مخفیانه به دین اسماعیلی گرویده بود. مبلغ این برات، به موقع خود، در نهایت شگفتی و حیرت مهدی علوی توسط رئیس مظفر به وی پرداخت شد.[۳۵]

گرفتن قلعهٔ الموت در ۴۸۳/ ۱۰۹۰، تأسیس واقعی آنچه را که بعداً به‌صورت دولت نزاری درآمد صلا داد، و مرحلهٔ جدیدی را در فعالیتهای اسماعیلیان ایران که تا این زمان مخفیانه عمل می‌کردند آغاز نهاد. از این تاریخ به بعد دعوت اسماعیلی در ایران سیاست جدید قیام آشکار علیه دولت سلجوقی را در پیش گرفت، و فتح الموت اولین ضربهٔ این قیام اسماعیلی بر پیکرهٔ آن دولت به شمار می‌رفت. قلعهٔ الموت در دیلمان، در سی و پنج کیلومتری شمال شرقی قزوین، در منطقهٔ رودبار، که به سبب جریان شاهرود از داخل آن چنین نامیده شده است، قرار گرفته بود. این منطقه، چنانکه قبلاً گفتیم، مقرّ سنتی حکمرانان جستانی دیلم بود، و چنانکه گفته‌اند یکی از امیران آن سلسله قلعهٔ الموت را در ۲۴۶ / ۸۶۰ در آنجا ساخت. بعداً این ناحیه تحت استیلای حکمرانان آل مسافر درآمد، و قلعهٔ الموت برای مدتی در دست علویان زیدی بود تا اینکه عاقبت به تصرف اسماعیلیان درآمد. بنا بر یک افسانه، عقابی حکمران دیلمی را به ساختن قلعه در این محل راهنمایی کرده بوده است؛ و از این رو، آن را الموت نامیدند زیرا در گویش دیلمی آلُه به معنای عقاب و آموت (آموخت) به معنای آموختن و یاد دادن است.[۳۶] خود قلعه بر فراز ستیغ مرتفعی در جلو سلسلهٔ عظیم هودگان، در سلسله جبال مرکزی البرز، ساخته شده است، و بر درهٔ حاصلخیزی که از همه طرف کوهها آن را در برگرفته‌اند مشرف است. در حال

حاضر، صخرهٔ الموت در جنب روستای گازرخان قرار گرفته است. راه وصول به قلعه، از قرار معلوم، تنها از مسیر باریک و سراشیب و پرپیچ و خمی که در جبههٔ شمال صخره وجود داشت میسر بود. قلعه براستی تسخیرناپذیر بود، و ظاهراً هرگز بـه زور تسخیر نشده بود. حسن بلافاصله به مرمت و تجدید ساختمان قلعه پرداخت؛ استحکامات آن را تعمیر و مخازن و منابع تأمین آب آن را اصلاح کرد. نیز شبکهٔ آبیاری و کشت غلات را در درهٔ الموت بسط داد و اصلاح کرد، و درختان بسیار در آنجا کاشت.[۳۷]

حسن همینکه در الموت وضع خود را تثبیت کرد، به فرستادن داعیان و عاملان به نقاط مختلف برای نشر دعوت، که پس از مرگ وی دعوت جدید خوانده شد، اقدام کرد. امّا هدف آنی او، به کیش اسماعیلی در آوردن بقیهٔ رودبار و بـه تـصاحب درآوردن قلاع بیشتر در نواحی همجوار پایگاه مرکزی خویش بود. به هر کوششی برای گرفتن مناطق چسبیده به الموت و نواحی پیرامون آن، خواه از طریق جلب اهالی به کیش اسماعیلی و خواه از طریق حمله و یورش، دست یازید. هر قلعه‌ای را کـه مـی‌خواست و مـی‌توانست می‌گرفت، و هر جا کوه و صخره‌ای را مناسب می‌یافت قلعه‌ای بـر فـراز آن مـی‌ساخت. دیری نگذشت که پایگاه او مورد هجوم و حملات قـوای سـلجوقی بـه سـرکردگی امـیر یورنتاش، که نواحی الموت اقطاع او بود، قرار گرفت. یورنتاش با لشکریان خود پیوسته به دامنهٔ الموت حمله می‌برد، و اسماعیلیان آن نواحی را قتل عام مـی‌کرد. چـون ذخـایر آذوقه و دیگر ملزومات هنوز به حد کافی در قلعه وجود نداشت، سـاکـنانش سـخت بـه اضطرار افتادند و بر آن شدند که قلعه را رها سازند. امّا حسن آنها را به ماندن و مقاومت کردن تشویق کرد، و مدعی شد که از جانب امام المستنصر پیام بدو رسیده است که اگر بمانند و مقاومت ورزند اقبال و سعادت بدانها روی خواهد کرد. و به این اعتبار از آن پس الموت را «بلدة الاقبال» نامیدند. در این میان، اسماعیلیان سنمکوه را در نزدیکی ابهر، واقع در منطقه کوهستانی غرب قزوین، گرفتند؛ و حسن، در ۴۸۴ / ۱۰۹۱ ـ ۱۰۹۲ حسین قائنی را، که از داعیان مقتدر و با کفایت بود و در تسخیر قلعهٔ الموت نـقش اسـاسی داشت، بـه زادگاهش، قهستان، فرستاد تا دعوت اسماعیلی را در آنجا بپراکند. قـهستان کـه مـنطقهٔ خشکی در جنوب خراسان است، می‌بایست دومین ناحیهٔ عمدهٔ فعالیتهای اسماعیلی در ایران بشود. دعوت اسماعیلی، هم در قهستان و هم در دیلمان، بـه عـلت وجـود سـنتهای پیشین شیعی در این مناطق، زمینهٔ مساعدی برای رشد و ترقی پیدا کرد. در مشرق ایران، وضع از این نیز مساعدتر بود. قهستانیان از حکومت ستمگرانه و بیگانهٔ عامل سلجوقی

در آنجا سخت ناراضی بودند. در نتیجه، دعوت اسماعیلی در قهستان نه تنها از طریق گروشهای مخفیانه اهالی به کیش اسماعیلی و فتح قلاع انتشار یافت، بلکه به صورت انفجاری منجر به قیام عام در آن منطقه گشت. در قهستان دعوت اسماعیلی بلافاصله موفقیت یافت و در بسیاری از بخشهای آن منطقه اسماعیلیان، که زیرنظر آن داعی که حسن به نیابت خود در آنجا گماشته بود، علناً قیام کردند و چند شهر عمده را مانند طبس، قائن، زوزن، و تون در قهستان شرقی گرفتند. اسماعیلیان به این ترتیب در قهستان شرقی، همچون رودبار، موفق به تثبیت استقلال خود از سلجوقیان شدند. اکنون اسماعیلیان ایران عملاً دولتی خود مختار از آن خود تشکیل داده بودند.[۳۸]

ملکشاه چون دریافت که عاملان محلی سلجوقی نمی‌توانند جلو خطر اسماعیلیان را بگیرند، در آغاز سال ۴۸۵ / ۱۰۹۲، احتمالاً بنا بر صلاحدید وزیرش، خواجه نظام‌الملک، بر آن شد که لشگریانی به جنگ اسماعیلیان رودبار و قهستان بفرستد. لشگری که به رودبار فرستاده شده بود، به سپهسالاری امیر ارسلانتاش در جمادی الاول ۴۸۵ هجری به الموت رسید. در آن زمان، حسن صباح با حدود هفتاد تن از یارانش با آذوقه و ذخایر محدود در قلعه به سر می‌بردند. سپاهیان سلجوقی قلعه را در محاصره گرفتند. حسن از یکی از داعیان خود، نامش دهدار ابوعلی اردستانی که در قزوین اقامت داشت و بسیاری از مردم آنجا و نیز طالقان و ری و جاهای دیگر را به کیش اسماعیلی درآورده بود، استمداد طلبید. داعی فوجی حدود سیصد تن از اسماعیلیان گرد آورد؛ اینان خویشتن را به قلعهٔ الموت درافکندند و ملزومات و ذخایر به قلعه دربردند. الموتیان که تقویت شده بودند با پشتیبانی عده‌ای از گرویدگان اسماعیلی رودبار، در آخر شعبان ۴۸۵ / سپتامبر ـ اکتبر ۱۰۹۲ شبانه بر لشگر ارسلانتاش زدند، آنها را تارومار ساختند، و سپاه سلجوقی را وادار به عقب‌نشینی از الموت کردند. در این میان، لشگری که به فرماندهی قزل سارق به قهستان فرستاده شده بود و با سپاهیان اضافی خراسان در سمت شمال و با لشگریان سیستان در سمت جنوب تقویت می‌شد، ظاهراً حملات خود را متوجه قلعهٔ اسماعیلی دَرَه، یکی از متعلقات مؤمن‌آباد، نزدیک مرز سیستان کرده بود.[۳۹] در همان زمان که سلجوقیان در اندیشهٔ طرح نقشه‌های دیگری علیه رودبار بودند، اسماعیلیان نخستین پیروزی بزرگ خود را که از این پس به صورت تکنیک مهمی در مبارزات آنها بیرون آمد، یعنی قتل دشمنان برجسته و نامبردار خود، به دست آورند. قربانی آنها کسی جز وزیر قدرتمند سلجوقی، ابوعلی حسن بن علی طوسی، ملقب به نظام الملک، نبود. نظام الملک

دشمن سرسخت حسن صباح و اسماعیلیان بود. در دوازدهم رمضان ۴۸۵ / ۱۶ اکتبر ۱۰۹۲، هنگامی که خواجه در التزام رکاب ملکشاه به بغداد می‌رفت، در صحنه، واقع در ناحیهٔ نهاوند، در غرب ایران به دست یک نفر اسماعیلی که داوطلب این مأموریت شده بود به ضرب خنجر از پای درآمد.[۴۰] ابوطاهر ارّانی، کشندهٔ خواجه نظام الملک، نخستین فدایی اسماعیلی بود که جان خویش را بر سر دعوت اسماعیلی به خطر افکند.

به هر حال، چون ملکشاه خود نیز اندکی بعد در شوال ۴۸۵ / نوامبر ۱۰۹۲ درگذشت، نقشه‌های به حال تعلیق درآمدهٔ سلجوقیان برای ازسر گرفتن حمله به الموت بکلی رها شد. در همان زمان، چون خبر مرگ سلطان به لشکریان سلجوقی قهستان که نتوانسته بودند قلعهٔ دره را بگشایند رسید، پراکنده شدند. زیرا سپاهیان سلجوقی، بنا بر سنتی که داشتند، فقط متعهد عهد سلطان بودند. با مرگ ملکشاه، امپراتوری سلجوقی گرفتار کشمکشهایی داخلی و اغتشاشاتی درونی شد که بیش از ده سالی به طول کشید. از مشخصات این دوره، نفاق در میان پسران ملکشاه و تغییر پیوستهٔ مطاوعت امرای سلجوقی بود که هر یک بر ایالتی به شیوهٔ مستقل حکومت می‌کردند. اینک مدعیان به رقابت یکدیگر سلطنت سلجوقی را طلب می‌کردند. از میان این مدعیان مهمتر از همه برکیارق، پسر ارشد ملکشاه، بود. در همان حال که پسر چهارسالهٔ ملکشاه، محمود، را بلافاصله پس از مرگ پدرش به سلطنت برمی‌داشتند، برکیارق که در آغاز از پشتیبانی گروه مخاصم نظامیه، یعنی خویشان و بستگان و طرفداران وزیر مقتول نظام الملک، بهره‌مند بود به ری برده شد و بر اریکهٔ سلطنت قرار گرفت. محمود در ۴۸۷ / ۱۰۹۴ درگذشت، و خلیفهٔ جدید عباسی، مستظهر، در بغداد برکیارق را به سلطانی قبول کرد؛ حکم خلیفه مدتها بود که در مسئله جانشینی سلطنت سلجوقی عاملی مهم به شمار می‌رفت. رقیبان اصلی برکیارق یکی عمویش، تُتُش، بود که شام را به اقطاع داشت و دیگری برادر ناتنی‌اش محمّد تپر. دیری نپایید که تتش، در ۴۸۸ / ۱۰۹۵، در جنگی که در ری درگرفت کشته شد؛ در حالی که برکیارق که مقرّ قدرتش در مغرب ایران و عراق بود درگیر یک رشته جنگهای بی‌نتیجه با برادرش، محمّد تپر، بود که از برادرش، سنجر، حکمران خراسان و تخارستان از ۴۹۰ / ۱۰۹۷ به بعد، کمکهای زیادی دریافت می‌داشت. گاه گاهی که بخت با وی یاری نمی‌کرد، برکیارق که هرگز به عنوان مدافع غیور مذهب اهل سنت شهرتی نیافته بود اسماعیلیان را در جزءِ لشگریان خود می‌پذیرفت. گویند وی در یکی از این موارد، در ۴۹۳ / ۱۱۰۰، هنگامی که با برادرش در جنگ بود، پنج هزار تن از

اسماعیلیان را در سپاه خود پذیرا شد. اما برکیارق، سرانجام، سپاه خود را از این اسماعیلیان پاکسازی کرد، و در اواخر دورهٔ حکمرانیش سیاست و آزار آنان را در قلمرو حکومت خود تشویق کرد. تنها با مرگ برکیارق در ۴۹۸ / ۱۱۰۵ صلح و آرامش به مملکت سلجوقیان بازگشت و محمّد تپر سلطان بلامنازع شد، و سنجر به عنوان نایب السلطنهٔ او در شرق در بلخ باقی ماند.

در طی این سالها که کشمکشهای داخلی غوغا می‌کرد و سپاهیان سلجوقی به جان یکدیگر افتاده بودند، اسماعیلیان ایران موقع را غنیمت شمردند و به بسط و تحکیم موضع و موقعیت خود پرداختند؛ و شاید هم پیام آنها برای مقاومت در برابر حکمرانان ستمگر و بیگانه ترک گوشهای شنوای بیشتر و هواخواهان زیادتری یافت. اسماعیلیان هم اکنون غیر از قلعهٔ الموت، قلعه‌ها و دژهای متعدد دیگری در دیلم به دست آورده بودند و گروهی از شهرها و قلعه‌ها را نیز در قهستان در ضبط و ربط خود داشتند. اینک آنان شروع به تسخیر قلعه‌هایی بیشتر در مناطق بسیار پراکنده، امّا همچنان نسبتاً صعب الحصول، کردند. فعالیتهای خود را از بخش غربی به بخش شرقی و شمال سلسله جبال البرز گستردند، و دژهای منصوره کوه و احتمالاً مهرین (مهرنگار) را در شمال دامغان و قلعهٔ استوناوند را در ناحیهٔ دماوند گرفتند.[۴۱] در دوروبر همان زمان، اسماعیلیان بر یکی از مهمترین قلعه‌های خود دست یافتند. این قلعه که گردکوه نام داشت، در ایالت قومس، از ایالات قرون میانه ایران، واقع بود. قلعه بر فراز صخره‌ای مرتفع، در پانزده کیلومتری شمال غربی دامغان، ساخته شده، و در یک نقطه سوق‌الجیشی سلسله البرز کوه، در مسیر راه اصلی غرب ایران به خراسان، قرار گرفته بود. رئیس مؤید الدین مظفربن احمد مستوفی که با امرای سلجوقی در اصفهان ارتباط نزدیک داشت و مخفیانه به دست عبدالملک بن عطّاش به کیش اسماعیلیی درآمده بود، امیر سلجوقی مافوق خود، امیر دادحبشی، را تشویق کرد که قلعهٔ گرد کوه را از برکیارق بستاند و وی را به نیابت خویش در آنجا بگمارد. سلطان برکیارق با این تقاضا موافقت کرد و امیر دادحبشی قلعه را، پس از آنکه فرماندهٔ سلجوقی آن را که حاضر به تسلیم کردن قلعه نبود به زور بیرون راند، در ۴۸۹ / ۱۰۹۶ بستاند. پس از آن امیر دادحبشی رئیس مظفر را به نیابت خویش بر آن قلعه بگماشت. رئیس مظفر، که هنوز خود را یک امیر باوفای سلجوقی جلوه می‌داد، بلافاصله دست به اقدام زد و گردکوه را به صورت پایگاهی که از هر جهت مستقل و خودکفا باشد بیرون آورد. گویند دستور داد چاهی عمیق در سنگهای سخت گرد کوه حفر کنند. این چاه

به آب نرسید، امّا سالها بعد بر اثر زلزله‌ای چشمهٔ آبی در آن چاه گشوده شد. این در نزدیکی گرد کوه بود که رئیس مظفر به معیت ۵۰۰۰ اسماعیلی که از قهستان و جاهای دیگر آمده بودند، به طرفداری امیرداد حبشی و برکیارق با لشکریان سلطان سنجر در ۴۹۳ / ۱۱۰۰ جنگید. امّا اسماعیلیان نتوانستند در آن روز برای برکیارق پیروزی کسب کنند، و مخدوم رئیس مظفر، یعنی امیرداد حبشی، در نبرد کشته شد. با وجود این، رئیس مظفر توانست که خزاین امیرداد را به گردکوه منتقل کند و اندک زمانی بعد، چون کار استحکامات قلعه به پایان رسید، اسماعیلی بودن خود را آشکار ساخت. وی مدتی زیاد در گرد کوه باقی ماند؛ به فرمان حسن صباح عمل می‌کرد، و خدمات ذی‌قیمتی به دعوت اسماعیلی در ایران می‌کرد. پس از رئیس مظفر پسرش، شرف‌الدین محمد، که مردی دانشمند بود و قبلاً مدتی را در الموت گذرانیده بود در گردکوه جانشین او گشت.[۴۲]

اسماعیلیان اکنون توجه خود را به ناحیهٔ جدیدی در سلسله کوههای زاگرس، بویژه به منطقهٔ مرزی میان ایالت خوزستان و فارس در جنوب غربی ایران، معطوف داشتند. رهبر اسماعیلی این ناحیهٔ کوهستانی، داعی ابوحمزه، کفشدوزی از مردم ارّجان بود که مانند حسن صباح مدتی را در مصر گذرانیده بود. وی دست کم دو قلعه را در نزدیکی شهر ارّجان گرفت، و آنها را پایگاه خود برای فعالیتهای اسماعیلی بیشتر در آن حوالی قرار داد.[۴۳] دعوت اسماعیلی در بسیاری از شهرها و قصبات غیرکوهستانی امپراتوری سلجوقی نیز اغلب با پشتیبانی موقت امرای ترک اشاعه یافت. به عنوان مثال نزاریان، بویژه در کرمان، موفقیت عظیمی به دست آوردند، و حتی توانستند حکمران سلجوقی آنجا، بهاءالدوله ایرانشاه بن تورانشاه (۴۹۰ـ۴۹۴ / ۱۰۹۷ـ۱۱۰۱)، را به جانب خود بکشانند. امّا علمای سنی کرمان برفور مردم را علیه ایرانشاه شورانیدند و او را معزول و مقتول ساختند.[۴۴] در ۴۸۸ / ۱۰۹۵، بلاسانی، از وزرای سلجوقی، که مذهب شیعهٔ امامی داشت، تکریت را، واقع بر ساحل دجله در شمال بغداد، به تصرف یک امیر اسماعیلی به نام کیقباد دیلمی داد. اسماعیلیان ارگ تکریت را، که یکی از چند قلعهٔ آنان در محیط باز غیر کوهستانی بود، مدت دوازده سال در دست داشتند. وزیری که قلعه را به تصرف آنها داده بود، بعداً به داشتن مذهب اسماعیلی متهم شد و به وسیله امرای سلجوقی به سیاست رسید.[۴۵]

در این میان، در رودبار، که مرکز قدرت اسماعیلی نزاری می‌بایست در آنجا مستقر شود، پیروان فرقهٔ اسماعیلیه با استفاده از ادامهٔ نزاعهای میان سلجوقیان با

سرعت در پی تحکیم مواضع خود برآمدند. حسن صباح به طور اصولی الموت را تا آنجا که ممکن بود تسخیرناپذیر کرد، و بدان آن آمادگی را داد که می‌توانست در برابر محاصره‌های طولانی دوام آورد و مقاومت ورزد؛ و در همین حال، چندین قلعهٔ دیگر را در ناحیهٔ رودبار، اغلب با همکاری رؤسای محلی که از طرف اسماعیلیان در برابر سلطهٔ ری یا قزوین کمک می‌شدند، تسخیر کرد. در ۴۸۶ / ۱۰۹۳، اسماعیلیان قصبهٔ انجرود را گرفتند، و قوایی را که در آنجا علیه آنان جمع شده بود دفع کردند. در همان سال، در طالقان یک لشکر ۱۰۰۰۰ نفری را به فرماندهی ابومحمد زعفرانی، از علمای برجستهٔ حنفی ری، که اغلبشان سنی و اهل ری بودند، شکست دادند.[۴۶] اندکی پس از آن، اسماعیلیان رودبار حملهٔ دیگری را به سرکردگی امیر نوشتکین دفع کردند. با این پیروزیها که برای اسماعیلیان دست داد، رؤسای محلی دیلم بتدریج خود را تسلیم حسن صباح کردند و از کمکهای او به هنگام نیازمندی بهره‌مند گشتند. حسن به این ترتیب، راه را برای گرفتن قلعهٔ لمسر، که لمبسر و لنبسر نیز خوانده شده است، هموار ساخت. لمسر در ناحیهٔ علیای شاهرود، از ریزابه‌های سفیدرود، در رودبار، واقع بود، و در حدود چهل کیلومتری شمال شرقی قزوین و در مغرب الموت قرار داشت.

در آن زمان لمسر در دست شخصی به نام رساموج و بستگان او بود. اینان با حسن صباح از سر تسلیم درآمدند، سپس غدر ورزیدند و قرار خویش با اسماعیلیان به هم زدند و می‌خواستند قلعه را به امیر سلجوقی، نوشتکین، تسلیم کنند. اکنون حسن ناچار کیا بزرگ امید را به اتفاق سه تن دیگر از رؤسای اسماعیلی؛ یعنی کیا ابوجعفر، کیا ابوعلی، و کیا گرشاسب به تسخیر لمسر فرستاد. آنان در ذوالقعدهٔ ۴۸۹ / نوامبر ۱۰۹۶، یا به قول جوینی در ۴۹۵ / ۱۱۰۲، بر قلعه تاختند و آن را به دست آوردند. حسن سپس کیا بزرگ امید را به حکومت لمسر که بزرگترین قلعه‌ای بود که اسماعیلیان در تصرف داشتند، منصوب کرد کیا بزرگ امید به یاری کارگران محلی لمسر را بازسازی کرد و آن را به صورت یکی از استحکامات بزرگ مجهز به ذخایر آب و آب‌انبارهای زیاد، که هنوز هم وجود دارند، با ساختمانها و عمارات و باغهای زیبا بیرون آورد. موقعیت لمسر که دستیابی به الموت را از جانب غرب، یعنی از طریق دره شاهرود، محفوظ می‌داشت، بر قدرت اسماعیلیان به نحو چشمگیری در ناحیهٔ رودبار افزود. کیا بزرگ امید بیش از بیست سال در لمسر، این دومین قلعهٔ مهم در سلسله قلاع اسماعیلی در دیلم، باقی ماند تا اینکه حسن صباح او را برای جانشینی خود به الموت فراخواند.[۴۷]



۱. صخرهٔ الموت، با قلعهٔ الموت بر قلهٔ آن، به نحوی که از سمت جنوب دیده می‌شود.



۲. بعضی از استحکامات قلعهٔ الموت، به نحوی که از سمت شمال غربی دیده می‌شود.
(عکس از فرشته دفتری)



۳. منظرهٔ عمومی کوه و قلعهٔ لمسر

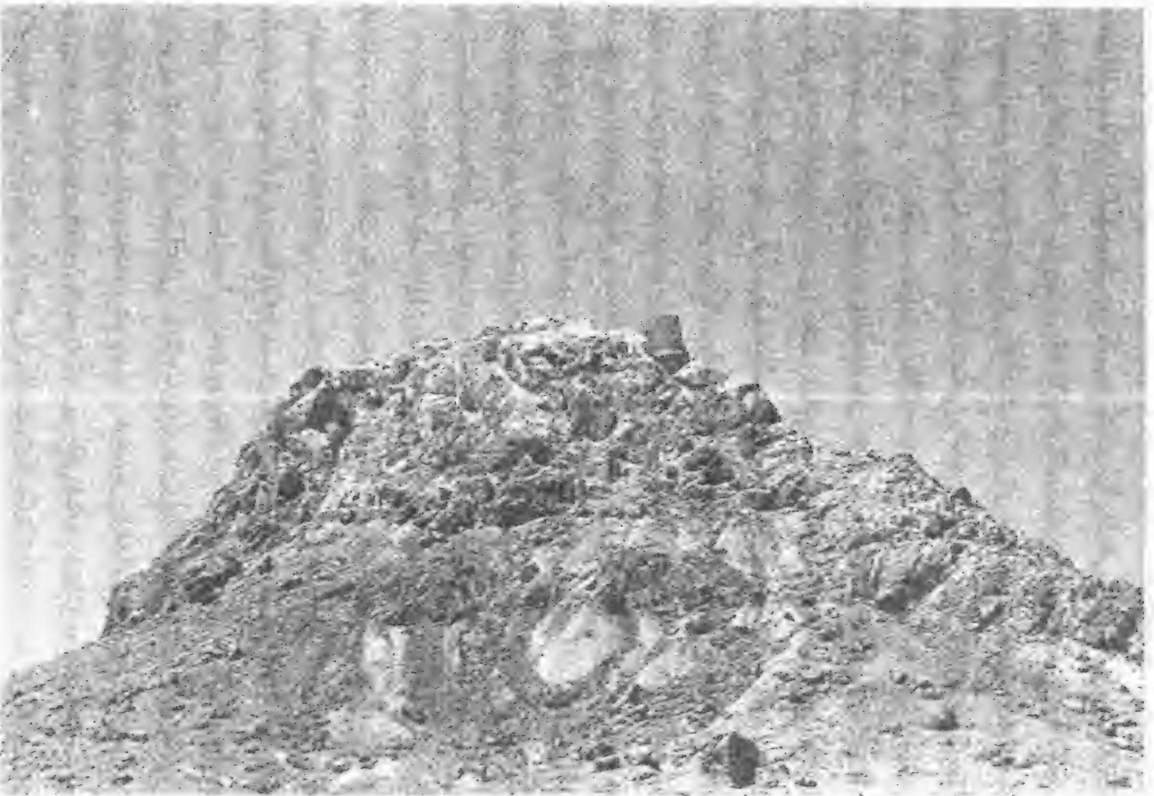


۴. قلعهٔ شمیران در طارم

(عکس از فرشتهٔ دفتری)



۵. صخرهٔ گردکوه، با قلعهٔ گردکوه بر قلهٔ آن، به نحوی که از جنوب دیده می‌شود.



۶. قلعهٔ مهرین (مهرنگار)، در شمال دامغان

عکس از فرشتهٔ دفتری

در این میان، در حالی که شورش اسماعیلیان با موفقیت در ایران بسط می‌یافت، نهضت اسماعیلی دستخوش بزرگترین نقاد و نزاع داخلی خود شد. در ۴۸۷ / ۱۰۹۴، امام و خلیفهٔ فاطمی، مستنصر، پس از خلافتی طولانی و پرحادثه در قاهره درگذشت، و مسئله جانشینی خود را متنازعٌ‌فیه باقی گذاشت. وزیر او، افضل، برفور دست به کار شد و مستعلی جوان را بر مسند خلافت فاطمی نشاند، و برادر بزرگتر او، نزار، را از حقوق خویش محروم ساخت. مستنصر، چنانکه دیدیم، در اصل نصّ امامت به نام پسر بزرگش نزار کرده و وی را جانشین و ولیعهد خود قرار داده و بعداً نیز نصّ از او برنگرفته بود. مستعلی را اسماعیلیان مصر و بخش زیادی از اسماعیلیان شام و نیز جماعات اسماعیلی یمن و مغرب هند، یعنی آن اسماعیلیانی که مستقیماً زیر نفوذ دولت فاطمی قرار داشتند، جانشین پدرش شناختند. برعکس، اسماعیلیان قلمرو سلجوقیان، بخصوص اسماعیلیان ایران و عراق و بخشی از اسماعیلیان شام، از پذیرفتن مستعلی به عنوان امام جدید خود سرباز زدند و چون قائل و معتقد به نصّ اول مستنصر بودند اکنون نزار را امام نوزدهم خود شمردند. بویژه اسماعیلیان ایران، که علیه سلجوقیان سر به شورش برداشته بودند و روابطشان با دولت فاطمی به سستی گرائیده بود، اینک بکلی رشتهٔ ارتباط خود را با مرکز دعوت اسماعیلی فاطمی در قاهره گسیختند.

درنتیجه این اسماعیلیان شورشی مشرق اکنون خود دعوت مستقل نزاری را پایه گذاشتند. دیری نگذشت که حسن صباح، که سرانجام به جای عبدالملک بن عطّاش ریاست نهضت اسماعیلی را در حیطهٔ قلمرو سلجوقی در دست گرفته بود، به عنوان پیشوای دعوت نزاری شناخته شد. به نظر می‌رسد که دعوت نزاری، که جایگزین دعوت فاطمی در امپراتوری سلجوقی شده بود، کلاً محدود به قلمرو سلجوقیان بود. مناطق شرقی‌تر در جهان اسماعیلی، بویژه غزنه و ماوراءالنهر که از قرار معلوم در آنها داعیان مستقلی همچون ناصرخسرو در زمان مستنصر به فعالیت مشغول بودند، برای مدت درازی بیرون از دایرهٔ نفوذ نهضت نزاری باقی ماند. در شام، جناحهای مستعلوی و نزاری نهضت اسماعیلی تا مدتی به رقابت با یکدیگر اشتغال داشتند. رضوان، پسر تتش، حکمران سلجوقی حلب، برای مدت کوتاهی فرمانبرداری از مستعلی را پذیرفت؛ و در آثاری همچون هدایة الآمریة شواهدی در دست است که از مشاجرات و مباحثات میان نزاریان و مستعلویان در دمشق حکایت می‌کند. امّا دعوت نزاری بزودی در شام، بویژه در حلب و جزر، گروهی از شهرهای واقع در شمال شام، تفوق پیدا کرد. تا زمان مرگ

آمر، اسماعیلیان شام کم و بیش دعوت نزاری را قبول کرده بودند، و اسماعیلیان مستعلوی که بعداً خود به دو گروه طیّبی و حافظی تقسیم شدند در شام از اهمیت افتادند. در سرزمینهای شرقی، دعوت نزاری که فعالتر و پرتوانتر بود و آرمانهای انقلابی داشت، از دعوت محافظه‌کارانهٔ مستعلوی دولت دورافتاده و سراندر نشیب فاطمی توفیق بیشتری یافت و توانست پیروان جدید رو به افزایشی، بخصوص در میان گروههای شیعی غیراسماعیلی در ایران، عراق، و شام، به دست آورد.

اسماعیلیان شرقی که بعد از شقاق نزاری ـ مستعلوی به نزاریه معروف شدند و از قبل هم از مرکز و پایگاه دعوت فاطمی تا حدی جدا شده بودند، برای جدایی خویش از قاهره یک توجیه عقیدتی نیز داشتند. آنان معتقد به نصّ اصلی مستنصر در باب امامت و جانشینی نزار بودند، و این ادعا را که بعداً وی نصّ به نام مستعلی کرده است قبول نداشتند؛ همچنانکه اسماعیلیان اولیه از حق اسماعیل بر امامت، در برابر برادران دیگرش، پشتیبانی کرده بودند. نزاریان، شاید با نظر به گذشته، چنین استدلال می‌کردند که حتی اگر مستنصر براستی بعداً نصّ به نام مستعلی کرده باشد، این نص نمی‌توانسته نص اولیهٔ امام را در مورد جانشینش نمی‌کند؛ و این یادآور یک نکته عقیدتی بود که اسماعیلیان نخستین بر کرسی قبول نشانیده بودند، و آن نکته این بود که امامت بعد از امام حسن [ع] و امام حسین، [ع] فرزندان علی بن ابیطالب [ع]، دیگر هرگز از برادر به برادر انتقال نمی‌یابد. در حقیقت، نزاریان، بعداً امام حسن [ع] را فقط امام مستودع می‌دانستند، یعنی به طور موقت ودیعه‌دار امامت بوده است، زیرا امامت در اعقاب نوی تداوم نیافت؛ و حال آنکه امام حسین [ع] را امام مستقر می‌شمردند و او را دومین امام بعد از علی بن ابیطالب [ع]، در سلسلهٔ امامان مورد قبول خویش، می‌دانستند.

دیری نگذشت که نزاریان، مانند مستعلویان در یک نسل بعد، با مشکل بزرگی روبه‌رو شدند. نزاریان بعد از مستنصر نزار را امام خویش شناخته بودند. امّا یک سال بعد، یعنی در پایان سال ۴۸۸ / ۱۰۹۵، قیام نزار در مصر در هم شکسته شد و نزار به دستور مستعلی در یکی از زندانهای قاهره کشته شد. این یک واقعیت تاریخی است که نزار فرزندان ذکور داشته است. بعضی از این اخلاف نزار حتی از پایگاه خود در مغرب علیه خلفای فاطمی بعدی قیامهای نافرجامی کردند.[۴۸] امّا به نظر می‌آید که نزار هیچ یک از پسران خود را به جانشینی خویش برنگزیده بود. در نتیجه، یک سال بعد از مرگ مستنصر، نزاریان بدون امامی که بدو دسترس داشته باشند ماندند. بدون تردید،

بسیاری از نزاریان دربارهٔ هویت امامشان بعد از نزار می‌اندیشدند و مضطرب بودند. دیری نگذشت، که بنا بر قول مورخان ایرانی ما، بسیاری بر این عقیده شدند که پسری یا نواده‌ای از آن نزار پنهانی از مصر به الموت برده شده و در آنجا مخفیانه نگه داشته شده است. در رسالهٔ آمر به نام الهدایة الآمریه که به مستعلویان شام فرستاده شده، این مطلب به مسخره گرفته شده است.[۴۹] به هر تقدیر، به نظر می‌آید که در زمان حسن صباح از حضور هیچ یک از اولاد نزار در الموت سخنی در میان نبوده است. جالب است، در ارتباط با این مطلب، یادآور شویم که بر سکه‌های نزاری که در دورهٔ حکومت محمدبن بزرگ امید (۵۳۲ـ۵۵۷/ ۱۱۳۸ـ۱۱۶۲)، دومین جانشین حسن صباح، ضرب شده است، فقط نام خود نزار ذکر شده و بر اخلاف او بدون ذکر نام درود فرستاده شده است.[۵۰] این در زمانهای بعد است که برای خداوندان الموت بعد از محمدبن بزرگ امید نسب نزاری فاطمی ادعا شده است.

به هر صورت، حسن صباح و دو جانشین بعدی او از هیچ یک از امامان بعد از نزار نامی نبردند. چنین می‌نماید که با نبودن امامی حاضر و ناظر، حسن صباح که ریاست عالیهٔ دعوت نزاری را بر عهده داشت، سرانجام، به عنوان حجت امام شناخته شد. اصطلاح حجت از قبل برای یکی از مراتب بالای تشکیلات دعوت فاطمی به کار رفته بود، و در همان حال اکثریت غالب اسماعیلیان اولیه، از قرار معلوم، رهبران مرکزی نهضت اسماعیلی را حجتهای امام مستور، محمد بن اسماعیل، که انتظار می‌رفت به عنوان قائم منتظر ظهور کند می‌شمردند. برپایهٔ این سنت، عقیده بر این بود که در زمان غیبت و اختفای امام حجت یا نمایندهٔ او در میان مردم است. در هماهنگی با این اندیشه، حسن صباح نماینده تام و تمام امام و حجت زندهٔ او در جامعهٔ نزاری، و پاسدار دعوت نزاری، تا زمانی که امام دوباره به تن خویش ظهور کند، به شمار می‌آمد، و از او چنین انتظار می‌رفت که سرانجام امام را به مؤلفان بشناساند. در حقیقت، در قدیمترین رسالهٔ موجود نزاری، که در حدود سال ۵۹۶ هجری به وسیلهٔ مؤلفی ناشناس نوشته شده، آمده که حسن صباح آمدن قریب‌الوقوع قائم را پیش‌بینی کرده بوده است؛ و در همین رساله به خود حسن مرتبهٔ حجت قائم داده شده است.[۵۱] بنا بر گفتهٔ هاجسن، شاید بر اثر درست نفهمیدن نقش حسن در مرتبهٔ حجت امام مستور بوده است که خارجیان و حتی عده‌ای از خود نزاریان هم به این عقیده رسیده بوده‌اند که وی امام را در الموت پنهان کرده بوده است.[۵۲]؛ عقیده‌ای که در روایات بعدی نزاری انعکاس یافته است. این تعبیر از مرتبهٔ

حجتی حسن به احتمال قوی وقتی پرداخته و اتخاذ شد که وی جانشین ابن عطّاش و پیشوای نهضت اسماعیلیه در سرزمینهای تحت حکومت سلجوقیان گشت؛ یعنی در زمانی نه چندان دور بعد از پیدا شدن شقاق نزاری ـ مستعلوی در نهضت.

شورش نزاری دارای وجوه مشخصه‌ای بود که از همان آغاز به منصهٔ ظهور رسیدند، و به شورش الگویی متمایز و روشهای مبارزه‌ای مشخصی دادند.[۵۳] بسیاری از جنبشهای اسلامی، خواه شیعی و خواه غیرشیعی، هجرت حضرت محمّد [ص] از مکه به مدینه را سرمشق خویش قرار دادند، و به همان شیوه دارالهجره‌ای، مأمنی که مهاجران بتوانند بدان پناه برند، به عنوان پایگاه و مرکز فرماندهی برای مبارزان خود تأسیس کردند تا از آنجا فاتحانه به داخل کل جامعهٔ اسلامی بازگردند. به عنوان مثال، برای عباسیان در مبارزه‌شان با بنی‌امیه خراسان به صورت چنین دارالهجره‌ای درآمد. و اسماعیلیان نخستین نیز برای مقاصد محدودتری که داشتند دارالجهره‌هایی در عراق، بحرین، و یمن برقرار کردند. امّا در اوضاع و احوال متغیر دورهٔ سلجوقی، نزاریان واقعگرایانه به دست آوردن دارالهجره‌های متعدد، نه یک دارالهجرهٔ واحد ثابت، را وجههٔ همت خویش برای مبارزه قرار دادند. اکنون هر قلعه‌ای که یک گروه محلی اسماعیلی تصاحب می‌کرد، برای اسماعیلیانی که در قلمرو سلجوقیان می‌زیستند دارالهجره‌ای می‌شد. امّا تعداد این اماکن از جهت مقاصد نهایی و آرمانخواهی، یک جامعهٔ پیوستهٔ واحد را به وجود آورد؛ اگر یکی از آنها به دست دشمن می‌افتاد، ساکنان و مقیمان آن به آسانی در دارالهجرهٔ دیگری مأمن می‌گرفتند. در این شبکه، هر قلعه‌ای در آن واحد، هم محل امن و دفاع‌پذیری برای مهاجران و پناهندگان بود و هم پایگاه و مرکزی برای هدایت عملیات محلی و به عنوان هسته‌ای برای گروههای مسلح اسماعیلی به کار می‌رفت که از آنجا به آسانی می‌توانستند به نواحی پیرامون حمله کنند. خود رهبری شورش اسماعیلی در قلمرو سلجوقیان نیز مانند پایگاههای شورش غیرمتمرکز بود. به عنوان مثال، بعد از مرگ ابن عطّاش، داعی اصفهان، که در اصل رهبر عالی جنبش اسماعیلی در بخش بزرگتر قلمرو سلجوقی بود، به نظر نمی‌آید که هیچ گونه تفوقی بر داعی دیلم می‌داشته است. امّا داعیانی که در مناطق مختلف تا حدی مستقلانه عمل می‌کردند، با یکدیگر همکاری و معاضدت کامل داشتند. به هر تقدیر، شورش نزاری بزودی الگو و طرح خاص خود را پیدا کرد که مشخصهٔ دقیق آن همارایی و هماهنگی غیرمتمرکز بود؛ و این با شرایط آن روزگار و اوضاع و احوال دولت سلجوقی تناسب کامل داشت.

پس از مرگ ملکشاه، دیگر یک حکمران سلجوقی مقتدر واحدی وجود نداشت که بتوان او را با ارتش نیرومندی، حتی اگر تدارک چنین نیرویی برای اسماعیلیان میسر بود، برانداخت. حتی پیش از مرگ ملکشاه، هنگامی که دولت مرکزی سلجوقی هنوز توان خود را حفظ کرده بود، قدرت سیاسی و اجتماعی در امپراتوری سلجوقی به طور روزافزونی در دست امرای نظامی و رهبران مذهبی مختلف صبغهٔ محلی و منطقه‌ای یافته بود؛ رهبرانی که همگی در عمل همشأن و خودمختار و، در عین حال، دست‌نشاندهٔ وفادار سلطان سلجوقی بودند. در چنین اوضاع و احوالی که دستگاه ادارهٔ مرکزی دولت سلجوقی رو به زوال نهاده بود و سلطهٔ خود را بر نواحی و مناطق بیشماری که به عنوان اقطاع به هر امیر و سردار سپاه و فرماندهٔ اردوگاهی داده شده بود از دست می‌داد، بهترین خط مشی نظامی و جنگی مناسب با هدفهای یک جنبش انقلابی نیز همانا می‌بایست غیرمتمرکز باشد. اسماعیلیان ایران در کوشش خود برای چیره شدن بر قلمروهای سلجوقیان، محل به محل، قلعه به قلعه، و امیر به امیر دقیقاً یک چنین سیاستی در پیش گرفتند. در این دولت که امیران بسیار داشت، هدف اصلی و عمده‌ای که یک سپاه منظم و آزمودهٔ گران به فتح آن برخیزد، مانند آنچه مثلاً در فتح مصر رخ داده بود، وجود نداشت. در نتیجه، شورش نزاری پایه را بر گرفتن فوجی از پایگاهها گذاشته بود که از آنجا بتوان فوجی از قیامهای همزمان در سراسر قلمرو سلجوقیان به راه انداخت و، به این طریق، ساختمان سیاسی و اجتماعی غیرمتمرکز موجود را از داخل به زیر مهمیز درآورد. این کوششهای هماهنگ شدهٔ محلی اسماعیلیان می‌توانست سرانجام همهٔ جامعه را از حکومت جابرانهٔ ترکان آزاد سازد، و راه را برای فرمانروایی امام اسماعیلی، تنها پیشوا و حاکم محق عالم بشریت، هموار کند. هسته‌های اسماعیلی، حتی پیش از شقاق نزاری ـ مستعلوی، در بسیاری از شهرها و نواحی تحت حکومت سلجوقی وجود داشت. این هسته‌ها اغلب به عنوان پایگاهی برای گروههای مسلح اسماعیلی، که قلعه‌ها و استحکامات کلیدی کوهستانی را به عنوان دارالهجره می‌گرفتند و پایگاه عملیات بعدی خود قرار می‌دادند، مورد استفاده قرار می‌گرفت. امّا در بعضی موارد، قلعه‌هایی را فرماندهان آنها، که در اختلافات خویشتن با دیگر امرا به یاری اسماعیلیان نیاز داشتند، به تصاحب آنها می‌دادند. درواقع، اگر اوضاع و احوال اقتضا می‌کرد، اسماعیلیان علناً به یک امیر سلجوقی در برابر امیر سلجوقی دیگر معاضدت می‌دادند، ولی همیشه منافع کلی و غایی چنین اتحادی را، از لحاظ شورش خود درنظر داشتند.

همین تفرّق و پراکندگی قدرت مستقر، یک تکنیک کمکی مهم را برای دستیابی به هدفهای نظامی و سیاسی به ذهن اسماعیلیان نزاری خطور داد؛ و آن تکنیک کشتن آدمهای سیاسی و رجال مملکتی بود که در ارتباط با آن افسانه‌های ضد نزاری بسیار در طی قرون پدید آمد. بسیاری از فرقه‌های مسلمان متقدم از جمله خوارج و بعضی از غلات شیعی مانند مغیریّه و منصوریّه قبلاً از آدمکشی به عنوان حربه‌ای و روشی در مجادلاتشان علیه مخالفان سیاسی و مذهبی استفاده کرده بودند. و در زمان شورش نزاری که قدرت در میان امرای محلی و بر مبنای شخصی توزیع شده بود، آدمکشی حربهٔ دست همهٔ گروههای متخاصم شده بود. از میان برداشتن افراد دشمن با این شیوه همچنان در میان گروههای مسلمان و غیرمسلمان تا امروزه ادامه یافته است. امّا این نزاریان بودند که در روشهای مبارزاتی خود به آدمکشی نقش اساسی و مهم سیاسی دادند. این‌گونه به نظر می‌رسد که نزاریان در ابتدا از آدمکشی فقط به صورت اتفاقی و آنجا که مناسب می‌نمود استفاده می‌کردند؛ همچنانکه فرقه‌های دیگر نیز همین کار را می‌کردند. امّا بزودی، و با بروز ستیزه و کشمکشهایشان با امرای قدرتمندتر سلجوقی، آنان تقریباً به شیوه‌ای منظم و آشکار از آدمکشی سود جستند. نزاریان از آدمکشی، یا تهدید به آن، علیه همهٔ دشمنانشان استفاده نمی‌کردند؛ امّا معمولاً آن اندازه از آن علیه مخالفان خود سود می‌جستند که تقریباً هر حادثه‌ای از این نوع به آنان نسبت داده شود.

بدون تردید، پذیرفتن مأموریتی برای کشتن یک شخصیت لشگری یا کشوری معروف، که معمولاً محافظان او را در میان گرفته بودند، و با امید اندک به فرار و زنده ماندن، در نزد نزاریان عملی قهرمانانه و در خور ستایش تلقی می‌شد. نزاریان شجاعت و از خودگذشتگی فدائیان خود، یعنی جوانان از خود گذشته‌ای که جان خویش را برای انجام چنین ماموریتهایی در طبق اخلاص می‌گذاشتند، را می‌ستودند؛[۵۴] از قرار معلوم، طومار افتخارآمیز نام و مأموریت‌های آدمکشانه آنان در الموت و قلعه‌های دیگر اسماعیلی نگهداری می‌شد.[55] قتل یک شخصیت برجسته سیاسی یا نظامی که صدماتی به نزاریان وارد آورده بود، اغلب از ریخته شدن خون مردمان عادی در صحنه‌های جنگ جلوگیری می‌کرد. در نتیجه، نزاریان حتی یک توجیه انسان‌دوستانه از قتلهایی که مرتکب می‌شدند داشتند. قتل معمولاً تا آنجاکه ممکن بود در ملأ عام صورت می‌گرفت، زیرا یکی از مقاصد این قتلها ایجاد ترس و وحشت در دل دشمنان بالفعل و بالقوّهٔ نزاریان و تحت تأثیر قرار دادن آنها بود.

دربارهٔ چگونگی گزینش و تربیت فدائیان نزاری اطلاعات اندکی در دست است. اما، برخلاف افسانه‌هایی که در قرون میانه نویسندگان بی‌اطلاع و دشمنان فرقهٔ اسماعیلی جعل کرده‌اند، هیچ مدرکی از استعمال حشیش برای تحریک و انگیختن فدائیان که احساسات و همبستگی شدید گروهی از خود نشان می‌دادند در دست نیست. در اینکه فدائیان در ابتدا دستهٔ خاصی را تشکیل می‌داده‌اند تردید وجود دارد؛ هر چند در اواخر دولت نزاری احتمالاً چنین بوده است.[۵۶] در هنگام کشتن نظام الملک، و احتمالاً تا مدتها بعد از آن، همهٔ اسماعیلیان معمولی ایران که یکدیگر را رفیق (جمعش رفیقان) خطاب می‌کردند، ازقرار معلوم، از جنبهٔ اصولی آماده بودند تا هر مأموریتی را به نام و به خاطر دعوت اسماعیلی بپذیرند و به انجام برسانند. امّا با اطمینان می‌توان گفت که بعضی از اسماعیلیان خویشتن را برای چنین مأموریتهای خطرناکی در حالت آمادگی خاصی نگه می‌داشتند. به هر روی، به نظر نمی‌آید که فدائیان تعلیمات و آموزش خاصی در باب یادگیری زبانهای مختلف و غیره، چنانکه بعضی از وقایعنگاران غربی جنگهای صلیبی و نیز نویسندگان بعدی اروپایی نوشته‌اند، می‌دیده‌اند. در تاریخ دولت نزاری، در بعضی مقاطع، از قرار معلوم به عمل فرستادن آدمکشانی که خویشتن را به عنوان خدم و حشم در خانوادهٔ بزرگان مختلف مملکت جا می‌زده‌اند، نیاز می‌افتاده است. این فدائیان تحت پوشش و مخفی می‌بایست برای به انجام رسانیدن مأموریت خود، به هنگامی که احتیاج می‌افتاد و اگر احتیاج می‌افتاد، در موقعیت کمال مطلوبی باشند. چنانکه گفتیم، اسماعیلیان ایران در کشمکشهای دسته‌های غیراسماعیلی، در طی دهه‌های آغازین شورش آشکار و علنی خود علیه دولت سلجوقی، مداخلهٔ نظامی می‌کردند. به نظر می‌آید که آنان از ابتدا از سیاست آدمکشی خود به نفع متحدان غیراسماعیلی خویش نیز استفاده می‌کردند. آدمکشیهای نزاری بیشتر وقتها متوجه آن دسته از مردان کشوری یا لشکری بود که اقداماتی علیه دارالهجره‌های نزاری کرده بودند، یا به نحوی از انحا تهدید جدی برای موفقیت دعوت نزاری و بقای جامعهٔ اسماعیلی در مناطق خاصی به شمار می‌آمدند.

آدمکشیهای نزاری بزودی با عمل متقابل و تلافی جویانهٔ قتل عام اسماعیلیان پاسخ داده شد. قتل یک امیر سلجوقی یا یک قاضی سنی، که اقداماتی علیه اسماعیلیان کرده بودند، اغلب اهالی یک شهر را برمی‌انگیخت تا همهٔ کسانی را که مظنون یا به وسیلهٔ دشمنان خصوصی متهم به اسماعیلی بودن بودند، گردآورند و آنها را به قتل برسانند. در حوالی سال ۴۸۶ / ۱۰۹۳، مردم اصفهان که ظاهراً از خبری حاکی از آنکه یک زن و

شوهر اسماعیلی عابران را به درون خانهٔ خود می‌کشانیده و تا سرحد مرگ شکنجه می‌کرده‌اند برانگیخته شده بودند همهٔ کسانی را که ظن می‌رفت اسماعیلی باشند جمع کردند و به آتشی که در وسط شهر افروخته شده بود افکندند.[۵۷] و در ۴۹۴ / ۱۱۰۱، برکیارق و سنجر که نمی‌توانستند جنبش انقلابی و ضدسلجوقی نزاریان ایران را برتابند، برای از میان برداشتن اسماعیلیان، هر یک در قلمرو خویش به توافق رسیدند. سنجر امیر بَزغَش را به سرکوبی اسماعیلیان قهستان فرستاد. این لشگرکشی ویرانی بسیار به بار آورد، و سه سال بعد یک سپاه سلجوقی دیگر شهر طبس را خراب کرد و بسیاری از اسماعیلیان آنجا را کشت[۵۸] امّا اسماعیلیان قهستان موضع خویش را حفظ کردند، و در ۴۹۸ / ۱۱۰۴-۱۱۰۵ اسماعیلیان ترشیز قدرت آن را داشتند که به ناحیهٔ غربی دوردستی چون ری چند بار حمله کنند.[۵۹] در همان حال، برکیارق در ۴۹۴ هجری بار دیگر فرمان قتل عام اسماعیلیان اصفهان را صادر کرد. این قتل‌عامها، به نوبهٔ خود، قتل مسببان و محرکان آنها را باعث می‌آمد، و قتل آنان قتل‌عام دیگری به وجود می‌آورد. در چنین اوضاع و احوالی بود که نزاریان به نامهای توهین‌آمیزی چون ملاحده و حشیشیّه خوانده شدند؛ نامهایی که از احساسات شدید ضدنزاری حکایت می‌کنند.

علی‌رغم همهٔ سرکوبیها و قتل‌عامها، وضع کلی نزاریان ایران در دورهٔ پرتلاطم حکمرانی برکیارق، مخصوصاً پس از سال ۴۸۹ / ۱۰۹۶، رو به ترقی داشت. نزاریان نه تنها قلعه‌هایی در رودبار، قومس، قهستان، و نیز در دیگر مناطق صعب‌العبور کوهستانی به دست آوردند و موقعیت خود را محکمتر ساختند، بلکه دعوت نزاری را در شهرهای متعددی بسط دادند و شروع به دخالت مستقیم در امور دولت سلجوقی کردند. آنانکه از موفقیتهای خود تشجیع شده بودند، اینک توجه خود را به صورت دقیقتر به مسند قدرت سلجوقی، یعنی اصفهان، معطوف کردند. داعیان اسماعیلی چند ده سال بود که در اصفهان به فعالیت مشغول بودند و، چنانکه گفتیم، عبدالملک بن عطّاش، داعی معظم غرب ایران و عراق، پایگاه خود را در آن شهر مستقر ساخته بود. اکنون اسماعیلیان با استفاده از درگیریهای جناحی میان امرای سلجوقی، فعالیتهای خود را در اصفهان و در پیرامون آنجا شدت بخشیدند. در این ناحیه، آنان به رهبری احمد بن عطّاش، پسر عبدالملک، با گرفتن قلعهٔ معتبر شاهدز، واقع بر کوهی در هشت کیلومتری جنوب اصفهان، بزرگترین موفقیت خود را به دست آوردند.[۶۰] احمد که سرانجام به جای پدرش داعی اصفهان شده بود، مخفیانه مشغول تبلیغ کیش اسماعیلی در خود مرکز سلطنت سلجوقی در ایران بود.

به موجب آنچه مورخان سلجوقی آورده‌اند، احمد خود را در زی معلم کودکان پایگاه شاهدز، که بیشتر محافظان آن سربازان دیلمی با تمایلات شیعی بودند، جا زد. شاهدز را، که از قرار معلوم قبلاً دز کوه نامیده می‌شد، ملکشاه به عنوان یک قلعهٔ نظامی کلیدی برای محافظت راههایی که به پایتخت سلجوقی منجر می‌شد بازسازی کرده بود. احمد بتدریج همهٔ محافظان پایگاه شاهدز را به کیش اسماعیلی هدایت کرد و در ۴۹۴ / ۱۱۰۰ قلعه را به تملک درآورد. بنا بر روایتی، احمد که دعوت خانه‌ای در نزدیکی اصفهان تأسیس کرده بود توانست بیش از سی هزار نفر از مردم ناحیهٔ اصفهان را به کیش اسماعیلی درآورد. با چنین موقعیتی اسماعیلیان بزودی شروع به گرفتن خراج و عوارض از نواحی اطراف شاهدز کردند، و از این طریق زیان زیادی به خزانهٔ سلجوقیان وارد ساختند. فتح شاهدز در واقع ضربهٔ سهمگینی بر اعتبار و قدرت سلجوقیان فرود آورد. نزاریان قلعهٔ دیگری را هم به نام خان لنجان (خالنجان)، در حدود سی کیلومتری جنوب اصفهان، گرفتند. بنا بر بعضی اخبار، که بدانها اعتماد چندانی نیست، خود داعی عبدالملک تا این زمان اصفهان را به قصد الموت ترک گفته بوده و در آنجا سالهای آخر زندگیش را در زیر چتر حمایت حسن صباح به سر برده بوده است. دربارهٔ مراحل آخر زندگی و کار این داعی اخبار در خور اعتماد چندانی در دست نیست، امّا صحیح خواهد بود اگر فرض کنیم که وی تا سال ۴۹۴ هجری دیگر در اصفهان فعالیتی نداشت و پسرش با اختیارات محدودتری جانشین او در اصفهان شده بود.

با گرفتن شاهدز که مانند دیگر قلاع اسماعیلی سپس مستحکم شد، نزاریان در اقدامات خود گستاختر شدند. دعوت اسماعیلی اینک به نفوذ در خود دربار و سپاه برکیارق توفیق یافته بود. تعداد امیران و سپاهیان برکیارق که به کیش اسماعیلی درآمده بودند چندان زیاد بود که به روایت ابن اثیر بعضی از امرای لشگری سلجوقی از سلطان اجازه می‌خواستند تا از ترس حملهٔ سربازان اسماعیلی با سلاح و زره در برابر وی حاضر آیند.[۶۱] در این میان، دسته‌های سلجوقی مخالف برکیارق همهٔ سربازان سلطان را متهم به اسماعیلی بودن می‌کردند و، گذشته از آن، حملهٔ نزاریان به امرای مخالف او را از چشم برکیارق می‌دیدند؛ هر چند زندگی خود برکیارق مورد تهدید فدائیان قرار گرفته بود. به هر حال، قدرت رو به افزایش نزاریان سرانجام برکیارق را بر آن داشت که علیه آنها دست به کار شود. در چنین اوضاع و احوالی برکیارق در غرب ایران و سنجر در خراسان، در ۴۹۴ / ۱۱۰۱، با هم موافقت کردند که دست به اقدام مشترکی علیه نزاریان، که

اینک خطری جدی برای قدرت سلجوقی به طور کلی شده بودند، بزنند. بنابراین، برکیارق قتل‌عام اسماعیلیان اصفهان و بغداد و نیز بسیاری از امرای سلجوقی را که مظنون به گرویدن به کیش اسماعیلی بودند فرمان داد و، در همان حال، سنجر هم در قهستان دست به کشت و کشتار و به بردگی گرفتن نزاریان زد. با همهٔ اینها، نزاریان حتی یکی از قلعه‌های خویش را از دست ندادند و توانستند موقعیت کلی خود را در ایران حفظ کنند. شورش نزاری، علی‌رغم شکستها و عقب گردهای اتفاقی، هنوز در هنگام مرگ برکیارق، در ۴۹۸ / ۱۱۰۵، و بر تخت نشستن محمّد تپر به جای او رو به ترقی و پیشرفت داشت.

در طی سالهای آغازین قرن دوازدهم میلادی یا چند سال قبل از آن بود که نزاریان ایران فعالیت خود را به شام کشانیدند. عاملانی چند از الموت به شام فرستاده شدند تا نزاریان آنجا را متشکل سازند، و نیز عدهٔ بیشتری را به کیش اسماعیلی درآورند. تفرقهٔ سیاسی شام در آن زمان و نیز سنتهای مذهبی آن سرزمین، عوامل مؤثری بودند که به اشاعهٔ دعوت نزاری در شام کمک کردند. نخستین افواج ترکمن، چنانکه گفتیم، در حوالی سال ۴۴۷ / ۱۰۵۵ وارد شام شدند، و پس از آن مملکت شام مورد تهاجم سپاهیان سلجوقی قرار گرفت. تا سال ۴۷۱ / ۱۰۷۸ سراسر شام، به استثنای باریکهٔ ساحلی آن که در دست فاطمیان باقی ماند، به زیر سلطهٔ سلجوقیان درآمده بود. تتش، برادر سلطان ملکشاه، اینک مالک الرقاب سلجوقی شام شناخته می‌شد. حکومت سلجوقیان در شام، مانند ایران، مشکلات زیادی به وجود آورده بود، و مورد بغض و کینهٔ شامیان بود که در میان خودشان تفرقه بود و نمی‌توانستد ترکان بیگانه را از سرزمین خویش برانند. با مرگ ملکشاه و بروز جنگ و جدال میان خود سلجوقیان، آن ثبات سیاسی نسبی هم که شام از آن برخوردار بود از میان برخاست. اندک زمانی بعد، وقتی تتش در ایران به سال ۴۸۸ / ۱۰۹۵ کشته شد، اغتشاش سیاسی کاملاً در شام آشکار شد، و قلمروی تتش به چند منطقهٔ کوچکتر تقسیم گشت. اینک شام عرصهٔ رقابت میان شاهزادگان و امیران مختلف سلجوقی که هر یک مدعی بخشی از مملکت بودند شد، و در همان حال سلسله‌های متعدد کوچک محلی می‌کوشیدند تا استقلال خود را به دست آورند. تفرقهٔ سیاسی شام با پیدا شدن سروکلهٔ صلیبیون در ۴۹۰ / ۱۰۹۷ آشکارتر شد. جنگجویان صلیبی از انطاکیه شروع کردند و بسرعت در امتداد ساحل شام پیش رفتند، و در سرزمینهای فتح شده اقامت گزیدند و چهار دولت لاتینی بر مبنای چهار مرکز یعنی ادسا (رها)، انطاکیه، طرابلس (تریپولی)، و اورشلیم برپا داشتند. تجاوز تدریجی فرنگان به شام طبیعتاً بر بیم

و هراس توده‌های محلی افزود، و نزاع و کشمکش سلجوقیان را بغرنج‌تر ساخت. در این ایام مخاطره‌آمیز، مهمترین حکمرانان سلجوقی شام پسران تتش، رضوان (۴۸۸ـ۵۰۷/ ۱۰۹۵ـ۱۱۱۳) و دُقاق (۴۸۸ـ۴۹۷/ ۱۰۹۵ـ۱۱۰۴)، بودند که به ترتیب مقر فرمانروائیشان حلب و دمشق بود.

مأمورانی که از الموت گسیل می‌شدند از نابسامانی اوضاع سیاسی شام استفاده می‌کردند، و محاسبات خود را بر روی ترس و وحشت ونارضایتیهای توده‌های محلی بنا می‌گذاشتند. زمینهٔ دینی آن سرزمین نیز برای تبلیغ دعوت نزاری مساعد بود. شامیان پیرو ادیان مختلف بودند. در میان مسلمانان شام تعداد سنی مذهبان و شیعیان متعلق به فرق مختلف، از جمله چند فرقهٔ تندرو، تقریباً نزدیک به یکدیگر بودند، و این زمینهٔ مساعدی برای دعوت نزاری جهت جذب گروندگان جدید فراهم می‌ساخت. نصیریان افراطی و دروزهای تندرو که قبلاً از اسماعیلیهٔ فاطمی افتراق جسته بودند در شام می‌زیستند. در میان شیعیان، پیروان امامیه و اسماعیلیه نیز وجود داشتند. در حقیقت، بیش از دو قرن بود که مردم شام با معتقدات اسماعیلی آشنا بودند. چنانکه یاد کردیم، سَلَمیّه در قرن سوم / نهم پایگاه رهبران مرکزی نهضت اسماعیلی شد. پس از آن، چون در نیمه دوم قرن چهارم / دهم فاطمیان حکومت خود را بر شام گسترانیدند، کیش اسماعیلی آشکارا به وسیلهٔ داعیان متعدد فاطمی در آنجا تبلیغ شد. پس از شقاق نزاری ـ مستعلوی، هر دو شاخهٔ نهضت اسماعیلی در شام حضور داشتند. بسیاری از سنیان و شیعیان، از جمله شیعیان غیراسماعیلی و نیز مستعلویان، اکنون که در معرض خطر ترکان و صلیبیون قرار گرفته بودند و از دولت فاطمی نیز که پس از خلافت مستنصر رو به زوال داشت قطع امید کرده بودند، آماده بودند که بیعت خویش بر اسماعیلیهٔ نزاری که به طور روزافزون نشان می‌داد شاخهٔ فعالتر نهضت است بیفکنند. جنبش نزاری که به سابقهٔ پیروزی سریع خود در ایران نیز می‌بالید، تنها قدرتی به نظر می‌رسید که می‌توانست قادر به مبارزه با متصرفان و حکمرانان بیگانهٔ شام باشد.

داعیان ایرانی که از الموت برای متشکل ساختن دعوت نزاری به شام فرستاده می‌شدند، از همان آغاز روش مبارزهٔ خود را بر الگوی همکیشان خویش در ایران نهادند. به گرفتن قلعه‌ها برای استفاده از آنها به عنوان پایگاه جهت نشر دعوت در نواحی اطراف می‌پرداختند. گذشته از این، نزاریان شام به قتلهای سیاسی و همکاری و معاضدت با حکمرانان محلی، هر جا چنین اتحادیه‌های موقتی به نفع آنان بود، دست یازیدند. اما،

علی‌رغم برخی پیروزیهای اتفاقی، نزاریان مأموریت خود را در شام بسی دشوارتر از ایران یافتند. تقریباً نیم قرن کوشش مداوم لازم بود تا نزاریان سرانجام بتوانند بر گروهی از قلعه‌ها و دژها در شام دست یابند. در کشمکشهای مقدماتی رهبران نزاری در شام، که از قرار معلوم همه ایرانی و از الموت فرستاده شده بودند و از حسن صباح و جانشینان او فرمان می‌گرفتند، سه مرحله جداگانه‌ای می‌توان تشخیص داد. در مراحل اول و دوم، یعنی از نخستین سالها تا ۵۰۷ / ۱۱۱۳ و سپس از این سال تا ۵۲۴ / ۱۱۳۰، نزاریان از حلب و بعد از آن از دمشق با پشتیبانی امرای سلجوقی این دو شهر رقیب به عملیات مشغول بودند، امّا نتوانستند پایگاه‌هایی ثابت و همیشگی به دست آورند. در طی مرحلهٔ سوم، یعنی از ۵۲۴ / ۱۱۳۰ تا حدود ۵۴۵ / ۱۱۵۱، نزاریان بالاخره موفق شدند چند قلعه در ناحیهٔ کوهستانی معروف به جبل بهراءِ آن زمان، که امروز به مناسبت ساکنان نصیری آن جبل انصاریه نامیده می‌شود، به دست آورند.[۶۲]

نخستین رهبر نزاریان شام که ابن القلانسی و منابع بعدی از او یاد کرده‌اند، یک داعی به نام حکیم منجم، طبیب و اخترشناس، بود. وی که به احتمال قوی با عده‌ای مأموران زیر دست از الموت فرستاده شده بود به حلب وارد شد، و از همان آغاز قرن دوازدهم میلادی توانست حمایت حکمران سلجوقی شهر، رضوان، را به دست آورد. حلب که در شمال شام واقع است، مکان مناسبی برای شروع فعالیتهای نزاری بود. بخش معتنابهی از جمعیت آن شیعه بودند و حتی جمعیت شیعی شاید بر ساکنان سنی آن می‌چربید، و در نزدیکی نواحی شیعه نشین جبل سماق که اسماعیلیان از قبل بدان داخل شده بودند قرار داشت. رضوان که از ضعف قدرت نظامی خویش در برابر امیران متخاصم در شام آگاه بود و در پی متحدان جدیدی می‌گشت، اجازه داد که دعوت نزاری آزادانه در حلب تبلیغ شود؛ و مهمتر از آن، گویند حکیم منجم را از جملهٔ خاصان خویش قرار داد. احتمال می‌رود که رضوان خود به کیش اسماعیلی درآمده باشد؛ هر چند وی به معتقدات مذهبی پای‌بند نبود و بیشتر، از قرار معلوم، منافع سیاسی خود را در نظر داشت. چند سالی پیشتر، یعنی در ۴۹۰ / ۱۰۹۷، وی برای مدتی کوتاه دست نشاندگی مستعلی را پذیرفته بود، و خطبه به نام خلفای فاطمی کرده بود.[۶۳] اکنون به نزاریان اجازه داد که به اجرا و تبلیغ دین خود بپردازند و از حلب به عنوان پایگاهی برای نشر و گسترش فعالیتهای خود سود جویند، و نیز به آنان کمک کرد تا در آنجا دارالدعوه‌ای بسازند.[۶۴] حمایت رضوان از نزاریان بزودی ثمربخش از آب درآمد. در رجب ۴۹۶ / مه ۱۱۰۳، جناح

الدوله، حکمران مستقل حمص و یکی از رقیبان سرسخت رضوان، به دست سه تن فدائی ایرانی به هنگام نماز جمعه در مسجد جامع شهر حمص کشته شد. بیشتر منابع قبول دارند که این قتل به دستور حکیم منجم و به تحریک رضوان صورت گرفته است.[۶۵] مردم حمص از این حادثه سخت مضطرب شدند، و جالب آن است که بیشتر ترکانی که در آن شهر بودند به دمشق گریختند. عملیات سریع دُقاق، حکمران دمشق، مانع از آن شد که حمص به دست فرنگان بیفتد، و شهر تحت نظارت دمشق قرار گرفت.

حکیم منجم خود در ۴۹۶ / ۱۱۰۳، چند هفته‌ای بعد از قتل جناح الدوله، درگذشت، و یک داعی ایرانی دیگر به نام ابوطاهر صائغ، به عنوان رئیس دعوت نزاری در شام جانشین او شد. ابوطاهر نیز نظر مساعد رضوان را جلب کرد، و بر آن شد تا قلاعی در مناطقی که هواخواهان اسماعیلیه در آنجا سکونت داشتند، بویژه در اطراف جبل سماق در جنوب حلب، به تسخیر آورد. چنین پیداست که از همان ابتدا داعیان نزاری مورد حمایت اهالی محل در سرمین و دیگر شهرهای ناحیهٔ جزر قرار گرفته بودند، و حتی ممکن است چند محلی در شمال شام زیر ربقهٔ آنها درآمده بوده باشد. به هر حال، هدف نخستین حملهٔ نزاریان افامیّه بود که یکی از استحکامات مرزی حلب به شمار می‌رفت. حکمران عرب آنجا، خلف بن ملاعب، شیعی و به احتمال قوی مستعلوی بود، و شهر افامیّه را در ۴۸۹ / ۱۰۹۶ از رضوان گرفته بود و آنجا را به نام فاطمیان اداره می‌کرد. خلف، چنانکه پیداست، علاقه‌ای به همکاری با نزاریان نداشت، و شایستگی و مناسبت افامیه را به عنوان پایگاهی جهت راهزنیهای موفقیت‌آمیز خویش بارها به نمایش گذاشته بود. ابوطاهر نقشه‌ای برای قتل خلف و به دست آوردن ارگ افامیه طرح کرد، و در این اقدام روی کمکهای نزاریان محل که در آن هنگام رئیسشان یک قاضی به نام ابوالفتح و اصلاً از مردم سرمین بود حساب می‌کرد. خلف در جمادی الاول ۴۹۹ / فوریه ۱۱۰۶ به دست گروهی از فدائیان که از حلب فرستاده شده بودند به قتل رسید، و افامیه به آسانی به چنگ نزاریان افتاد.[۶۶] اندکی بعد از آن، ابوطاهر خود شخصاً در صحنه حاضر شد و امور آنجا را، اسماً به نام رضوان، در دست گرفت. امّا این اقدام نزاریان، برای آنکه افامیه را به صورت نخستین سنگر خود در شام بسازند، عمری کوتاه داشت. تانکرد،[۳] امیر فرنگی انطاکیه که قبلاً نواحی اطراف افامیه را متصرف شده بود، اکنون افامیه را در محاصره گرفت، در حالی که برادر ابوالفتح را به اسارت با خود داشت. تانکرد پس از گرفتن مبلغی به عنوان خراج

---

3) Tancred

از نزاریان حصار از شهر برگرفت، اما بار دیگر بازگشت و افامیه را در محرم ۵۰۰ / سپتامبر ۱۱۰۶ مجبور به تسلیم کرد. ابوالفتح در زیر شکنجه جان سپرد، امّا ابوطاهر و تنی چند از یاران او موفق شدند با دادن خونبها جان خویش بخرند و از اسارت رهایی یابند و به حلب باز گردند. این به احتمال قوی، نخستین برخورد میان نزاریان و صلیبیون در شام بود. در ۵۰۴ / ۱۱۱۰ نیز نزاریان کفرلاثا را، که محل کوچکتری در جبل سماق بود و قبلاً به تصرف آنها درآمده بود، به تانکرد باختند.

ابوطاهر که اکنون به حلب بازگشته بود به فعالیتهای خود در امر دعوت ادامه داد، و نیز همچنان در جست و جوی قلاع و استحکامات مناسب بود؛ همکاری میان رضوان و نزاریان هم به سود هر دو طرف پیش می‌رفت. در ۵۰۵ / ۱۱۱۱، که رضوان تصمیم گرفت دروازه‌های حلب را به روی مودود، حکمران سلجوقی موصل که با لشکری به جنگ صلیبیون به شام آمده بود، بربندد گروههای مسلح نزاری در کنار رضوان صف آراستند.[۶۷] هم رضوان و هم نزاریان از حضور این لشکر گسیل شده از شرق به شام نگران بودند، همچنانکه طغتگین (فت۵۲۲ / ۱۱۲۸)، اتابک دُقاق که پس از مرگ دقاق در ۴۹۷ / ۱۱۰۴ عملاً حکمران دمشق گردید و سلسلهٔ مستقل اتابکان بوری را تشکیل داد، از این وضع بیمناک بود. با وجود این، رضوان نمی‌توانست لشکرکشیهای ضداسماعیلی سلطان محمّد تپر را که جانشین برکیارق، که پادشاهی ملایمتر بود، شده بود کلاً نادیده بگیرد؛ همچنانکه نمی‌توانست از وجههٔ بد روزافزون نزاریان در میان رعایای خود چشم بپوشد. در نتیجه، رضوان در سالهای آخر عمرش از موضع خود که طرفداری از نزاریان بود تا حدی روی برتافت. در ۵۰۵ / ۱۱۱۱، اقدام نافرجام نزاریان برای کشتن مردی به نام ابوحرب عیسی بن زید، بازرگانی ثروتمند از مردم ماوراءالنهر و از دشمنان قسم خوردهٔ اسماعیلیان که در آن هنگام از حلب عبور می‌کرد، موجب طغیان مردم علیه آنان شد، و رضوان به ناچار با دیدهٔ اغماض بدان نگریست. دو سال بعد، در ۵۰۷ / ۱۱۱۳ مودود در مسجد جامع دمشق به قتل رسید.[۶۸] بیشتر مآخذ این قتل را به نزاریان نسبت داده‌اند؛ ولی ابهاماتی نیز دربارهٔ این حادثه وجود دارد و بعضی مراجع گمان می‌برند که طُغتگین در این کار دست داشته است.

با مرگ رضوان در جمادی الثانی ۵۰۷ / دسامبر ۱۱۱۳ بخت و اقبال از نزاریان به‌طور کلی در حلب برگشت. الب ارسلان، پسر جوان و جانشین رضوان، در ابتدا به سیاست پدرش نسبت به نزاریان وفادار ماند، و حتی قلعه‌ای در بیرون بالس، بر سر راه

حلب به بغداد، بدانها واگذاشت. امّا اندکی بعد، عملیات ضدنزاری گسترده‌ای علیه آنان به راه انداخت. به موجب گفتهٔ ابن العدیم، محمّد تپر به الب ارسلان نامه نوشت و او را از خطر نزاریان بیاگاهانید، و بر از میان برداشتن آنها ابرام ورزید. در همان زمان، صاعدبن بدیع، رئیس حلب و فرماندهٔ قوای مردمی آنجا، بر الب ارسلان فشار می‌آورد که علیه نزاریان اقدام کند. الب ارسلان، سرانجام موافقت کرد، و این کار را به خود صاعدبن بدیع واگذاشت.[۶۹] ابوطاهر و دیگر رهبران و رؤسای نزاری، از جمله داعی اسماعیل و یکی از برادران حکیم منجم دستگیر و کشته شدند. حدود دویست نفری از نزاریان حلب نیز به قتل رسیدند یا زندانی شدند، و اموالشان ضبط و مصادره شد. امّا بسیاری از نزاریان توانستند به نواحی مختلف بگریزند، حتی بعضی به سرزمینهای فرنگان پناهنده شدند. حسام‌الدین بن دُملاج، فرماندهٔ گروههای مسلح نزاری در حلب، به رَقّه گریخت و در آنجا مرد، و ابراهیم عجمی که قلعهٔ بالس را در تصرف داشت آن را رها ساخت و به دژ شیزر، واقع بر اُرُنتس، بین افامیه و حماة که در آن هنگام در دست بنومنقذ بود، پناه برد. تا بهار سال ۵۰۷ / ۱۱۱۴ حدود یک صد تن نزاری از حلب و نیز افامیه، سرمین، معرّة النعمان، و معرّة مصرین به شیزر رفته بودند. اینان در هنگامی که خداوندان دژ برای تماشای مراسم عید ایستر مسیحیان محلی از دژ خارج شده بودند، دست به اقدامی نافرجام برای تسخیر آنجا زدند. بنومنقذ چون به ارگ شیزر بازگشتند، به کمک اهالی شهر برج به برج با نزاریان جنگیدند و سرانجام همهٔ آنها را به قتل رساندند.[۷۰] نزاریان از قرار معلوم امیدوار بودند که شیزر را به دست آوردند و از آن به عنوان پایگاه جدیدی برای عملیات خود، در اوضاع و احوال بلافصل بعد از بلیهٔ مصیبت‌بار حلب، استفاده کنند. با این حوادث، مرحلهٔ اول فعالیتهای نزاریان در شام به پایان رسید. نزاریان تا اینجا موفق نشدند جای پای محکم و ثابتی یا قلعه‌ای در شام به دست آورند، امّا از جنبهٔ مثبت که بنگریم آنان موفق شدند که با توده‌های محلی ارتباط برقرار سازند و عدهٔ زیادی را، بخصوص در ناحیهٔ جبل سُماق و جزر و سرزمین بنوعُلَیْم، واقع در میان راه شیزر به سرمین، به کیش نزاری درآورند یا آنها را هواخواه و طرفدار خویش سازند.

در این میان، سلطان محمّد تپر که سخت غیرت سنیگری داشت به جای برادرش، برکیارق، در ایران بر مسند فرمانروایی نشست؛ در حالی که سنجر به عنوان نایب السلطنهٔ او در شرق در بلخ باقی ماند. محمّد حدود سیزده سالی از ۴۹۸ / ۱۱۰۵ تا ۵۱۱ / ۱۱۱۸ به عنوان سلطان بلامنازع سلطنت کرد، و نظم و آرامش به امپراتوری سلجوقی

بازآورد. برکیارق و سنجر احتمالاً قبلاً جلو آنچه را که می‌توان حمله یا طغیان نزاری در سراسر قلمرو سلجوقیان در ایران و عراق شمرد، گرفته بودند. مع هذا، نزاریان مواضع خود را در نواحی پراکنده از هم حفظ کرده بودند و تهدیدی مداوم برای سلجوقیان از شام تا شرق ایران و حتی در خود اصفهان به شمار می‌رفتند. بنابراین، محمّد که در اوضاع و احوال پس از جنگ داخلی دوران برکیارق خود را به عنوان یگانه قدرت موجود تثبیت کرده بود اینک بلافاصله دست به کار اقدامات ضدنزاری شد. وی در ظرف دو سال از زمان به تخت نشستن خود یک رشته لشگرکشیها علیه اسماعیلیان انجام داد و موفق به تحدید قیام آنها شد. در ۵۰۰ / ۱۱۰۶، لشگری به تسخیر تکریت که مدت دوازده سال در دست نزاریان بود فرستاد. سپاه سلجوقی با آنکه آنجا را چند ماه در محاصره داشت نتوانست تسخیر کند؛ اگر چه نزاریان نیز آن را از دست دادند. فرماندهٔ نزاری تکریت، کیقباد، برای آنکه آنجا به دست سلجوقیان نیفتد؛ آن را به سیف‌الدوله صدقهٔ مزیدی (۴۷۹ ـ ۵۰۱ / ۱۰۸۶ ـ ۱۱۰۸)، حکمران عرب شیعی امامی که در عراق مرکزی برای خود استقلالی به هم زده بود، تسلیم کرد.[۷۱] در حدود همان ایام، محمّد سنجر را بر آن داشت که بار دیگر بر قلاع قهستان حمله برد؛ اگر چه از نتیجهٔ این حملات اطلاع دقیقی در دست نیست.

اما لشگرکشی عمدهٔ ضدنزاری محمّد علیه قلعهٔ شاهدز صورت گرفت. سلطان با سپاهی گران شخصاً قلعهٔ شاهدز را در ۵۰۰ / ۱۱۰۷ به محاصره درآورد.[۷۲] درخور یادآوری است که کار محاصره و گرفتن شاهدز با یک سلسله تمهیدات و تدبیرها، که احمدبن عطّاش در پیش گرفت و دوستان و هواداران نزاریان در اردوگاه سلجوقی نیز آنها را پشتیبانی کردند، مدتی به تأخیر افتاد. احمد توانست سلجوقیان، از جمله علمای سنی اصفهان، را در یک رشته مذاکرات و مقاولات که به مباحثات طولانی مذهبی کشیده شد درگیر کند. احمد در پیغامی که برای سلطان فرستاد حجت آورد که نزاریان مسلمانان واقعی هستند؛ چرا که به خدا و پیامبری حضرت محمّد [ص] معتقدند و به احکام شرعی گردن نهاده‌اند. تفاوت آنها با اهل سنت فقط در موضوع امامت است. بنابراین، به اعتقاد او، سلطان را هیچ دلیل شرعی برای انجام عملیات بر ضد آنها نیست، بخصوص که نزاریان حاضرند اطاعت سلطان را بپذیرند و به وی خراج بپردازند. این پیغام به یک مباحثه دینی منجر شد. به نظر می‌آید که در ابتدا بیشتر مناصحان و مشاوران سلطان و فقهای سنی و علما مایل به پذیرفتن استدلال نزاریان بودند. امّا معدودی، از جمله

ابوالحسن علی بن عبدالرحمن سمنجانی، از علمای برجستهٔ شافعی، سخت ایستادند و حجت نزاریان را رد کردند و آنها را بیرون از دایرهٔ اسلام دانستند و سلطان را متقاعد ساختند که تقاضای احمد بن عطّاش را رد کند. به این ترتیب، مذاکره و مباحثه تعطیل شد و محاصره ادامه پیدا کرد. نزاریان اینک درخواست کردند که به جای شاهدز قلعه‌های دیگری بدانها داده شود. اما، این مرحله از مذاکرات نیز به جایی نرسید و هنگامی که یک فدائی نزاری به یکی از امرای سلطان که با نزاریان دشمنی سخت می‌ورزید حمله برد و او را مجروح ساخت عملاً خاتمه یافت. سلطان بار دیگر در محاصرهٔ شاهدز پای افشاری کرد، و اینک تنها چیزی که باقی مانده بود شرایط نگهبانان قلعه برای تسلیم آن دژ بزرگ بود. عاقبت دربارهٔ شرایط تسلیم موافقت حاصل شد. قرار بر این شد که به بخشی از محافظان شاهدز امان داده شود تا به دیگر قلاع نزاری در ارجان و قهستان بروند، و باقیماندگان که می‌بایست تنها یکی از جناح قلعه را در دست داشته باشند، وقتی خبر به سلامت رسیدن رفتگان را دریافت داشتند، تسلیم شوند؛ و به آنان اجازهٔ رفتن به الموت داده شود. خبری که در انتظارش بودند به موقع خود به شاهدز رسید، امّا احمد از فرود آمدن از قلعه استنکاف ورزید. از قرار معلوم، وی بر آن شده بود تا آخرین نفس بجنگد. وی و گروه کوچکی از نزاریان که بر رویهم هشتاد تنی می‌شدند با سلجوقیان نبرد کردند، و حتی در آخرین برجی از قلعه که در دستشان مانده بود از خود دفاع کردند. در آخرین یورش، بیشتر نزاریان کشته شدند و تنها معدودی موفق به فرار شدند. زن احمد خویشتن را به جواهرات بیاراست و از باروی قلعه به زیر افکند، امّا احمد دستگیر شد. او را در خیابانهای اصفهان برای تماشای مردم گردانیدند، و سپس زنده زنده پوستش را برکندند. پسر احمد نیز کشته شد، و سرهای آنها را برای مستظهر، خلیفهٔ عباسی، به بغداد فرستادند. قلعهٔ خان لنجان نیز ظاهراً در زمان محاصرهٔ شاهدز به وسیلهٔ سپاه سلجوقی ویران گشت. با این شکستها، نفوذ نزاریان از منطقهٔ اصفهان برافتاد.

احتمال می‌رود که اندکی پس از سقوط شاهدز در ۵۰۰ هجری بود که سلطان محمّد تپر قلاع نزاری اطراف ارجان را نیز به ویرانی کشانید. مأموریت تسخیر و تخریب این قلعه‌ها بر عهدهٔ فخرالدین چاولی (فت ۵۱۰ / ۱۱۱۶)، اتابک فارس، گذاشته شده بود؛ از آن پس از نزاریانی که در منطقهٔ مرزی میان فارس و خوزستان باقی مانده بودند خبری شنیده نشد. ابن بلخی، که کتاب فارسنامهٔ خود را که تاریخ محلی و توصیف جغرافیایی زادگاه او در طی سالهای ۴۹۸ ـ ۵۱۰ هجری است به خواهش سلطان محمّد تپر نوشته

است، از اشغال این قلعه‌ها به وسیلهٔ نزاریان به عنوان حادثه و رویدادی در گذشته یاد می‌کند.[۷۳] سلطان محمّد از همان ابتدا توجه خود را به مرکز عمدهٔ قدرت نزاری، یعنی ناحیهٔ رودبار با قلعه‌های متعددش، معطوف ساخته بود.[۷۴] در این هنگام حسن صباح، در همان حال که داعی دیلم باقی مانده بود، رئیس کل نهضت نزاری شناخته شده، و مقرّ او الموت، پایگاه مرکزی دعوت نزاری، گشته بود. در ۵۰۱ / ۱۱۰۷ـ۱۱۰۸ یا ۵۰۲ / ۱۱۰۸ـ۱۱۰۹، سلطان لشگری به سرکردگی وزیرش، ضیاء الملک احمد، پسر خواجه نظام الملک، به رودبار فرستاد، و امیر چاولی (جاولی) را نیز در این عملیات همراه او کرد. لشگر اعزامی مدتی با نزاریان جنگید و در آن ناحیه خرابیهای بسیار به بار آورد، اما به هدف اصلی خود که تسخیر الموت بود نایل نیامد و از رودبار عقب‌نشینی کرد. در این لشگرکشی سلطان کوشیده بود تا معاضدت حسام الدوله شهریار بن قارن (۴۶۶ـ۵۰۲ / ۱۰۷۴ـ۱۱۱۰)، حکمران باوندی طبرستان و گیلان، را برای سرکوبی نزاریان رودبار تحصیل کند، امّا موفق نشده بود.[۷۵] نزاریان، بعداً سعی کردند احمد بن نظام الملک را، که در رودبار با آنها جنگیده بود، در بغداد به قتل رسانند؛ امّا این اقدام نافرجام ماند.

در ۵۰۳ / ۱۱۰۹، کار تسخیر الموت به انوشتگین شیرگیر، حکمران ساوه، سپرده شد. شیرگیر که دریافته بود حملهٔ مستقیم به الموت فایده‌ای به بار نخواهد آورد، برآن شد تا موقعیت نزاریان را از راه خسته کردن و فرسودن آنها تضعیف کند. وی هشت سال پیاپی غلّه و محصول رودبار را بسوخت و لمسر و دیگر قلعه‌های ناحیه را محاصره کرد، و به نبردها و مقاتلات اتفاقی با نزاریان پرداخت. در این دوره بود که چون سختی و مرارت بر نزاریان چیره شد، حسن صباح و بسیاری دیگر از نزاریان زنان و دختران خویش را به جاهای امن‌تری چون گردکوه فرستادند؛ و این شیوه‌ای شد که نزاریان بعدی از آن متابعت کردند. شیرگیر پیوسته از سوی امرای سلجوقی دیگر تقویت می‌شد، در حالی که مقاومت نزاریان در مقابل آنهمه فشار و سختی دشمنان را به حیرت افکنده بود. سرانجام، در ذوالحجهٔ ۵۱۱ / آوریل ۱۱۱۸، هنگامی که شیرگیر ظاهراً در آستانهٔ تسخیر الموت که محافظانش کاملاً فرسوده شده بودند بود، خبر مرگ سلطان محمّد تپر در رسید. به شنیدن این خبر سلجوقیان اردوگاه را برکندند و رودبار را ترک گفتند، و به خواهشهای شیرگیر که بمانند و اندکی بیشتر به جنگ ادامه دهند توجهی نکردند. شیرگیر مجبور شد که محاصرهٔ الموت را رها کند، و بسیاری از سپاهیانش هنگام عقب‌نشینی جان خود را ازدست دادند. نزاریان همهٔ ذخایر غذایی و وسایل جنگی را که سلجوقیان به

جای گذاشته بودند تصاحب کردند. به این ترتیب، الموت نجات یافت، و نزاریان رودبار از آنچه می‌بایست شکستی جبران‌ناپذیر باشد جان سالم به در بردند. بنابر گفتهٔ بنداری وزیر سلجوقیان، قوام‌الدین درگزینی، که مخفیانه به دین اسماعیلی گرویده بود، توانسته بود که سد راه پیروزی سلجوقیان و باعث عقب‌نشینی شیرگیر از رودبار شده باشد.[۷۶] به هر تقدیر، درگزینی سلطان محمود، پسر و جانشین سلطان محمد، را در اصفهان علیه شیرگیر برآغالانید. شیرگیر دستیگر و زندانی شد، و اندک زمانی بعد به سیاست رسید.

به دنبال مرگ سلطان محمدبن ملکشاه دورهٔ دیگری از کشمکشهای داخلی در امپراتوری سلجوقی آغاز شد، و این به نزاریان مهلت داد تا از ضرباتی که در دورهٔ سلطنت سلطان محمّد بر آنها وارد آمده بود بهبود یابند. پس از سلطان محمّد پسرش، محمود، در اصفهان به جای او نشست، و مدت چهارده سال (۵۱۱ـ۵۲۵ / ۱۱۱۸ـ۱۱۳۱) بر غرب ایران، و دست کم به صورت اسمی بر عراق، حکومت کرد. اما وی، برخلاف پدرش، با مدعیان مختلفی که خواهان سلطنت بودند مواجه شد. این مدعیان اغلب از اتابکان یا امرای سلجوقی خود، که بتدریج در بخشهای مختلف مملکت برای خود حکومتهای خودمختار تشکیل داده بودند، پشتیبانی می‌طلبیدند. با گذشت زمان، سه تن دیگر از پسران سلطان محمّد تپر، یعنی طغرل دوم (۵۲۶ـ ۵۲۹ / ۱۱۳۲ ـ ۱۱۳۴)، مسعود (۵۲۹ـ۵۴۷ / ۱۱۳۴ـ ۱۱۵۲)، و سلیمانشاه (۵۵۵ـ۵۵۶ / ۱۱۶۰ ـ ۱۱۶۱)، و همچنین چند تن از نوادگان او، که بعضی از آنها در برخی از نواحی مملکت در دورهٔ محمود صاحب قدرتی شده بودند، در مغرب به سلطنت رسیدند. اما سنجر، عموی محمود، که از سال ۴۹۰ / ۱۰۹۷ ایالات شرقی را تحت حکومت خود داشت، و اینک عموماً رئیس خاندان سلجوقی شناخته می‌شد، مقام سلطان به معنای اعلای کلمه را در میان حکمرانان سلجوقی پیدا کرد و این مقام را تا آخر عمر، یعنی ۵۵۲ / ۱۱۵۷، حفظ کرد. در این مقام و موقعیت سنجر نقشی قاطع در حل اختلافات مربوط به جانشینی در میان سلاطین بعدی سلجوقی داشت. امّا محمود، در اوایل سلطنتش با حملهٔ سنجر به قلمرو خود مواجه شد. سنجر در رأس لشکری گران که افواجی از نزاریان هم در آن بودند، بر او تاخت و او را در ساوه شکست داد و سپس تا بغداد پیش راند. امّا در معاهدهٔ صلحی که متعاقباً بسته شد، سنجر در همان حال که سرزمینهای مهم شمال ایران را از قلمرو محمود منتزع می‌ساخت وی را ولیعهد خویش قرار داد. سنجر این سرزمینها را، که طبرستان و قومس را هم شامل می‌شد، تا پایان سلطنت خود همچنان در زیر فرمان و نظارت داشت. این سرزمینها

یا مجاور قلاع نزاری در دیلم بودند، یا نزاریان از قبل در آنها نفوذ کرده بودند. اکنون برادر محمود، طغرل، نیز سر به شورش برداشت، و علاوه بر قزوین موفق به تسخیر گیلان و دیگر نواحی در شمال ایران شد. افتراق در اردوی سلجوقیان به خلفای عباسی دل و جرأت داد تا در قرن ششم / دوازدهم بتدریج در پی کسب استقلال بیشتر در بغداد برآیند، و این کار با خلیفه مسترشد (۵۱۲ـ۵۲۹/ ۱۱۱۸ـ۱۱۳۵) شروع شد.

در این میان، نزاریان وارد دورهٔ جدیدی از روابط خود با سلجوقیان شدند. این دوره را مارشال هاجسن دورهٔ «پاتی» یا «بی‌اقدامی» خوانده است.[۷۷] تهاجم بزرگ سلجوقیان علیه نزاریان ظاهراً با مرگ سلطان محمّد تپر به پایان رسید، و در آن زمان قیام آشکارای نزاریان نیز به پایان رسیده بود. نزاریان تقریباً سی سال در سرزمینهای سلجوقیان شورش علنی به راه انداخته و حتی خود اصفهان را نیز چندی مورد تهدید قرار داده بودند. البته ضربه‌های جانانه نیز متحمل شده بودند. بخصوص پیروان آنها در شهرها چند بار قتل‌عام شده بودند، و بسیاری از قلعه‌هایشان در سلسله جبال البرز و زاگرس و اطراف اصفهان از دست رفته بود. در نتیجه، نزاریان در شورش علیه سلجوقیان شکست خورده بودند و قلعه‌های بازمانده برای آنها که بیشتر در رودبار، قومس، و قهستان قرار داشتند برای ادامهٔ قیام به شیوهٔ مرحلهٔ اول فعالیتهایشان در ایران بسنده نبود. شک نیست که نزاریان از هدف نهایی خود چشم نپوشیده بودند، و همبستگی میان خود را از شرق ایران تا شام، علی‌رغم سختیها و شکستها، حفظ کردند. شورش نزاری، در حقیقت، اگر بر یک مبنای محلی حساب کنیم، در چند منطقه و سرزمین پراکنده موفقیت‌آمیز بود. امّا جنبش نزاری اکنون در سایهٔ تجربیاتی که به دست آمده بود، احتیاج به تجدید سازمان و از سرگرفتن کوششها داشت. نزاریان اکنون بیشتر به تقویت موضع و موقعیت خود و دفاع از سرزمینهایی که در زیر فرمانشان بود توجه داشتند، نه جنگ با سلاجقه. جامعهٔ نزاری به عوض آنکه فقط یک نهضت انقلابی باشد، اکنون خود را به صورت یک دولت پابرجا و مستقل بیرون می‌آورد که سرزمینهایی نسبتاً وسیع، امّا متفرق، در زیر فرمان داشت. این دولت با دارالهجره‌های متعددش، که سابقاً پایگاه فعالیتهای انقلابی بود، اکنون داشت مقام خاص خود را در میان دولتهای کوچک، در داخل مرزهای امپراتوری سلجوقی، به دست می‌آورد.

سالهای باقیمانده از زندگی حسن صباح، از ۵۱۱/ ۱۱۱۸ به بعد، اساساً در آرامش گذشت، و وقف تحکیم دولت نزاری که وی بیش از هر کس دیگری برای به وجود آوردن

آن تلاش کرده بود شد. حسن که اکنون رهبر مرکزی جامعهٔ نزاری بود، با آنکه همچنان عنوان داعی دیلم را حفظ کرده بود، بعضی از قلعه‌هایی را که شیرگیر در رودبار گرفته بود از نو به دست آورد. و از قرار معلوم، فعالیتهای دعوت را در مناطق زیادی همچون عراق، آذربایجان، مازندران، گیلان، و خراسان شدت بخشید. منابع و مآخذ موجود، موفقیتهای نزاریان در این دوره و دهه‌های بعد را به رواداری و مسامحت سنجر دربارهٔ نزاریان نسبت داده‌اند. در واقع، به نظر می‌آید که سنجر خواهان روابط مسالمت‌آمیز با نزاریان بوده است، و گفته شده است که این امر حاصل خنجری است که به دستور حسن صباح زیرکانه در کنار بستر سلطان بر زمین زده شده بوده است. جوینی همچنین روایت می‌کند که در کتابخانه اسماعیلیان در الموت چند منشور سلطان سنجر را دیده است دایر د «استمالت و احماد ایشان».[۷۸] مورخان ایرانی ما می‌گویند که سنجر سالیانه مبلغ سه نا چهار هزار دینار از خراج املاکی که در قومس متعلق به آنها بود، بدیشان می‌بخشید. و نیز به آنها اجازه داده بود که در پای گردکوه از آیند و روند باج راه بستانند.[۷۹] گمان می‌رود که حسن صباح در پایان عمر به تقویت و احیای دعوت نزاری در مصر توجه کرده است؛ هرچند در سالهای پیش اقدامی جدی در این جهت انجام نداده بود. تشدید فعالیتهای حسن در مصر فاطمی باید از حدود سال ۵۱۵ / ۱۱۲۱ بوده باشد، یعنی سال به قتل رسیدن افضل که نزار را از حقوق حقه‌اش محروم ساخته بود. بنا بر منابع نزاری که مورد استفادهٔ تاریخنگاران ایرانی قرار گرفته است، سه تن از فدائیان حلب مأموریت قتل افضل را به انجام رسانیدند. چون خبر به الموت رسید، حسن صباح دستور داد تا مردم هفت شبانه روز جشن گرفتند.[۸۰] جانشین افضل، مأمون، ناچار به اتخاذ تدابیر امنیتی شدید علیه مأموران و فدائیان نزاری شد که مطابق اخبار از الموت به مصر فرستاده می‌شدند. بسیاری از این عوامل دستگیر شدند. اندکی بعد، در ۵۱۶ / ۱۱۲۲، دولت فاطمی ضروری دانست که مجلسی عمومی در دفاع از حقانیت مستعلی و آمر بر امامت و در رد نزار منعقد سازد. این مجلس به صدور رساله‌ای به نام الهدایة الآمریه ختم شد. ابن میسر، که این تفضیلات را دربارهٔ وحشت فاطمیان از فعالیتهای نزاری در مصر و شام بیان می‌دارد، همچنین می‌گوید که در همین ایام مأمون دستور داد نامه‌ای از دیوان الانشاء فاطمی به قلم ابن الصیرفی نوشته شود و در آن به زبانی درشت از حسن صباح خواسته شد که از حمایت نزار دست بردارد و به دامن حقیقت بازگردد.[۸۱] امّا فعالیت نزاریان در مصر مدت زیادی دوام نیاورد؛ و در همان حال روابط میان نزاریه و مستعلویه که بزودی

خود به دو گروه حافظیه و طیّبیه تقسیم شد بتدریج خصمانه‌تر شد.

حسن صباح در اوایل ماه ربیع‌الثانی ۵۱۸ / مه ۱۱۲۴ بیمار شد. چون احساس می‌کرد پایان عمرش نزدیک است، با دقت ترتیباتی برای رهبری آیندهٔ جامعهٔ نزاری داد. کیا بزرگ امید، منسوب خود در لمسر، را فراخواند و او را به عنوان داعی دیلم و رئیس جامعهٔ نزاری منصوب کرد. در همان حال، حسن سه تن از بزرگان برجستهٔ نزاری را به صورتی که می‌توان آن را مجمع مشاوران نامید معین ساخت تا بزرگ امید را در راندن امور دولت و جامعهٔ نزاری و نیز پیشبرد امر دعوت کمک کنند، تا آن زمان که امام خود ظاهر شود و سررشتهٔ امور را در دست گیرد. این مشاوران عبارت بودند از: دهدار ابوعلی اردستانی، داعی آزموده و تجربه‌دیده‌ای که یک بار حسن را از وضعیت دشواری در الموت رهایی داده بود؛ حسن آدم قصرانی؛ و کیا با جعفر، سپهسالار قوای نزاری که در ۵۱۹ / ۱۱۲۵ وفات یافت.[۸۲] کار دعوت عمدتاً به داعی ابوعلی واگذاشته شد. حسن در اواخر ربیع‌الثانی ۵۱۸ / نیمه ژوئن ۱۱۲۴ در سن پیری درگذشت.

حسن صباح براستی مردی برجسته و شگرف بود. وی سازمان‌دهنده‌ای باکفایت و سیاستمداری با استعداد و بی‌نظیر بود، و در همان حال متفکر و نویسنده‌ای بود که زندگی را به زهد و تقوی می‌گذرانید. مورخان ایرانی ما، چند مورد از زهد و سختگیری او را نقل کرده‌اند. وی، از قرار معلوم، بر دوست و دشمن یکسان سختگیر بود، و در شیوهٔ زندگی ساده و اسلامی که خود برگزیده و برای جامعهٔ نزاری، بویژه در رودبار، مقرر داشته بود، با هیچ کس مصالحه نمی‌کرد و از هیچ کس در نمی‌گذشت. بخصوص به رعایت وظیفهٔ اسلامی و دینی امر به معروف و نهی از منکر اصرار داشت.[۸۳] در طی سالیان درازی که در الموت گذرانید هرگز از قلعه به زیر نیامد، و گویند حتی از سرایی که محل سکونت او بود فقط یک یا دوبار برای رفتن به بام سرای بیرون آمده بود. در تمام این دوره هیچ کس آشکارا شراب ننوشید، و نواختن آلات موسیقی قدغن بود. حسن [هنگام محاصره الموت] زن و دخترانش را به گردکوه فرستاد؛ در آنجا، آنها از راه نخریسی بسادگی امرار معاش می‌کردند و حسن هرگز آنان را به الموت عودت نداد. نیز هر دو پسر خود، استاد حسین و محمد، را به سیاست رسانید.[۸۴] محمّد را به جرم شرب خمر و استاد حسین را به اتهام شرکت در قتل داعی حسین قائنی در قهستان؛ اتهامی که معلوم شد پایه و اساس نداشته است. یک سال بعد مجرم و محرک اصلی قتل داعی که یک نفر علوی به نام زید بود دستگیر شد، و همراه پسرش به فرمان حسن به قتل رسیدند. این

علوی که از مقیمان الموت بود و قصد متزلزل ساختن موقعیت حسن را داشت، مخفیانه و با موفقیت به نام خویش تبلیغ می‌کرد و مدعی بود که امام مستودع است. گویند حسن صباح در فلسفه و نجوم عالم بوده است، و هنگامی که به انجام فرایض شرعی نمی‌پرداخت وقت خود را به خواندن، نوشتن، و ادارهٔ امور جامعهٔ نزاری می‌گذرانید. او همیشه داعی دیلم باقی ماند؛ هر چند پس از مرگ نزار او را حجّت امام مستور و غایب نزاری می‌شمردند. وی دولت نزاری ایران و شعبهٔ آن را در شام تأسیس نهاد؛ جامعهٔ نزاری را در ایام دشوار هدایت کرد، و سرانجام پیشوای بلامنازع جامعه و دعوت نزاری شد. نزاریان او را سخت بزرگ و محترم می‌داشتند، و او را سیدنا خطاب می‌کردند. مقبرهٔ حسن در رودبار زیارتگاه نزاریان بود، و آنان تا روزگاری که مغولان آن را ویران ساختند مرتب به زیارت آن می‌رفتند.

عبدالملک بن عطّاش و حسن صباح و به احتمال قوی عدهٔ دیگری از داعیان اسماعیلی ایران در دهه‌های آخر قرن پنجم / یازدهم در زمینه‌های فکری و عقلی هم فعال بودند، و بدون تردید دربارهٔ مسائل و مباحث اعتقادی خود رسالات و کتبی هم نوشتند که متأسفانه برای ما باقی نمانده است. امّا نزاریان اولیه که درگیر هدایت شورشی علنی در سرزمینهای متخاصم بودند و به زنده ماندن بیش از هر چیز توجه داشتند، فرصتی برای پرداختن به تفکرات فلسفی و مباحثات دقیق و عالمانهٔ عقیدتی نداشتند. به یک معنا، فعالیتهای عقلانی و فکری آنان نیز دقیقاً درگیر نیازها و احتیاجات آنی و عملی منازعات آنها شده بود. بخصوص، نزاریان علاقهٔ سابق اسماعیلیان را به جهانشناسی و دیگر معتقدات باطنی که در آثار دورهٔ فاطمیان پرداخته شده بود و برای اندیشهٔ اسماعیلی طیبی اهمیت اساسی داشت نداشتند. از آن سوی، نزاریان اولیه توجه و علاقهٔ خاصی به عقیدهٔ امامت ابراز می‌داشتند. اسماعیلیان ایران از زمان حسن صباح و حتی در سالهای مقدم بر جداییشان از دولت فاطمی، پژوهشهای عقیدتی خود را بر حقیقت امام و امامت، که متعالی از تاریخ و جهان جسمانی بود، متمرکز ساخته بودند. در حقیقت، از قدیم الایّام ناظران سنی و دیگر خارجیان این احساس در وجودشان پدید آمده بود که نهضت نزاری تعلیم و دعوت جدیدی است؛ و از این رو الدعوة الجدیدة خوانده شد. امّا دعوت جدید مبتنی بر تنظیم و تربیت یک رشته عقاید تازه نبود، بلکه تنظیم مجدد و تعبیر جدیدی از یک اعتقاد و اندیشهٔ کهن شیعی بود که در میان اسماعیلیان نیز تاریخی طولانی در پشت‌سر داشت. این بیان مجدد عقیدهٔ شیعی دربارهٔ تعلیم، ظاهراً به فصیحترین وجهی به وسیلهٔ خود

حسن صباح به عبارت درآورده شده بود؛ هر چند وی ظاهراً مبدع و مبتکر آن نبود. به هر تقدیر، این عقیده به کاملترین و پرورده‌ترین صورتش آن است که به حسن صباح نسبت داده شده است که رساله‌ای کلامی دربارهٔ آن به زبان فارسی پرداخته بود. این رساله که فصول اربعه (چهار فصل) نام داشت، باقی نمانده است. اما مورخان ایرانی ما آن را دیده و شرح کرده‌اند،[۸۵] و محمد بن عبدالکریم شهرستانی (فت ۵۴۸ / ۱۱۵۳)، معاصر حسن صباح، مشروحاً از آن در الملل و النحل خود، که در حدود سال ۵۲۱ / ۱۱۲۷ تألیف کرده، نقل کرده است.[۸۶]

شهرستانی که بیشتر عمرش را در زادگاهش خراسان گذرانید و جزءِ اطرافیان سلطان سنجر درآمد، به عنوان یک متکلم و متأله اشعری معروف بود و به خاطر نگرش و علاقهٔ خالی از تعصبش نسبت به ادیان و مذاهب و فلسفه‌های مختلف شهرت داشت. امّا بعضی از معاصرانش معتقد بودند که وی در خفا به کیش اسماعیلی گرویده است، و برای دعوت نزاری فعالیت می‌کرده است.[۸۷] خواجه نصیرالدین طوسی (فت ۶۷۲ / ۱۲۷۴)، که در این باب صاحب نظر است، در زندگینامهٔ روحانی خود تأکید می‌ورزد که شهرستانی اسماعیلی است و او را داعی الدعات می‌خواند؛ گذشته از این، خواجه نصیر می‌افزاید که شهرستانی معلم دایی پدر او بوده است.[۸۸] به هر حال، چند تا از آثار شهرستانی که موجود است صبغهٔ اسماعیلی دارند و نشان می‌دهند که وی حداقل در دهه‌های پایانی عمرش اصطلاحات اسماعیلی و روشهای تأویلی آنها را به کار می‌برده است.[۸۹] گذشته از کتاب مفاتیح الاسرار که تفسیری ناتمام از قرآن مجید است و مجلس مکتوب شهرستانی منعقد در خوارزم، آثار اسماعیلی گونهٔ او مشتمل است بر مصارَعة الفلاسفه که ردی است بر عقاید کلامی ابن سینا برپایهٔ کلام سنتی اسماعیلی.[۹۰] از اینها که بگذریم، شهرستانی به اندیشه‌ها و عقایدی که نزاریان اولیه مطرح ساخته بودند علاقه داشت، و در ترجمهٔ عربی خود خلاصه‌ای از بازپرداختهٔ حسن صباح از عقیدهٔ تعلیم را برای ما محفوظ داشته است؛ عقیدهٔ به تعلیم از عقاید اساسی و بنیادی نزاریان متقدم است.

شیعیان همیشه اهل سنت را به خاطر آنکه به خویشتن در مسائل مذهبی حق انتخاب می‌دادند و این حق را با انتخاب نخستین جانشین برای پیامبر به اجرا گذاشته بودند، سرزنش و محکوم کرده بودند. شیعیان، بر عکس معتقد بودند که مسلمانان حق ندارند در امور دینی به تصمیمات «من عندی» خود گردن نهند، بلکه باید برای دریافتن حقایق دینی، بخصوص در احکام شرعی، به تعلیم مراجع خاصی متوسل شوند؛ مراجع

یا امامان برحقی که به عقیدهٔ شیعیان مؤید من عندالله هستند نه منتخب آدمها یا عقول آنها، همچنانکه خود حضرت محمّد [ص] گزیدهٔ الاهی بود نه مردمی. این بود مفهوم اساسی عقیدهٔ شیعه در باب تعلیم، یعنی آموزش موثق و مستند در دین که می‌بایست به وسیلهٔ معلمان محق و موثق در هر زمانی بر عهده گرفته شود. و برای شیعیان، تنها امامان منصوص از جانب خداوند و از نسل علی بن ابیطالب [ع] شایستهٔ به جای آوردن وظایف چنین معلمانی هستند. حسن صباح، چنانکه شهرستانی بیان داشته است، عقیدهٔ شیعیان در باب تعلیم را در چهار قضیه یا چهار فصل مجدداً به عبارت درآورد، و شهرستانی آن را از فارسی به عربی تحت عنوان فصول اربعه ترجمه کرد. این فصول که به صورت نقد بیان متقدم عقیدهٔ تعلیم ارائه شد، بدان هدف نگاشته شده بود تا اثبات کند که تنها امام اسماعیلی می‌تواند آن معلم محق و راستین بعد از پیامبر [ص] باشد.

در قضیهٔ اول، حسن، به تصریح و تأکید، نیاز مردم را به مرجعی یا معلمی برای فهم و درک حقایق دینی و بسنده نکردن به عقل تنها مطرح ساخت. و مقصود او در این قضیه انکار موضع آن کسان مخصوصاً فلاسفه بود که قائل به کفایت عقل و استغنای قضاوت آدمی در دریافت حقیقت غایی بودند. در قضیهٔ دوم حسن موافق با موضع سنتی شیعیان حجت می‌آورد که اینچنین معلمی باید صادق باشد. وی در مخالفت با قول اهل سنت می‌گفت که تنها یک معلم واحد مؤیّد از جانب خداوند می‌تواند وجود داشته باشد، و آن امام صادق در هر زمان و دوره است. در اینجا، معلم صادق یگانهٔ شیعیان در برابر علما و فقهای متعددی قرار داده شده است که اهل سنت و جماعت آنها را در هر عصر معلم و راهنمای خود محسوب می‌دارند. قضیهٔ سوم، معمایی را که عامهٔ شیعه با آن مواجه‌اند مطرح می‌سازد؛ زیرا شناخت یگانه معلم صادق در هر دوره مستلزم اثبات صداقت و مرجعیت اوست، و این تنها بر پایه رجوع به مرجع والاتری میسر است که صادق بودن خود او نیز باید اثبات پذیرد وقس علی‌هذا. در فصل چهارم، حسن کوشش می‌کند تا این معما را با از نو به عبارت در آوردن کل مسئله به شیوه‌ای که به نتیجهٔ مطلوب منجر شود حل کند. وی می‌گوید شناخت مرجعیت معلم مورد نیاز را نمی‌توان از چیزی ورای خود آن به دست آورد، بلکه از تدقیق در ماهیت خود علم، که حسن در آن یک احتجاج منطقی می‌بیند، به دست می‌توان آورد. وی به تأکید می‌گوید که علم حقیقی از تضاد موجود میان دو امر متقابل که تنها از طریق یکدیگر قابل شناختند حاصل می‌شود. و سپس از اینجا پیش می‌رود، و این اصل احتجاجی را بر رابطهٔ فردی که در جست و

جوی معلم صادق است و معلم صادق که باید شناخته شود پیاده می‌کند. از طریق استدلال عقلی شخص به نیاز بر شناخت معلم صادق پی می‌برد، امّا این استدلال خود به خود به وی نمی‌گوید که آن معلم کیست و نیز جوینده را به حقیقت غایی راهبری نمی‌کند. از طرف دیگر، امام که مدعی مرجعیت نهایی است در اثبات ادعای خویش نیازی به حجت و دلیلی که بیرون از ذات او باشد ندارد. امّا اقتران و با هم جمع شدن این دو، یعنی استدلال عقلی فرد و امام صادق، معما را حل می‌کند. استدلال عقلی شخص را به نیاز به تعلیم معلمی صادق، یعنی امام، واقف می‌سازد، و چون این وقوف حاصل شود امام می‌تواند خویشتن را به عنوان کسی که آن را برآورده می‌سازد عرضه بدارد. بنابراین، امام حقیقی برای اثبات صدق امامت خویش نیازی به دلایل و حجج خارجی ندارد، زیرا خود وجود او حجت حقانیت و امامت اوست. در حقیقت، امام صادق راستین تنها با وجود خویش ضرورت و نیازی را که عقل و خرد تأیید کرده است برآورده می‌سازد. برای حسن صباح، این امام که برای اثبات خویش نیازی به آوردن معجزه و ارجاع به اصل و نسب ندارد، همان امام اسماعیلی است که صرف وجود و ادعای او دلایل کافی بر صدق و مشروعیت او هستند.

عقیدهٔ تعلیم، به صورتی که به وسیلهٔ حسن صباح عرضه شد، هم دقیقتر و هم بالذاته بیش از نظریهٔ قدیم شیعه وافی به مقصود بود. حسن در احتجاج خود، پیوسته بر نقش امام، و پیامبر به عنوان رابط سلسلهٔ منطقی میان خدا و امام، تأکید می‌گذاشت. این عقیده که بر مرجعیت تعلیمی مستقل هر امام در زمان خویش انگشت تأیید می‌نهاد، بعداً یک افزار عقیدتی نیرومند در دست جامعهٔ نزاری دورهٔ الموت شد. در این میان، در غیبت امامی که بتوان بدو دسترسی داشت، مرجعیت جامعه با حجت امام بود؛ و خودِ حسن، چنانکه گفتیم، آن حجّت بود و نزاریان وی را بدان سمت می‌شناختند. عقیده تعلیم، به بیان حسن صباح و دیگران، چنان مقام مهمی در اندیشهٔ اولیهٔ نزاریان یافت که پیروان دعوت نزاری را بدان مناسبت اصحاب تعلیم یا تعلیمیّه نامیدند. عقیدهٔ تعلیم نزاریان بر اهل سنت نیز، که بسیاری از آنها اسماعیلیان را دشمن قدیم خویش می‌دانستند، اثری عظیم گذاشت. بسیاری از نویسندگان اهل تسنن بدین مبارزهٔ فکری که به وسیلهٔ نزاریان مطرح شده بود پاسخ دادند، و بخصوص بر نظریهٔ تعلیم تاختند. غزالی، چنانکه گفتیم، مهمترین و به احتمال قوی پیشقدمترین متفکر سنی از این گروه است. وی چند رساله علیه اسماعیلیان نوشت، و به رد عقیدهٔ تعلیم در کتاب المستظهری خویش و دیگر رسالاتش

توجه خاص مبذول داشت.

با مرگ حسن صباح، کیا بزرگ امید در الموت به عنوان داعی دیلم و رئیس جامعه و دولت نزاری منصوب شد.[۹۱] داعی ابوعلی اردستانی بلافاصله به دیگر قلاع اسماعیلی رفت و از آنان برای پیشوای جدید نزاری عهد بیعت گرفت. هیچ بخشی از جامعه نزاری با ریاست و پیشوایی بزرگ امید مخالفتی ابراز نداشت، و این امری بود که درکش برای امرای سلجوقی که دائم باهم در نزاع بودند آسان نبود. بزرگ امید مدت چهارده سال (۵۱۸ـ۵۳۲ / ۱۱۲۴ـ۱۱۳۸) حکومت کرد، و در تمام این مدت سیاستهای سلف خویش را ادامه داد و موفق شد، علی‌رغم تهاجم جدید ضد نزاری سلجوقیان، دولت نزاری را بیش از پیش نیرومند گرداند. وی نیز، چون حسن صباح مدیری با کفایت در ادارهٔ مملکت و مدبری دانا در امور لشکر و سپاه بود، و گذشته از این، از آنجا که از مردم رودبار بود، در شمال ایران موقعیت نیکویی داشت. امّا وی، چنانکه برخی از مراجع نوشته‌اند، هیچ گونه پیوند سببی با امرای محلی ایالات پیرامون بحر خزر نداشت. این خواهر کیابزرگ الداعی الی الحق بن الهادی (فت حدود ۵۵۱ / ۱۱۵۶)، یکی از حکمرانان علوی زیدی دیلمان، نه خواهر کیا بزرگ امید، بود که با هزار اسف بن فخرالدوله نماور، حکمران بادوسپانیِ رستمداد و رویان، ازدواج کرد. پسر هزار اسف، یعنی کیکاوس (فت ۵۶۰ / ۱۱۶۴ـ۱۱۶۵)، که از پیروان مذهب زیدی بود و مدت سی و هفت سال سلطنت کرد، از دشمنان نزاریان بود. از سوی دیگر نوادهٔ هزار اسف، یعنی هزار اسف بن شهرنوش (فت ۵۸۶ / ۱۱۹۰)، یکی دیگر از حکمرانان با دوسپانی، روابط بسیار دوستانه‌ای با نزاریان داشت. نیز باید بگوییم که این کیابزرگ زیدی بود، نه بزرگ امید اسماعیلی، که با دختر شاه غازی رستم بن علاءالدوله علی که بعدها حکمران باوندی مازندران و گیلان شد (۵۳۴ـ۵۵۸ / ۱۱۴۰ـ ۱۱۶۳)، ازدواج کرد. شاه غازی پس از آنکه نزاریان پسرش، گردبازو، را که به خدمت سنجر به خراسان فرستاده شده بود در ۵۳۷ / ۱۱۴۲ کشتند، دشمن آنان شد؛ فدائیان نزاری چند کوشش نافرجام برای کشتن خود شاه غازی نیز به خرج دادند. به هر ترتیب، این حکمران باوندی با سلاجقه مواضعه کرد و به دفعات با نزاریان جنگید. چند بار به الموت حمله برد و ناموفق بازگشت، امّا سرانجام موفق شد قلعه‌های مهرین و منصوره کوه واقع در قومس را از نزاریان بستاند. یکی دیگر از دختران شاه غازی با شهرنوش بن هزار اسف بن نماور، از حکمرانان بادوسپانی معاصر بزرگ امید، ازدواج کرد. به نظر می‌رسد که شهرنوش با اسماعیلیان و کیابزرگ امید روابط دوستانه‌ای داشته است.[۹۲]

بزرگ امید از همان ابتدای حکومتش با مخالفت و دشمنی امرای محلی روبه‌رو شد، و در ۵۱۸ / ۱۱۲۴ حدود ۷۰۰ تن نزاری در شهر آمد در دیار بکر قتل عام شدند.[۹۳] در ۵۲۰ / ۱۱۲۶، یعنی دو سال پس از نشستن وی بر مسند قدرت، سلجوقیان حملات جدیدی ظاهراً به قصد آزمودن کفایت و تدبیر جانشین حسن صباح علیه قلعه‌های نزاری در رودبار و قهستان شروع کردند. سلطان سنجر بیست سالی بود که هیچ گونه اقدامی علیه نزاریان نکرده بود و این می‌تواند بازتاب وجود یک نوع معاهدهٔ صلح میان سلطان و نزاریان بوده باشد. امّا وی اکنون بر آن بود که به کار نزاریان بپردازد، و از این رو سپاهی گران به سرداری وزیر خود به سرکوبی آنان به طریثیت در قهستان و نیز به بیهق و طرز در ناحیهٔ نیشابور فرستاد و دستور داد که نزاریان آنجا را قلعه و قمع کنند و اموال و املاکشان را غارت نمایند.[۹۴] این لشکر که از خراسان گسیل شده بود، سرانجام بی‌آنکه به مقصودی رسیده باشد بازگشت. سپاهی نیز که در ۵۲۰ هجری از سوی سلطان محمود به سرکردگی برادرزادهٔ شیرگیر، نامش اصیل، به رودبار فرستاده شده بود، حتی کمتر از لشکر سلطان سنجر توفیق به دست آورد؛ نزاریان آن را در هم شکسته منهزم ساختند. دومین حملهٔ سلجوقیان نیز، در همان سال، همچنان با شکست مواجه شد، و نزاریان رودبار موفق شدند تمور طغان، یکی از امرای دشمن، را اسیر کنند. تمور طغان مدتها در الموت زندانی بود تا اینکه بالاخره به خواهش سلطان سنجر آزاد شد. علی‌رغم این درگیریها، موقعیت نزاریان در رودبار عملاً در سالهای اولیهٔ حکومت بزرگ امید تقویت پذیرفت. چند قلعه در آن ناحیه به دست نزاریان افتاد که از جمله آنها باید از دژ منصوره و قلعه‌های دیگر در طالقان نام برد. در همان حال، چند قلعه نیز ساخته شد، مانند قلعهٔ سعادت کوه و مهمتر از همه قلعهٔ میمون دز، یکی از استحکامات بزرگ نزاریان که بنای آن در ربیع‌الاول ۵۲۰ / آوریل ۱۱۲۶ آغاز شد.[۹۵] در مشرق ایران نیز نزاریان همچنان به فعالیت اشتغال داشتند. در ۵۲۱ / ۱۱۲۷، فدائیان معین‌الدوله ابونصر احمد، وزیر سلجوقیان را که سلطان سنجر را به حمله علیه نزاریان متقاعد ساخته بود و خود فرماندهی لشکری را که به قهستان فرستاده شد بر عهده داشت، کشتند.[۹۶] در ۵۲۳ / ۱۱۲۹، نزاریان قهستان توانستند لشکری تدارک ببینند و به سیستان بفرستند.[۹۷]

در جمادی‌الاول ۵۲۳ / مه ۱۱۲۹ سلطان محمود به سود خود دید که با نزاریان به مذاکراتی دربارهٔ صلح بپردازد. از این رو، از الموت دعوت کرد که سفیری به درگاه سلطان به اصفهان بفرستد. بزرگ امید خواجه محمّد ناصحی شهرستانی را بفرستاد. امّا

مباحثات به جایی نرسید، و هنگامی که فرستادهٔ نزاری و همراهان او از حضور سلطان بیرون آمدند به دست گروهی از اهالی شهر قلع و قمع شدند. سلطان گناه این کار را به گردن نگرفت، و درخواست بزرگ امید را نیز برای تنبیه و مجازات قاتلان رد کرد. اندک زمانی بعد، نزاریان خود انتقام یارانشان را گرفتند؛ به قزوین حمله بردند و حدود چهارصد تن را کشتند و غنایم بسیار به دست آوردند. و این آغازی شد برای دشمنی میان قزوینیان و نزاریان همجوارشان که اغلب به صورت جنگ علنی به صحنهٔ بروز می‌رسید. بعد از آن، محمود حملهٔ ناموفق دیگری به ناحیهٔ الموت کرد و، در همان حال، سپاهی که از عراق برای تسخیر لمسر فرستاده شده بود کاری از پیش نبرد.[۹۸]

سلطان محمود در ۵۲۵ / ۱۱۳۱ درگذشت و بر سر جانشینی او میان برادرانش و پسرش، داود، اختلاف افتاد، و این مهلت و فرصت دیگری برای نزاریان فراهم آورد. در طی این دوره بود که نزاریان ایران توجه خود را به سمت ایالات پیرامون بحر خزر معطوف داشتند. زیرا در این ناحیه سلسلهٔ باوندیان مازندران به صورت دشمن فعال آنها بیرون آمده، و حکمرانان محلی زیدی سدّراه اشاعهٔ دعوت نزاری در شمال ایران شده بودند. نزاریان در برخورد خود با ابوهاشم علوی، که در دیلم دعوی امامت زیدیان می‌کرد و پیروانی حتی در خراسان داشت، موفقیت فراوانی به دست آوردند.[۹۹] بزرگ امید نامه‌ای نصیحت‌آمیز به ابوهاشم نوشت، امّا وی همچنان به متهم ساختن نزاریان به بیدینی والحاد پافشاری کرد. در محرم ۵۲۶ هجری، سپاهی از الموت به سرکوبی ابوهاشم، که او نیز برای خود لشگری تدارک دیده بود، به گیلان فرستاده شد. زیدیان شکست خوردند، و ابوهاشم اسیر شد. او را به الموت آوردند، و در آنجا نزاریان با وی به مباحثه و مجادله پرداختند. به موجب گفتهٔ وقایعنگار نزاریِ دورهٔ بزرگ امید، ابوهاشم سرانجام از ادعای خود بر امامت درگذشت و اظهار علاقه‌مندی به پذیرش دین اسماعیلی کرد. امّا او را بعدها به سیاست رسانیدند.

در طی سالهای بازماندهٔ حکومت بزرگ امید، نزاریان ایران موقعیت خود را مستحکمتر ساختند و چند باری به قزوین و نواحی دورتری همچون گرجستان حمله بردند. در همان ایام، داعیان نزاری به انتشار دعوت در مناطق مختلف مشغول بودند؛ همچنانکه فدائیان تعداد بیشتری از دشمنان فرقهٔ نزاری را بر خاک هلاک افکندند. قربانیان این آدمکشیها، علاوه بر قاضیان اهل سنت و عوامل دولتی، اینک یک امام زیدی، یک خلیفه فاطمی که آمر باشد، و یک خلیفه عباسی را شامل می‌شد. قتل اخیر نشاندهندهٔ نخستین

اقدام موفقیت‌آمیز نزاریان برای از میان برداشتن سرپرست اسمی اسلامِ اهل سنت بود.[۱۰۰] با مرگ طغرل بن محمد، در ۵۲۹ / ۱۱۳۴، برادرش، مسعود، بر تخت سلطنت سلجوقیان در مغرب ایران، آذربایجان، و عراق نشست. سلطان مسعود با حمایت سنجر تقریباً بلامنازع برای مدت هیجده سال (۵۲۹ـ۵۴۷ / ۱۱۳۴ ـ ۱۱۵۲) حکومت کرد. امّا از ابتدای سلطنتش خلیفهٔ عباسی، مسترشد، که قصد داشت خود را از زیر سلطهٔ سلجوقیان بیرون بکشد، از شناخت اقتدار سلطانی او سرباز زد و از اینکه نام وی در بغداد در خطبه برده شود استنکاف ورزید. در نتیجه، دیری نگذشت که مسترشد و مسعود در نزدیکی همدان با یکدیگر درگیر جنگ شدند. خلیفهٔ عباسی شکست خورد و به اسارت درآمد، و او را به مراغه بردند. در آنجا مسعود به درخواست سلطان سنجر با احترام با او رفتار کرد. در مراغه، دستهٔ بزرگی از فدائیان فرصتی یافته به سراپردهٔ مسترشد درآمدند، و وی را با زخم خنجر در ذوالعقدهٔ ۵۲۹ / اوت ۱۱۳۵ از پای درآوردند. قتل مسترشد را برای یک هفتهٔ تمام در الموت جشن گرفتند.[۱۰۱]

در این میان، در شام نزاریان از قتل عام و بلیّهٔ سال ۵۰۷ / ۱۱۱۳ جان به در برده بودند. نزاریان شام در مرحلهٔ دوم کوششهای مقدماتی خود، برای استقرار در آن سرزمین، دیگر از حلب به عنوان پایگاه فعالیتهای خود استفاده نکردند، بلکه بزودی مرکز فعالیتهای خود را در جنوب شام قرار دادند.[۱۰۲] امّا حتی در حلب که با مرگ رضوان قتل‌عام شدند، تا چند گاهی جای پایی برای خود حفظ کردند و با ایلغازی، حکمران ارتقی ماردین و میافارقین که حلب را در ۵۱۲ / ۱۱۱۸ به تملک خویش درآورده بود، روابط دوستانه برقرار کردند. در ۵۱۲ هجری، دشمن آنان، ابن بدیع، که در آن ایام از حلب می‌گریخت، به معیت دو پسرش به دست فدائیان نزاری به قتل رسیدند.[۱۰۳] در ۵۱۴ / ۱۱۲۰، نزاریان حلب آن اندازه قدرتمند شده بودند که دژ کوچکی به نام قلعة الشریف را از ایلغازی طلب کنند. ایلغازی به عوض آنکه قلعه را بدانها واگذارد یا درخواستشان را رد کند، دستور داد به شتاب قلعه را ویران سازند و وانمود کرد که قبلاً چنین فرمانی داده بوده است. قاضی ابن خشّاب که بر ویران ساختن قلعه نظارت می‌کرد و از جمله کسانی بود که در قلع و قمع نزاریان در حلب نیز دست داشت، در ۵۱۹ / ۱۱۲۵ به قتل رسید. امّا قدرت نزاریان در حلب در ۵۱۷ / ۱۱۲۴ به پایان آمد، و آن وقتی بود که بلک، برادرزادهٔ ایلغازی و حکمران جدید شهر، نمایندهٔ محلی بهرام، داعی عمدهٔ نزاریان شام، را دستگیر کرد و فرمان اخراج نزاریان را صادر کرد. نزاریان املاک و اموال خود را فروختند و حلب

را ترک گفتند.[۱۰۴] در سال بعد، اهالی آمد تعدادی زیادی از نزاریان محلی را کشتند. چنین به نظر می‌رسد که بهرام بلافاصله بعد از کشته شدن ابوطاهر، در ۵۰۷ هجری، به ریاست نزاریان شام رسیده باشد. وی، مانند اسلاف خویش، ایرانی و برادرزادهٔ اسدآبادی، یکی از امرای بلندپایهٔ سلجوقی، بود که در ۴۹۴ / ۱۱۰۱ به اتهام نزاری بودن به فرمان برکیارق به قتل رسید. بعد از آن حادثه بهرام از عراق به شام فرار کرد، و در آنجا به عنوان داعی به فعالیت پرداخت. اندکی بعد از قتل عام نزاریان در حلب، بهرام که اینک داعی عمده در شام بود مرکز دعوت نزاری را به جنوب شام منتقل ساخت. به گفتهٔ ابن القلانسی، مورخ معاصر دمشق، وی مدتی در زی اشخاص مختلف می‌زیست، و دعوت نزاری را مخفیانه در نواحی مختلف هدایت می‌کرد.[۱۰۵]

تا سال ۵۲۰/ ۱۱۲۶ نهضت نزاری شام در نواحی جنوب تجدید حیات یافته و نفوذ بهرام در دمشق و دیگر نقاط آشکار شده بود.در همان سال، بهرام در قتل آق سنقر بُرسوقی، امیر موصل و از دشمنان اسماعیلیان، دست داشت. عده‌ای از فدائیان که برسوقی را در مسجد جامع موصل کشتند از شام فرستاده شده بودند.[۱۰۶] در ۵۱۹ هجری، هنگامی که دمشق مورد تهدید فرنگان قرار گرفت، نزاریان در موقعیتی بودند که گروههای مسلحی از حمص و جاهای دیگر به کمک سپاهیان طغتکین فرستادند. این گروهها که به گفتهٔ ابن القلانسی به خاطر شجاعت و دلاوریشان انگشت‌نما بودند، در حملهٔ ناموفق طغتکین به صلیبیون شرکت جستند.[۱۰۷] به هر تقدیر، بهرام در ۵۲۰/ ۱۱۲۶ با نامهٔ توصیه‌آمیزی از ایلغازی در دمشق خود را آشکار ساخت. بهرام هنگامی که در حلب بود با ایلغازی که با طغتکین تفاهم داشت، روابط دوستانه برقرار ساخته بود. اتابک ترک دمشق بهرام را به نیکی و احترام پذیرفت و او را رسماً تحت حمایت خویش قرار داد، و به این ترتیب موقعیت نزاریان را در آنجا تحکیم کرد. در همان حال، بهرام وزیر طغتکین، ابوعلی طاهربن سعد مزدقانی را، با آنکه بر دین اسماعیلی نبود متحدی صاحب نفوذ و قابل اعتماد یافت. بهرام در تعقیب سیاست تثبیت شدهٔ نزاری، بلافاصله درخواست کرد که قلعه‌ای در اختیار او گذاشته شود تا پایگاه عملیات خود را در آن مستقر سازد. در ذوالقعدهٔ ۵۲۰ هجری طغتکین دژ مرزی بانیاس را، که در سرحد مملکت لاتینی اورشلیم قرار گرفته بود ودر آن هنگام مورد تهدید فرنگان بود، به نزاریان واگذاشت.[۱۰۸] بهرام با برخورداری از حمایت پیوستهٔ مزدقانی، عمارتی نیز در دمشق دریافت داشت که آن را به صورت دعوت خانه و پایگاه محلی برای خود بیرون آورد. از

این زمان به بعد، بهرام آشکارا به تبلیغ معتقدات نزاری پرداخت. داعیانی به همه جانب گسیل داشت، و در میان روستاییان و مردم شهری عدهٔ رو به افزایشی را به کیش اسماعیلی درآورد. در این فاصله برای بانیاس، مقر خود، استحکاماتی درست کرد و عدهٔ زیادی از پیروانش را در آنجا گردآورد. از بانیاس نزاریان به فعالیتهای نظامی و تبلیغاتی بیشتری پرداختند، و سعی کردند نفوذ خویش را در نواحی اطراف بگسترانند. نزاریان با حملات منظم و پیاپی اماکنی چند را تسخیر کردند. امّا پیروزیهای آنها در جنوب شام نیز کوتاه مدت بود.

وادی التَیْم، واقع در منطقهٔ حاصْبَیّا، در شمال بانیاس و در جانب غربی کوه هِرمُن، فرصتهای مناسبی برای اشاعهٔ دعوت نزاری عرضه می‌داشت. این دره که بیشتر ساکنان آن از دروزها و نصیریها و قبایل بدوی بودند، توجه بهرام را که از قضا مظنون به قتل برق بن جندل، یکی از رؤسای قبایل محلی، بود سخت به خود جلب کرده بود. در ۵۲۲ / ۱۱۲۸، بهرام از بانیاس در رأس سپاهیان نزاری خود به عزم گرفتن وادی التیم خارج شد. امّا ضحّاک بن جَندل، برادر برق، که سوگند خورده بود که انتقام خون برادرش را از بهرام بکشد، از قبل خود را کاملاً آماده مصاف با نزاریان ساخته بود. در نبردی سهمگین نزاریان شکست خوردند و بهرام کشته شد؛ سر و دستانش را بریدند و به قاهره بردند و در آنجا پاداش سخاوتمندانه‌ای به حامل آن اندامها داده شد.[۱۰۹] با این شکست و مرگ طغتکین که اندکی زودتر در همان سال ۵۲۲ هجری رخ داده بود، بخت و اقبال نزاریان در جنوب شام رو به ادبار گذاشت. پس از بهرام، یک ایرانی دیگر، به نام اسماعیل عجمی، داعی کل شام شد. وی در بانیاس باقی ماند و سیاستهای سلف خود را ادامه داد. مزدقانی که منصب وزارت خویش را در زمان حکومت تاج‌الملوک بوری (۵۲۲-۵۲۶ / ۱۱۲۸-۱۱۳۲)، پسر و جانشین طغتکین، حفظ کرده بود، به حمایت خویش از اسماعیل و نزاریان همچنان ادامه می‌داد. امّا بوری در انتظار فرصت بود تا خویشتن را از شر مزدقانی و نزاریان برهاند؛ رئیس دمشق، مفرّج بن حسن بن صوفی، و حاکم نظامی شهر، یوسف بن فیروز، وی را برای نیل بدین هدف تحریک می‌کردند. در رمضان ۵۲۳ / سپتامبر ۱۱۲۹ مزدقانی کشته شد، و نزاریان دمشق مانند زمانی که پس از مرگ رضوان اهالی حلب بر ضد آنان شوریدند قتل عام شدند. اَحداثِ (نیروهای مردمی) شهر و اوباش با پشتیبانی اهالی سنی دمشق که اکثریت داشتند، اینک علیه نزاریان برخاستند و بیش از ۶۰۰۰ تن را کشتند و اموالشان را به غارت بردند. دعوت خانه (دارالدعوة) آنها نیز ویران گردید، و

بعضی از نزاریان را بر باروی دمشق به صلیب کشیدند، از جمله یکی از غلامان آزاد شده به نام شاذی الخادم را که در حلب از زمرهٔ شاگردان ابوطاهر و به قول ابن القلانسی ریشه و اصل تمام این غوغا و بلیّه بود به دار آویختند.[۱۱۰] اسماعیل به دنبال این قتل عام چون دریافت موقعیتش در بانیاس قابل دفاع نیست، قلعه را به فرنگان که به سمت دمشق در حال پیشروی بودند تسلیم کرد و با بعضی از یارانش به سرزمینهای فرنگان گریخت. داعی اسماعیلی اندکی بعد از این واقعه، در آغاز ۵۲۴/ ۱۱۳۰، در تبعید و در میان فرنگان جان سپرد.

این تحولات بار دیگر باعث ازهم پاشیدن موقتی تشکیلات دعوت نزاری در شام شد، و به این ترتیب دورهٔ سوم تاریخ اولیهٔ نزاریان شام را به پایان آورد. در این میان، بوری و امرای بلندمرتبهٔ او از بیم انتقام نزاریان به اقدامات احتیاطی پیچیده‌ای دست یازیدند. مع‌هذا در جمادی الثانی ۵۲۵ / مه ۱۱۳۱ دو فدائی نزاری، که از الموت فرستاده شده و خویشتن را به لباس سربازان ترک درآورده بودند، بوری را زخمی مهلک زدند که از صدمهٔ آن یک سال بعد درگذشت،[۱۱۱] امّا نزاریان هرگز نتوانستند مقام پیشین خود را در دمشق به دست آورند. در طی همین دوره، رقابت میان نزاریان و مستعلویان شام شدت پیدا کرد، و تشکیل مجلس عمومی سال ۵۱۶/ ۱۱۲۲ را برای دفاع از حق مستعلی و آمر بر امامت در قاهره ضروری ساخت. نزاریان به قتل دشمن سرسخت خود، افضل، در ۵۱۵/ ۱۱۲۱ متهم شدند، و دولت فاطمی از دریافت سربریدهٔ بهرام در قاهره شادمانی کرد. رقابت و دشمنانگی میان دو جناح نهضت اسماعیلی با قتل آمر به دست فدائیان نزاری در ۵۲۴/ ۱۱۳۰، اندکی پیش از سوءِ قصد به جای بوری، به اوج خود رسید. از این زمان به بعد، اسماعیلیه در مصر ضعیف شدند، در حالی که اکثریت اسماعیلیان شام به صف طرفداران دعوت نزاری پیوستند. در روزگاران بعد، نزاریه همچنان نمایندهٔ فعالترین شاخهٔ کیش اسماعیلی بودند. به نظر می‌آید که پس از این دیگر مقابله و مجادلهٔ مهمی میان نزاریان که در دارالهجره‌های کوهستانی و مرتفع خود در ایران و شام مأمن گرفته بودند، و حافظی‌ها و طیبی‌ها که به ترتیب در مصر و یمن سکونت گزیده بودند درنگرفته باشد.

نزاریان شام در سومین مرحله از تاریخ اولیهٔ خویش، برعکس دو مرحلهٔ نخست، موفق شدند تعدادی قلعه به طور ثابت به دست آورند. در طی این دوره که بیست سالی پس از بلیّهٔ سال ۵۲۳ / ۱۱۲۹ دمشق به طول کشید، آنان اقدامات خود را متوجه جبل بهراء، منطقهٔ کوهستانی میان حماة و خط ساحلی جنوب غربی جبل سماق، نمودند که نصیریان

در آنجا ساکن بودند و چند قلعه در آنجا بود که به کار دارالهجره‌های نزاری می‌آمد. از نزاریان شام و داعیان آنها در این مرحله سوم، که اینک کوششهایشان را به بیرون از شهرها معطوف می‌داشتند، چندان اطلاع دقیقی در دست نیست. به نظر می‌رسد که نزاریان، از جمله آنها که در سرزمینهای فرنگان پناه گرفته بودند، از شکست و فاجعهٔ دمشق خیلی زود به حال خود باز آمدند و تحت رهبری ابوالفتح، جانشین اسماعیل عجمی، تجدید سازمان پیدا کردند و در جبل بهراء، در اوضاع و احوال پس از شکست صلیبیون برای استقرار در آنجا، نفوذ یافتند. در ۵۲۷ / ۱۱۳۲ ـ ۱۱۳۳، نزاریان با خریدن قدموس از رئیس کهف، سیف الملک بن عمرون، که به کمک نصیریان سال قبل آنجا را از دست فرنگان بیرون آورده بود، صاحب نخستین قلعهٔ خود در جبل بهراء شدند.[۱۱۲] نزاریان شام از قدموس که به صورت یکی از مهمترین قلعه‌های آنها بیرون آمد و اغلب مقر رهبر آنان بود، تسلط خود را بر تمام منطقه بسط دادند.[۱۱۳] اندک زمانی بعد، موسی، یکی دیگر از بنوعمرون و پسر سیف‌الملک، خود کهف را برای آنکه در جدالی که بر سر جانشینی درگرفته بود به دست بنی‌اعمامش نیفتد، به نزاریان فروخت. در ۵۳۱ / ۱۱۳۶ ـ ۱۱۳۷، نزاریان محلی اشغالگران فرنگی قلعهٔ خریبه را بیرون راندند، و به دنبال آن خود زمام اختیار آنجا را که موقتاً زیر فشار ابن صلاح، حکمران زنگی حماة، از کف داده بودند از نو به دست آوردند. در ۵۳۵ / ۱۱۴۰ ـ ۱۱۴۱، نزاریان مصیاف را که مهمترین قلعه آنها در شام بود با کشتن سنقر، که آنجا را از قِبَل بنومنقذ صاحبان شیزر اداره می‌کرد، گرفتند.[۱۱۴] مصیاف که در چهل کیلومتری غرب حماة قرار دارد، بعداً مقرّ همیشگی داعی عمدهٔ نزاریان شام شد. در حدود همان ایام نزاریان چند قلعهٔ دیگر، از جمله خوابی، رُصافه، مَنیقه، و قُلَیْعَه را گرفتند و بر آنها جمعاً قلاع الدعوة نام نهاده شد.[۱۱۵] چنانکه یاد کردیم، ویلیام صوری که چند دههٔ بعد به کار تألیف وقایعنامهٔ خود اشتغال داشته است، تعداد این قلاع را ده شمرده و جمعیت نزاریان آن منطقه را ۶۰۰۰۰ تن نوشته است.

در حقیقت، در کمتر از بیست سال پس از فاجعهٔ دمشق، نزاریان شام موفق شده بودند شبکه‌ای از قلاع کوهستانی تشکیل دهند و موقعیت خود را، علی‌رغم خصومت حکمرانان سنی مذهب محلی شام و تهدیداتی که از جانب صلیبیون می‌شد، تحکیم کنند. صلیبیون در آن هنگام در مناطق همجوار که متعلق به مملکتهای لاتینی انطاکیه و طرابلس بود فعالیت داشتند. به هر حال، نزاریان شام، مانند نزاریان ایران، از اینکه قدرتی محلی بودند و سرزمینهایی را تحت فرمان خود و برای مدتی استقلال داشتند، خرسند بودند.

منابع موجود اطلاعات مختصری دربارهٔ روابط میان نزاریان شام و دنیای خارج در این دوره، که پیروان فرقهٔ عمدتاً سرگرم تحکیم مواضع خود در جبل بهراء بودند، در اختیار ما می‌گذارند. تردیدی نیست که نزاریان شام مُدام در معرض تهدید حکمرانان ترک موصل بودند که با سلجوقیان پیوند دوستی داشتند و منطقهٔ سوق‌الجیشی مهمی را در مسیر خط ارتباطی میان مراکز نزاریان شام و ایران در دست داشتند. و هنگامی که در ۵۲۲ / ۱۱۲۸ زنگی بن آق سنقر (۵۲۱ ـ ۵۴۱ / ۱۱۲۷ ـ ۱۱۴۶)، حکمران سلجوقی موصل، حلب را گرفت، نزاریان شام بیشتر مورد تهدید قرار گرفتند. در ۵۴۳ / ۱۱۴۸، نورالدین محمود (۵۴۱ ـ ۵۶۹ / ۱۱۴۶ ـ ۱۱۷۴)، پسر و جانشین زنگی، برپای داشتن نماز به شیوهٔ شیعیان را که در حلب مرسوم بود ملغی ساخت؛ و این کار علناً به اعلام جنگ با اسماعیلیان و شیعیان حلب، به طور کلی، انجامید.[۱۱۶] بنابراین شگفت نیست که در سال بعد، فوجی از نزاریان به سرکردگی علی بن وفا نامی به رمون انطاکی[۴] در لشگرکشی وی علیه نورالدین کمک کردند؛ علی بن وفا و رمون در میان کسانی بودند که در جنگی که در صفر ۵۴۴ / ژوئن ۱۱۴۹ در اِنَب درگرفت کشته شدند.[۱۱۷] گذشته از این، در این دوره تنها دو قتل سیاسی به دست نزاریان شام ثبت تاریخ شده است. در ۵۴۳ / ۱۱۴۹، دو تن فدائی ضحاک بن جندل را، رئیس قبیله‌ای وادی التَیْم که قبلاً ضربهٔ مهلکی بر نزاریان وارد آورده و بهرام را به قتل رسانیده بود، به خاک هلاک افکندند.[۱۱۸] ودر ۵۴۷ / ۱۱۵۲، گروهی از فدائیان به رمون دوم[5]، حاکم طرابلس، حمله کردند و او را به همراه رالفِ مرلی[۶] و شهسوار دیگری که رمون را به مقصد دروازهٔ طرابلس همراهی می‌کرد به قتل رسانیدند.[۱۱۹] انگیزهٔ قتل رمون دوم، نخستین قربانی فرنگی نزاریان، هرگز معلوم نشد. اما مسیحیان طرابلس دیوانهٔ انتقام به شامیان حمله کردند، و شهسواران معبد بر نزاریان تاختند. احتمالاً از همین زمان است که نزاریان شام مجبور به پرداخت خراج سالیانه‌ای به سازمان نظامی شهسواران معبد شدند.

تا پایان دوره حکمرانی بزرگ امید، نزاریان به طور واضح دولت مستقلی برای خود تشکیل داده بودند. سرزمینهای پراکندهٔ قلمرو این دولت در اساس مرکب بود از دو منطقه در ایران، یعنی رودبار و ناحیهٔ وسیع قهستان، و بخش جنوبی جبل بهراء در شام. پایتخت این دولت، یعنی آنجا که پیشوا و رهبر ایرانی جامعهٔ نزاری استقرار داشت، معمولاً الموت، و گاهی به صورت اتفاقی یکی دیگر از قلاع ناحیهٔ رودبار بود. قلمرو نزاریان در قهستان وسیع بود، امّا پیوسته به هم نبود و چند شهر و قلعه را شامل می‌شد.

---

4) Raymond of Antioch 5) Raymond II 6) Ralph of Merle

نزاریان قهستان از رئیس واحدی که گاه محتشم نامیده و از جانب الموت تعیین می‌شد فرمان می‌بردند. رئیس نزاریان قهستان معمولاً در تون، قائن، یا در قلعهٔ مؤمن‌آباد، در ناحیهٔ بیرجند، مقرّ داشت. دیری نگذشت که نزاریان قلعه‌های خود را در مشرق البرزکوه از دست دادند، امّا دو ناحیهٔ جدا افتادهٔ دیگر را در ایران حفظ کردند. در قومس، گردکوه، و چند قلعهٔ دورافتاده و منزوی دیگر را در نزدیکی دامغان در دست داشتند. گردکوه آخرین قلعهٔ نزاری بود که تسلیم مغولان شد. نزاریان ایران چند قلعه هم در بخش مرکزی زاگرس، در منطقهٔ لرستان، در دست داشتند که احتمالاً پس از آنکه ارجان و قلاع دیگری را در جنوب زاگرس از دست دادند، گرفته بودند. در شام، نزاریان منطقهٔ جبل بهرای جنوبی را از قلعه‌های خود زیر فرمان داشتند. رئیس آنان که در مصیاف یا کهف مقرّ داشت، معمولاً از الموت منصوب می‌شد. برای مدتی جامعهٔ نزاری نه تنها نزاریانی را که در سرزمینهای تحت قلمروی نزاری می‌زیستند، بلکه تعداد زیادی از نزاریانی را که در شهرهای دیگر ایران و شام سکنی داشتند نیز شامل می‌شد. امّا بتدریج نزاریان عمدتاً در سرزمینهای خود جایگزین شدند؛ هر چند بعضی از پیروان فرقه هنوز در ناحیهٔ جزر در شام و بعضی نواحی قهستان و سیستان، که تحت حکومت نزاریان نبود، یافت می‌شدند. در همان حال، غیراسماعیلیان نیز از جمله اهل سنت، امامیان، زیدیان، و نصیریها در مناطقی که در دست نزاریان بود می‌زیستند. دولت نزاری برای خود دارالضرب و رئیس دولتی داشت که چون یک حکمران منطقه‌ای مستقل عمل می‌کرد، و معمولاً دیگران نیز وی را با همین چشم می‌نگریستند. این نکته را حادثه‌ای که در زیر بیان می‌کنیم، بخوبی نشان می‌دهد: در ۵۳۰ / ۱۱۳۶، یکی از امرای سلجوقی به نام یَرَنقش، که خوارزمیان او را از اقطاع زیر فرمانش رانده بودند، به الموت پناهنده شد. بزرگ امید این امیر را با آنکه دشمن نزاریان بود به خوارزمشاه، که از سلطان سلجوقی فرمان می‌برد و با نزاریان رابطهٔ دوستانه داشت، تحویل نداد، و اعلام کرد نمی‌تواند مردی راکه به وی پناه جسته است به دشمن تسلیم کند.

سرزمینهای تحت قلمرو نزاریان به مسافات زیاد از هم دور افتاده بود. با وجود این، دولت نزاری از همبستگی و وحدت بینظیری، چه از جنبهٔ داخلی و چه در مقابل جهان خارج، برخوردار بود، و این وحدت و همبستگی نمی‌توانست به زور قدرت نظامی یا اقتدار مرکزی صرف به وجود آمده باشد. در واقع، هر سرزمین و منطقه نزاری تا حدی از استقلال و ابتکار ادارهٔ امور محلی بهره‌مند بود و، در همان حال، همه در یک مقصدِ

مشترک سهیم بودند و در مقابله با جهان خارج یکپارچه و متحد عمل می‌کردند. جماعات نزاریان در شرایط محلی مختلفی می‌زیستند و مشکلات متفاوتی داشتند، مع‌هذا در یک میراث مشترک و این احساس که مأموریتی برعهدهٔ آنهاست با یکدیگر سهیم بودند. جامعهٔ نزاری، که جامعه‌ای فوق‌العاده منضبط و نسبت به مقصد و هدفش جان نثار بود، چون از دولت فاطمی استقلال خود را به دست آورد، احساس همبستگی نیرومندی از خود برای حفظ استقلالش در مقابل حکمرانان ترک پیرامون خود نشان داد. در نتیجه، تغییرات فاحشی که به ابتکار الموت در سیاستهای نهضت داده می‌شد، در سراسر جامعهٔ نزاری پذیرفته می‌شد. به همین نحو، سرزمینهای نزاری براحتی و با آمادگی تفوق رهبری پیشوای مرکزی فرقه را می‌پذیرفتند، همچنانکه نزاریان قهستان و شام به فرمان رؤسای محلی خود که از جانب الموت منصوب می‌شد، گردن می‌نهادند. سنت تمرکز اقتدار در نهضت اسماعیلی و وجود سلسله مراتب در تشکیلات و سازمان دعوت، از قرار معلوم، دو پیشینه‌ای بود که در وحدت و به هم‌بستگی جامعهٔ نزاری مؤثر افتاده بود، امّا تردیدی نیست که وجود یک بینش مشترک در جامعه نیز نقشی اساسی و مهم در این میانه داشت. نزاریان احساسی قوی نسبت به مأموریتی که خود را عهده‌دار آن می‌دانستند داشتند، و حتی پس از آنکه در قیام اولیهٔ خود علیه سلجوقیان شکست خوردند در ایثارگری خویش برای آماده ساختن راه جهت حکومت امام نزاری اسماعیلی باز نایستادند. در نتیجه، دولت نزاری ثبات و انسجامی از خود نشان داد که بندرت در آن روزگار در دولتها و امیرنشینهای کوچک با موقعیت مشابه، در جهان اسلام، مشاهده شده است. بیشتر خداوندگاران الموت دورهٔ فرمانروایی طولانی داشتند، و به نظر نمی‌آید که هیچ اختلاف نظری در مسئلهٔ جانشینی در دولت وجود داشته است؛ خواه پیشوای جامعه یک داعی یا، بعدها، یک امام بوده باشد. در حقیقت، رؤسای مرکزی جامعه نزاری از بیعت و فرمانبرداری وسیع سرزمینهای پراکندهٔ نزاری، برای مدت زمانی نزدیک به یک قرن و نیم برخورداری مداوم داشتند.

جامعهٔ نزاری دورهٔ الموت که از کوهپایه‌نشینان، روستاییان، و گروههای شهرنشینی که در شهرهای کوچک زندگی می‌کردند تشکیل شده بود، دارای دیدی خردمندانه بود. و بر فعالیتهای فکری و عقلانی، که حسّ ابتکار محلی در سرزمینهای عمدهٔ تحت قلمروی نزاری بدان پروبال می‌داد، ارزش بسیاری نهاد. در الموت، قهستان، و شام نزاریان کتابخانه‌های قابل توجهی تأسیس کردند که نه تنها همه گونه کتب و

نوشته‌های دینی، از جمله آثار اسماعیلی، در آنها بود، بلکه رسالات و آلات و افزار علمی نیز در آنها یافت می‌شد. به نظر می‌آید که نزاریان به رشته‌های مختلف علم و دانش علاقه‌مند بوده‌اند، و سرزندگی جامعهٔ آنان با آمدن پیوستهٔ عده‌ای از علمای غیر اسماعیلی به مراکزشان تقویت می‌شده است. دانشمندان نامور و بزرگ مسلمان، همچون خواجه نصیرالدین طوسی، از کتابخانه‌ها و حمایت علمی نزاریان استفاده می‌کردند؛ بعضی از این دانشمندان حتی به کیش اسماعیلی درآمدند یا، دست کم به صورت موقت، آن کیش را پذیرفتند. به طور خلاصه، همچنانکه هاجسن می‌گوید، قدرت و ثبات دولت نزاری تنها تاحدی می‌توانسته مرهون روشهای خاص مبارزه و ستیزهٔ پیروان این فرقه یانبوغ رهبران اولیهٔ نزاری در ایران بوده باشد. بدون تردید، همبستگی و اتحاد نزاریان در زیر فشارهای خارجی، ایثارگری کامل آنها در انجام مأموریتهایشان، حس شدید ابداع و ابتکار در میان گروههای نزاری محلی، و جذابیّت خاص این نهضت برای افراد برجستهٔ اسلامی، همهٔ اینها نیز در این زمینه نقشی داشته‌اند.[۱۲۰]

کیابزرگ امید در جمادی الاول ۵۳۲ / فوریه ۱۱۳۸ درگذشت و او در جوار حسن صباح دفن کردند، و قبر او زیارتگاه نزاریان بود. پس از کیابزرگ امید پسرش، محمّد، که پدر تنها سه روز پیش از وفات وی را به ولایتعهدی خود منصوب کرده بود، به عنوانِ داعی در الموت جانشین او شد.[۱۲۱] بلافاصله همهٔ سرزمینهای نزاری با محمدبن بزرگ امید عهد بیعت بستند، و از آن پس ارثی بودن رهبری مرکزی در دولت نزاری به صورت امری تثبیت شده و مستقر درآمد. و این، درواقع، خصیصهٔ تازه‌ای در جامعهٔ نزاری بود؛ هر چند نزاریان با ارثی بودن حکومت در سطح محلی قبلاً در گردکوه و جاهای دیگر آشنایی یافته بودند. دشمنان نزاریان نزد خود حساب کرده بودند که با ریاست و پیشوایی محمّد مقاومتها و مخالفتهایی خواهد شد؛ امّا چنین امیدهایی بزودی بی‌پایه از آب درآمد، و نزاریان وحدت و یکپارچگی خود را حفظ کرد.

دست‌کم در بخش نخستین دوران طولانی حکومت محمّد (۵۳۲ـ۵۵۷ / ۱۱۳۸ـ ۱۱۶۲)، نواحی تحت سلطهٔ الموت در دیلمان و گیلان بسط یافت و در آنجا چند قلعه به تصرف نزاریان درآمد یا در آنجا ساخته شد. در میان چنین قلاع کوهستانی که مورخان نزاری، بویژه رئیس حسن بن صلاح منشی بیرجندی ذکر کرده است و مورخان ایرانی ما از آنها نقل کرده‌اند، باید از سعادت کوه، مبارک کوه، و فیروزکوه نام برد. این قلعه‌ها بیشتر بر اثر مساعی یک فرماندهٔ نزاری، به نام کیامحمدبن علی خسرو فیروز، که از

الموت با لشکری گسیل شده بود، به دست آمد. خسرو فیروز بعدها خود به عنوان فرماندهٔ بعضی از این قلعه‌های جدید منصوب گشت. حملات نزاریان را در طی این سالها گاهی کیاعلی (فت ۵۳۸ / ۱۱۴۴)، برادر محمدبن بزرگ امید، هدایت می‌کرد. نیز چنانکه آورده‌اند نزاریان به گرجستان تاختند، و به اشاعهٔ دعوت در آنجا پرداختند. همچنین، سخت کوشیدند تا به یک منطقه کاملاً جدید، یعنی غور، واقع در شرق قهستان، در افغانستان مرکزی امروز، نفوذ یابند. گمان می‌رود که دعوت نزاری حدود سال ۵۵۰ / ۱۱۵۵ به خواهش علاءالدین حسین جهانسوز (۵۴۴ـ۵۵۶ / ۱۱۴۹ ـ ۱۱۶۱)، حکمران غوری، در آنجا استقرار یافت. امّا اندک زمانی بعد از مرگ علاءالدین پسر و جانشینش، سیف‌الدین محمّد (فت ۵۵۸ / ۱۱۶۳)، داعیان نزاری را که از الموت گسیل شده بودند، و نیز گرویدگانِ آنها را در غور قتل عام کرد.[۱۲۲] نزاریان، به عنوان یک قدرت سرزمینی، بیشتر با همسایگان نزدیک خویش درگیر منازعات کوچک بودند. وقایعنگاران نزاری دورانِ محمد به این کشمکشهای محلی، بویژهٔ به رشتهٔ پیوستهٔ تهاجمات و حملات مخالف میان رودبار و قزوین، توجه خاصی دارند، و به‌تفصیل از تعداد گوسفندان، گاوان، و غنایمی که هر بار به چنگ نزاریان افتاده است یاد می‌کنند. با آنکه نزاریان، حتی در این دورهٔ فترت و وقفه، همچنان احساس نیرومندی را که نسبت به مأموریت خویش داشتند حفظ کرده بودند، به نظر می‌آید که روزگار شورش بزرگ نزاری دیگر به پایان رسیده و آن لشگرکشیها و تهاجمات عظیم روزهای نخست تاریخ نزاری اکنون به صورت درگیریهای کوچک محلی درآمده بود.

در زمینهٔ آدمکشی نیز، نزاریان ایران اکنون در قیاس با روزگار حسن صباح دست به اقدامات کمتری می‌زنند. مجموعاً چهارده قتل از دوران محمدبن بزرگ امید به ثبت افتاده است، و بیشتر این قتلها در سالهای نخستین حکومت او، یعنی میان سالهای ۵۳۲ و ۵۳۷ هجری، رخ داده است.[۱۲۳] اولین قربانی این دوره یکی دیگر از خلفای عباسی، راشد (۵۲۹ـ ۵۳۰ / ۱۱۳۵ ـ ۱۱۳۶)، پسر و جانشین مسترشد، بود. وی مانند پدرش درگیر مناقشات داخلی سلجوقیان شده بود، و از شناخت سلطان مسعود به سلطنت امتناع کرده بود. امّا او را پس از مدت کوتاهی از خلافت خلع کردند و عمویش، مقتفی (۵۳۰ ـ ۵۵۵ / ۱۱۳۶ ـ ۱۱۶۰)، را به جای او نشاندند. بعد از آن، راشد از عراق به ایران تبعید شد، و در اینجا بود که چهار تن فدائی او را در رمضان ۵۳۲ / ژوئن ۱۱۳۸، یعنی چند ماهی بعد از جلوس محمدبن بزرگ امید، در اصفهان از پای در آورند. امّا وقایعنگاران نزاری حکایت

می‌کنند که راشد برای گرفتن انتقام خون پدرش به ایران عزیمت کرده بود. قتل او باعث قتل عام نزاریان به دست مردم اصفهان شد، و حال آنکه در الموت بر مرگ راشد یک هفته شادمانی کردند.[۱۲۴] غیر از راشد، خلیفهٔ عباسی، معروفترین قربانی این دوره سلطان داود سلجوقی بود که با شدت هرچه تمامتر در آزار و سیاست نزاریان در آذربایجان، که در آن زمان زیر فرمان او بود، کوشیده بود. وی، در ۵۳۸ / ۱۱۴۳، در نهایت تعجب، به دست چهار فدائی شامی در تبریز به قتل رسید. از میان قربانیان معروف دیگر، در طومار الموت از گردبازو، پسر حکمران محلی مازندران، یک والی گرجستان، و قاضی‌های تفلیس، همدان، و قهستان، که به قتل و سیاست نزاریان فتوی داده بودند، نام برده شده است.

نزاریان شمال ایران نیز با مخاصمت و دشمنی پیوستهٔ دو تن مواجه بودند: یکی شاه غازی رستم بن علاءالدوله علی، حکمران باوندی مازندران و گیلان؛ و دیگری عباس، شحنهٔ ری. شاه غازی پس از کشته شدن پسرش، گردبازو، در ۵۳۷ / ۱۱۴۲ به دست نزاریان، پیوسته به نزاریان رودبار حمله می‌برد و فوج فوج از آنان را می‌کشت و از کلهٔ کشته شدگان منار می‌ساخت. عباس، شحنهٔ ری، نیز به همین گونه، چون در ۵۳۵ / ۱۱۴۱ خبر قتل مخدوم خود، جوهر، را در اردوگاه سلطان سنجر به دست نزاریان شنید، نزاریان ری را قتل عام کرد و، پس از آن هم، بر الموت و جاهای دیگر حمله برد و بسیاری از آنها را کشت. کار به جایی رسید که نزاریان مجبور شدند در ۵۴۱ / ۱۱۴۶ سفیری به نزد سلطان سنجر بفرستند و دفع خطر عباس را از او خواهش کنند. چند ماهی بعد، عباس را که به بغداد رفته بود، به دستور سلطان مسعود، و ظاهراً به اشارت سلطان سنجر، بکشتند و سرش را به الموت فرستادند.[۱۲۵] و این ظاهراً یکی دیگر از دوره‌های موافقت و سازش میان رهبران نزاری و سلطان سنجر بود. امّا اندکی پیشتر از این، یعنی در ۵۳۸ / ۱۱۴۳، نزاریان حملهٔ سپاهیان مسعود را بر لمسر و دیگر نواحی رودبار دفع کرده بودند. و بعدها، سلطان سنجر به حمایت از دشمنان نزاریان قهستان پرداخت. توضیح این آن است که عمید بن منصور (یا مسعود)، حکمران طُریثیث، به لحاظی با نزاریان قهستان از در تسلیم درآمده بود، امّا پسر و جانشینش، علاءالدین محمود، در ۵۴۵ / ۱۱۵۰ بر آن شد که از نو مذهب سنت را در آن ناحیه رواج دهد، ولی نزاریان وی را از طریثیث بیرون راندند. محمود برای کمک به سلطان سنجر متوسل شد. سال بعد، یک لشگر سلجوقی به سرکردگی امیر قجق کوشید تا علاءالدین محمود را دوباره به حکومت طریثیث

بازگرداند، امّا توفیق نیافت.[۱۲۶] اندک زمانی بعد، یکی از امرای سنجر به نام محمدبن انز، احتمالاً با موافقت سلطان، شروع به تعدی علیه نزاریان قهستان کرد، و یک رشته حملات شخصی بر ضد آنها انجام داد.[۱۲۷] فعالیتهای ضدنزاری ابن انز دست کم مدت شش سال، یعنی تا ۵۵۴ / ۱۱۵۹، ادامه یافت.

حالت رکود و وقفه‌ای که میان نزاریان و سلجوقیان پدید آمده بود، و نیز متوقف شدن مبارزان نزاریان می‌بایست برای جامعه نزاری نومید کننده بوده باشد. بدون تردید، در دورهٔ محمدبن بزرگ امید، بسیاری از نزاریان به روزگار شکوهمند و لشکرکشیهای پی‌درپی زمان حسن صباح با دیدهٔ حسرت باز می‌نگریستند. در همان حال، نزاریان از زمان مرگ نزار، انتظار ظهور آشکار امام خویش را که می‌بایست آنها را از ظلم و بیعدالتی رهایی بخشد می‌کشیدند. به نظر می‌آید که در سالهای آخر عمر محمدبن بزرگ امید، عده‌ای از نزاریان جوان به بعضی از عقاید تندروانهٔ اسماعیلی روزگاران پیش با دیدهٔ قبول می‌نگریستند. چنین می‌نماید که این نزاریان در حقیقت، برای ظهور امام و فرا رسیدن قیامت فوق‌العاده بیقراری می‌کردند. به هر تقدیر، نزاریان جوانی که به این گونه اندیشه‌ها گرایش داشتند، حسن، ولی عهد و جانشین محمدبن بزرگ امید، را که در این آرمانها با آنها سهیم بود و آنها را تشویق می‌کرد، پیشوای مطلوب خویش یافتند.

بنا بر گفته مورخان ایرانی، حسن که در ۵۲۰ / ۱۱۲۶ زاده شده بود از همان عنفوان جوانی به مطالعهٔ تاریخ و عقاید نهضت اسماعیلی علاقه پیدا کرد. تعالیم حسن صباح را از دیده گذرانید، و نوشته‌های فیلسوفان و صوفیان را مطالعه کرد. باداشتن سجایای عقلانی و مطالعات وسیع، حسن مردی دانشمند از آب درآمد و در الموت پیروان و متابعان فراوان یافت. وی، بخصوص، در تأویل اسماعیلی چیره‌دست بود، و تعبیرهای مجازی و تمثیلی او در میان پیروانش زبانزد شد. در واقع، دیری نکشید که بسیاری از نزاریان جوان حسن را همان امامی دانستند که حسن صباح وعدهٔ آمدنش را داده بود. محبوبیت حسن با طلاقت و بلاغت زبان و شخصیت گیرا و مجذوب‌کننده‌ای که داشت بزودی در رودبار افزایش گرفت، و هنوز محمدبن بزرگ امید زنده بود که بسیاری از نزاریان به عنوان پیشوای خود او را پیروی می‌کردند و از او فرمان می‌بردند.[۱۲۸]

سرانجام، محمد بن بزرگ امید که مانند اسلاف خویش در مراعات امور و احکام شریعت سختگیر بود و امر دعوت را به نام امام به انجام می‌رسانید، مجبور شد به

اقدامات شدیدی علیه نزاریان تندروی که از حسن پیروی می‌کردند و به امامت او قائل شده بودند دست یازد. در یک دفعه دویست و پنجاه تن از آنها را در الموت به قتل آورد، و همین تعداد را از قلعه اخراج کرد. از آن زمان تا هنگام وفات محمد، حسن به زبان و به کتابت کوشش بسیار در رد و انکار عقایدی که قبلاً به وسیلهٔ خودش و پیروانش اظهار شده بود به خرج داد. اما، در حقیقت، حسن فقط منتظر فرا رسیدن زمان مناسب برای تبلیغ اندیشه‌های سترگ خویش بود.

محمد بن بزرگ امید بیمار و بستری گشت و در ربیع‌الاول ۵۵۷ / مارس ۱۱۶۲ جهان را وداع گفت؛ او را در جوار حسن صباح، کیابزرگ امید، و ابوعلی اردستانی به خاک سپردند. حسن که در این هنگام سی و پنج سال داشت و از قبل به ولایتعهدی و جانشینی تعیین شده بود، اینک به جای محمّد نشست.[۱۲۹] حسن که تا این زمان فرزند محمّدبن بزرگ امید شناخته می‌شد، با احتیاط گام پیش نهاد تا راه را برای یک انقلاب دینی فاحش که مرحلهٔ کاملاً جدیدی در تاریخ کیش اسماعیلی نزاری می‌گشود هموار سازد. دو سال ونیم پس از جلوس بر مسند خداوندی الموت، وی نمایندگان همهٔ سرزمینهای نزاری را، یا دست کم آنها را که در ایران بودند، در الموت گردهم آورد تا انقلاب دینی خود را اعلام دارد. توصیف این حادثه شگفت‌انگیز را مورخان ایرانی و چند مؤلف بعدی نزاری برای ما حفظ کرده‌اند.[۱۳۰]

در رمضان ۵۵۹ هجری، حسن دستور داد تا در مصلایِ عمومی پای الموت منبری که روی به جانب مغرب داشت نهادند. و چهار علم بزرگ به چهار رنگ مختلف، سفید و سرخ و زرد و سبز، بر چهار ستون منبر نصب کردند. سپس، در ۱۷ رمضان ۵۵۹/ ۸ اوت ۱۱۶۴ فرمان داد تا مردمان سرزمینهای او، که قبلاً به الموت فراخوانده شده بودند، در آنجا جمع شوند. نزاریان رودبار و دیلم در مقابل منبر جای داده شدند؛ آنانکه از خراسان و قهستان آمده بودند در دست راست منبر، و رفیقانی که از نواحی مرکزی و غربی ایران آمده بودند در سمت چپ منبر جای گرفتند. حسن که جامهٔ سپید پوشیده و عمامهٔ سفید بر سر بسته بود، نزدیک ظهر از قلعه به زیر آمد و از منبر بالا رفت. به مجلس سلام و تهنیت گفت و، پس از آنکه لحظه‌ای ننشست، برخاست و شمشیر به دست گرفت و با صدای بلند پیامی را که چنین می‌نمود که از امام مستور مخفیانه بدو رسیده است و متضمن دستورهای تازه‌ای برای پیروان اوست بیان داشت. حسن اعلام داشت که «امام زمان شما را درود و ترحم فرستاده است، و بندگان خواص گزیدهٔ خویش خوانده، و بار

تکلیف شریعت از شما برگرفته، و شما را به قیامت رسانیده» است. آنگاه، خطبه‌ای به زبان عربی ایراد کرد، به این اسم که عین سخن امام است، و فقیه محمّد بستی را که عربی می‌دانست بر پای منبر داشت تا خطبه را به زبان فارسی برای حاضران ترجمانی کند. در خطبه، حسن نه تنها داعی و حجّت، بلکه خلیفهٔ امام خوانده شده بود؛ با اقتداری بیشتر و مرتبه‌ای والاتر. امام همچنین از پیروان خود خواسته بود که شیعیانش در امور دینی و دنیاوی مطیع و متابع حسن باشند، و حکم او محکم دانند و قول او قول امام شناسند. و بعد از ایراد خطبه، حسن از منبر فرود آمد و دو رکعت نماز عید بگزارد. سپس، مردم را دعوت کرد تا بر خوانی که نهاده شده بود بنشینند و افطار کنند. و گفت امروز عید قیامت است. مردم به جشن و شادی مشغول شدند، و از آن روز باز نزاریان هفدهم رمضان را هر سال جشن می‌گرفتند و عید قیامت می‌خواندند و در آن روز به شادی و شعف می‌پرداختند.

چند هفته بعد، اندک زمانی پیش از ایام حج، مراسم مشابهی در قلعهٔ مومن‌آباد، واقع در شرق بیرجند، در قهستان، برپا شد. حسن خطبه و فصل و سجل که در الموت تقریر کرده بود، به دست شخصی به نام محمّد خاقان به رئیس مظفر، که خلیفهٔ او بود و دعوت نزاری را در قهستان از ۵۵۵ / ۱۱۶۰ هدایت کرده بود، فرستاد. این اسناد که اعلام قیامت و مقام حسن را بیان می‌داشت، در ذوالقعدهٔ ۵۵۹ / سپتامبر ـ اکتبر ۱۱۶۴ به وسیلهٔ رئیس مظفر، از منبری که بدین قصد تعبیه شده بود، بر نمایندگان نزاریان قهستان خوانده شد. علاوه بر این، محمد خاقان پیغامی شفاهی از حسن به مردم بازگفت. خداوند الموت اینک اعلام می‌داشت که، همچنانکه در گذشته مستنصر خلیفهٔ خدای بر روی زمین بود و حسن صباح خلیفهٔ مستنصر، اکنون «من که حسن‌ام می‌گویم: خلیفهٔ خدای بر روی زمین منم، و خلیفهٔ من این رئیس مظفر است؛ باید که فرمان او برند و کلام او کلام ما دانند.» در پایان مراسم، نزاریانی که در پای منبر در مؤمن‌آباد حضور داشتند، به شادی و سرور پرداختند. فرا رسیدن قیامت در شام نیز، ظاهراً اندک زمانی دیرتر، اعلام شد، و نزاریان شام نیز آغاز دوران جدید را جشن گرفتند.

آنچه در ۵۵۹ / ۱۱۶۴ علناً در الموت و مؤمن‌آباد اعلام شد، در واقع یک انقلاب دینی تمام عیار بود. حسن دوم که نزاریان با جملهٔ دعاویی علی ذکره السلام از او یاد می‌کنند، به صورت قاطع عقیدهٔ قیامت را به جامعهٔ نزاری عرضه کرد. برای ساکنان نزاری رودبار، قهستان، و دیگر نواحی حسن فرا رسیدن قیامت، روز واپسین موعودی

را که در آن روز آدمیان می‌بایست مورد داوری قرار گیرند و برای همیشه به بهشت یا به جهنم روند، اعلام داشته بود. امّا قیامت و معاد برپایهٔ تأویلات اسماعیلیه تعبیری مجازی و روحانی داشت.[۱۳۱] قیامت به ظهور حقیقت در شخص امام نزاری تعبیر می‌شد. بنابراین تعبیر، مؤمنان، یعنی آنها که کیش اسماعیلی نزاری را پذیرفته بودند، اکنون می‌توانستند حقیقت یا واقعیت معنوی و باطن احکام شریعت را دریابند و، به این صورت، بهشت در این جهان برایشان تحقق پیدا کرده بود. از سوی دیگر، غیر نزاریان که ربقهٔ اطلاعات امام نزاری را نپذیرفته بودند، از این زمان به بعد به جهنم یا دوزخ افکنده می‌شدند که عدم وجود روحانی و معنوی بود. امام نزاری زمان به عنوان آورندهٔ قیامت، داور آدمیان و قائم القیامه نیز بود. و قائم قیامت در اندیشهٔ اسماعیلی مقامی بالاتر از امام معمولی داشت؛ و دعوت او، دعوت قیامت خوانده می‌شد. چنانکه گفتیم، حسن علی ذکره السلام در آغاز ادعا کرد که خلیفهٔ قائم القیامه است. بنابر نوشته‌های بعدی نزاری، حسن صباح که از او به نام حجت قائم القیامه نام برده می‌شود، نخستین نفخهٔ صور را که راه را برای قیامت آماده می‌ساخت دمیده بود، و حسن علی ذکره السلام دومین نفخهٔ صور را که عملاً افتتاح دور قیامت را اعلام می‌داشت در دمید.[۱۳۲] بر مبنای این تعبیر از قیامت، همهٔ مؤمنان از طریق امام نزاری اکنون می‌توانستند خدای را شناخته و به اسرار و حقایق خلقت، چنانکه مناسب بهشت است، واقف شوند. این در واقع زمان قیامت بزرگ یا قیامت قیامات بود؛ همان مقصدی که همهٔ سیرها و جست و جوهای کوچکتر و همهٔ نهایتهای ادوار پیشین در تاریخ بشر برای رسیدن بدان در حرکت بود. این اوج اعصار و ادوار بود.

مورخان ایرانی ما روایت می‌کنند که در موافقت با انتظاراتی که اسماعیلیان متقدم از فرارسیدن قیامت داشتند، حسن دوم نیز نسخ شریعت را که حسن صباح، بزرگ امید، و محمدبن بزرگ امید شدیداً رعایت می‌کردند اعلام کرد. در نتیجهٔ قیامت، چنانکه لازمهٔ بهشت بود، مؤمنان از آن زمان به بعد از همهٔ الزامات و واجباتی که شریعت بر آنها تحمیل کرده بود آزاد می‌شدند؛ زیرا در این جهان همه عمل است و حساب نیست، امّا در عالم قیامت (آخرت) همه حساب است و عمل در میان نیست. بنابر همین منابع، این عقیده چنین تعلیم می‌داد که در دور قیامت مردمان باید از همهٔ جهات به خداوند رو کنند و پرستیدن خداوند به شیوهٔ مرسوم را رها سازند. مثلاً به جای پنج بار نماز خواندن در شبانه‌روز، که تکلیف شرعی و ظاهر است، در دور قیامت مردم باید در دل خویش دائم با خداوند باشند؛ و این نماز حقیقی است. منابع ما می‌گویند که نزاریان به این طریق، از راه تأویل،

همهٔ اصول و احکام شرعی و رسوم اسلامی را تعبیر باطنی می‌کردند. به گفتهٔ رشیدالدین فضل‌الله و کاشانی، به خاطر نسخ شریعت بود که نزاریان را از آن پس ملاحده گفتند.[۱۳۳]

اعلام قیامت، در واقع اعلام استقلال و جدایی از جامعهٔ بزرگتر اسلامی بود که نزاریان نتوانسته بودند آن را تحت تأثیر خود قرار دهند؛ زیرا با اعلام قیامت دنیای خارج و غیرنزاری دیگر نمی‌توانست اهمیتی داشته باشد. نزاریان اکنون در بهشت روحانی بودند و غیرنزاریان را به زندگی ابدی در جهنم، که همانا عدم وجود روحانی بود، محکوم کرده بودند. اکنون نزاریان این فرصت را یافته بودند که دسته جمعی به بهشت در روی زمین راه یابند. و این بهشت، معرفت به حقیقت مکشوف بود، و امام نزاری مظهر حقایق ثابت شده بود. به این معنی بود که نزاریان اکنون پایان دورهٔ شریعت و زندگی جسمانی را که قبلاً در ظاهر حقیقت تجلی یافته بود جشن گرفتند. از این زمان به بعد، باطن آن حقیقت نیز برای نزاریان مکشوف بود و نزاریان به یک زندگی کاملاً روحانی دست یافته بودند. مانند صوفیان، نزاریان اکنون تمام وابستگیهای مادی را رها کرده و به یک زندگی روحانی و معنوی ارتقا پیدا کرده بودند. در ۵۵۹ / ۱۱۶۴، اسماعیلیان نزاری دورهٔ الموت به دومین مرحله از تاریخ خود وارد شدند؛ یعنی مرحله قیامت که مقدر بود چهل و شش سال تا ۶۰۷ / ۱۲۱۰ به طول انجامد.

اِعلام دور قیامت، همان طور که گفته شد، تغییر مهمی نیز در مقام خداوند الموت پدید آورد. حسن دوم، هنگامی که نخست در الموت قیامت را اعلام داشت، خویشتن را همچون پیشینیان خود داعی امام و چون حسن صباح حجت و خلیفهٔ او خواند. با به کار بردن اصطلاح اخیر، حسن دوم، خداوندگار الموت، برای اولین بار مقام و مرتبهٔ خاصی را ادعا کرد که ظاهراً بالاتر از مرتبهٔ داعی و نیز حجت بود. مورخان ایرانی ما می‌گویند که حسن ادعا کرد که قائم مقام و نایب منفرد امام است.[۱۳۴] در مؤمن‌آباد، مرتبهٔ حسن به عنوان خلیفه صریحاً همسنگ مقام و مرتبهٔ خلیفهٔ فاطمی، مستنصر، دانسته شد که امام روزگار خویش بود. پس از اعلام قیامت، حسن در فصول و خطابات خود، به تلمیح و اشاره، می‌گفت که وی شخصاً امام و قائم القیامه و فرزند امامی از نسل نزاربن مستنصر است. گرچه به ظاهر فرزند محمدبن بزرگ امید دانسته شده بوده است.[۱۳۵] به هر ترتیب، چنان می‌نماید که حسن دوم در اواخر عمر به معنایی خویشتن را امام می‌شمرده است.[۱۳۶]

شرحی که دربارهٔ عقیدهٔ قیامت در اینجا عرضه شد، چنانکه بیان کردیم، مبتنی بر

گفته مورخان ایرانی و بعضی از آثار نزاری روزگاران بعد، و تفسیر و تعبیر مورد قبول هاجسن است که مورد تأیید کربن و مادلونگ، و دیگر متخصصان جدید مطالعات اسماعیلی، نیز است. اما اعلام قیامت و الزامات خاص آن برای نزاریان دورهٔ الموت، داستان و حادثهٔ منازعه‌انگیزی در تاریخ اسماعیلیهٔ نزاری محسوب می‌شود. در حقیقت، بسیاری از نزاریان ایام جدید، واقعیاتی را که در پشت بعضی از جنبه‌های روایت شدهٔ این داستان نهفته است، به پرسش گرفته‌اند. بنابر اعتقادات آنان، یکی از وظایف اساسی امام نزاری حاضر همیشه تعبیر شریعت و رسوم و اعمال دینی برپایهٔ بافت اجتماعی و نیازهای روزگار خویش بوده است. در نتیجه، آنان معتقدند که اعلام قیامت ارائه کنندهٔ کوششی است از جانب امام وقت در جهت تعبیر شریعت بر وجهی که مناسب آن روزگار بوده است. چند تنی از محققان جدید نزاری که به اعلام قیامت در دورهٔ الموت اشاره کرده‌اند، چنین بیان داشته‌اند که «انجام ظاهری اعمال عبادی، چنانکه در شریعت عرضه شده است، آن‌طور که عموماً تصور کرده‌اند، ملغی نشده بود.»[۱۳۷] با در نظر گرفتن این واقعیت که هیچ نوشتهٔ معاصر نزاری از دورهٔ الموت باقی نمانده است، بسیار دشوار است که بدانیم عام و خاص جامعهٔ نزاری چه نوع تلقینی از قیامت داشتند. زیرا نزاریان در نواحی دورافتاده و پراکنده از هم و با ویژگیهای اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی و نیز نسج شهری و روستایی مختلف می‌زیستند. از آنجاکه نزاریان به حفظ هویت خویش بسیار اهمیت می‌دادند، بدون تردید همچنان خود را مسلمانان شیعی می‌دانستند و، به همین جهت، مخصوصاً وقتی که اندک زمانی بعد از اعلام قیامت تحت فرمان امامی حاضر قرار گرفتند، به یک جامعهٔ لجام گسیختهٔ بی‌قانون بدل نشدند. در حقیقت، مورخان ایرانی ما هیچ موردی از لجام‌گسیختگی در ارتباط با جامعه نزاری ایران در دور قیامت گزارش نکرده‌اند. حتی جوینی، که احساسات ضدنزاری خود را هرگز مخفی نمی‌دارد، در این باب سخنی برای گفتن نداشته و خاموش مانده است.

به علت فقدان گزارشهای معاصر از آن زمان، ما نمی‌توانیم به طور قطع بدانیم اعلام قیامت تا چه حدی بر رعایت رسوم و احکام شرعی مختلف در جامعهٔ نزاری اثر گذاشته بوده است. به نظر می‌آید که جامعهٔ نزاری، دست کم به صورت ظاهری، خود را با عقیدهٔ جدید تطبیق داده بوده است. بدون تردید، بسیاری از نزاریان که به طور کلی به پاکی اخلاقی شدید برپایهٔ قوانین مقدس اسلام پای‌بند بودند، همچنان اوامر و نواهی شرعی را رعایت می‌کردند. بنابر گفتهٔ جوینی، عده‌ای از نزاریان حتی خانه و املاک خود

را رها ساختند و از سرزمینهای نزاری مهاجرت کردند؛ و بویژه از قهستان به خراسان کوچیدند.[۱۳۸] به هر تقدیر، رهبری نزاریه اکنون به معنویت و معنای باطنی احکام دینی بیش از انجام مرسوم و روزمرهٔ آنها تأکید داشت. به عبارت دیگر، مؤمنان اکنون بار دیگر به وسیلهٔ امام معصوم و لغزش‌ناپذیر هدایت می‌شدند، و لذا از آنان انتظار می‌رفت که در دور قیامت به حقیقت روحانی نهفته در باطن احکام اثباتی شریعت توجه کنند. رستگاری نزاریان اینک وابسته به شناخت حقیقت واقعی و روحانی امام نزاری بود، نه رعایت کورکورانهٔ رسومی که شریعت مقرر داشته بود.

در این میان، مدتی بود که نزاریان با سلجوقیان که قدرتشان بسرعت رو به زوال می‌رفت درگیری نداشتند. امّا در ۱۱۶۵/۵۶۰، بلافاصله پس از اعلام قیامت و در زمانی که سلطان ارسلان (۵۵۶ - ۵۷۱ / ۱۱۶۱ - ۱۱۷۶)، بر مغرب ایران حکومت می‌کرد، نزاریان که بتازگی قلعه‌ای را بیرون از قزوین ساخته بودند آن شهر را در محاصره گرفتند. امّا هنگامی که لشکریان سلطان به کمک قزوینیان آمدند، مجبور به ترک محاصره و عقب‌نشینی شدند.[۱۳۹] در حوالی همین ایام، امیر محمدبن انز، بر نزاریان قهستان حمله برد و بسیاری را کشت و غنایم فراوان برگرفت.[۱۴۰]

یک سال و نیم بعد از اعلام قیامت، در ۶ ربیع الاول ۵۶۱ / ۹ ژانویه ۱۱۶۶، حسن بن ناماور، برادر زن حسن دوم، که شیعهٔ امامی و متعلق به یکی از شاخه‌های دیلمی آل‌بویه بود و با سیاستهای جدید حسن دوم موافقت نداشت، وی را در قلعهٔ لمسر زخمی مهلک زد. حسن، علی ذکره السلام، از این زخم درگذشت، و پسر نوزده ساله‌اش محمد، که در شوال ۵۴۲ / مارس ۱۱۴۸ به دنیا آمده بود، جانشین او شد. نورالدین محمد دوم چهل و چهار سال، یعنی بیش از هر یک از خداوندان الموت، حکومت کرد.[۱۴۱] وی به محض آنکه بر مسند قدرت نشست، حسن بن ناماور و همهٔ کسان او را به قتل رساند. محمّد دوم، که گویند نویسنده‌ای پرکار بوده، سیاستهای پدرش، حسن دوم، را تأیید و سراسر زندگی خود را وقف توضیح و تبیین اصولی عقیدهٔ قیامت کرد. امّا محمّد دوم، صرف نظر از اتخاذ و تشحید عقیدهٔ قیامت در یک زندگی در حال استمرار، به نظر می‌آید که تعالیم پدرش را از دو جنبه تغییر داد؛ یکی آنکه مدعی امامت پدرش شد، و بنابراین خویشتن را امام به مفهوم کامل کلمه دانست؛ دوم آنکه امام، مخصوصاً امام حاضر نزاری، را در کانون و مرکز عقیدهٔ قیامت قرار داد.

مطابق با کهنترین انتظارات اسماعیلیان، به هنگام قیامت، امام باید به تن خویش

حاضر و ناظر باشد؛ زیرا دقیقاً این وظیفه و نقش معادی امام در مرتبهٔ متعالی قائمیّت است که دور قیامت را افتتاح می‌کند. به این ترتیب، نزاریان دور قیامت انتظار داشتند به هویت امامی که قیامت را برای جماعت خویش آغاز کرده بود پی برند. چنانکه گفتیم، حسن دوم به اشاره گفته بود که وی نه تنها خلیفهٔ امام، بلکه خود امام است. محمّد دوم به صراحت اعلام داشت که پدرش، به نسب جسمانی نیز، امام بوده است. بنا بر نوشتهٔ مورخان ایرانی و سنت اسماعیلی، وی ادعا کرد که حسن دوم فرزند محمد بن بزرگ امید، چنانکه قبلاً تصور می‌شده، نبوده است، بلکه پسر یکی از اخلاف نزار بوده که مخفیانه در یکی از دهات نزدیک الموت مأمن گزیده بوده است. در نتیجه، وی یک شجره نسب نزاری علوی برای خود و پدرش ادعا کرد. به این نحو، هفتاد سال پس از درگذشت نزار، سلسلهٔ امامان نزاری باز قدم به صحنهٔ ظهور نهادند. و از این زمان به بعد، نزاریان خداوندان الموت را، از حسن دوم به بعد، امامان خویش شناختند. البته روایات مختلفی دربارهٔ نسب نزاری حسن دوم وجود داشت که جوینی و دیگر مورخان ایرانی آنها را نقل کرده‌اند.[۱۴۲]
به روایت نزاریان، در ۴۸۸ / ۱۰۹۵، یک سال بعد از درگذشت مستنصر، قاضی ابوالحسن صعیدی نامی از مصر به الموت رفت، و نوادهٔ نزار را که نامش مهتدی بود با خود مخفیانه به آنجا برد. این راز را فقط حسن صباح می‌دانست که از نوادهٔ نزار، که در پایهٔ الموت در اختفا می‌زیست، حمایت و نگهداری می‌کرد. بنا بر روایت عامیانهٔ شایعتری، برای نواده یا نبیرهٔ نزار فرزندی به دنیا آمد که بعدها به نام حسن دوم به فرمانروایی رسید. این کودک را با پسری که در همان زمان برای محمد بن بزرگ امید متولد شده بود، بی‌آنکه وی از این امر آگاه باشد، مبادله کردند. باز مطابق روایت دیگری، همسر آبستن یکی از اخلاف نزار به الموت آورده شد و به حمایت محمد بن بزرگ امید سپرده شد، و این زن، چون زمان موعود فرا رسید، حسن دوم را به دنیا آورد. بر حسب نسبنامه‌ای که بعدها در میان نزاریان در جریان بود، میان حسن دوم و نزار سه نسل فاصله بود؛ و در آنجا نسب حسن چنین آمده بود: حسن‌بن قاهربن مهتدی‌بن هادی‌بن نزار.[۱۴۳] همینکه حسن دوم و پسرش، محمّد دوم، از نسل نزار و امام شناخته شدند، انقطاع و گسلش از دور پیشین که دور ستر تاریخ اسماعیلیان نزاری نخستین بود و در آن امام از انظار مؤمنان پنهان می‌زیست و تنها حجتها و داعیان او در الموت در میان مردم ظاهر بودند، کامل شد. جامعهٔ نزاری اکنون واضحاً وارد دور قیامت شد که به وسیلهٔ امامانش، که در عین حال قائمان قیامت نیز بودند، افتتاح شده بود.

محمد دوم در تبیین و تفصیل عقیدهٔ قیامت نقشی اساسی به امام، مخصوصاً امام حاضر زمان داد.[۱۴۴] در واقع، تأکید بر استقلال مرجعیتِ تعلیمیِ امامِ حاضر و ارجحیت آن بر تعالیم امامان پیشین، که حسن صباح نیز قبلاً تعلیم داده بود، و بر تعالیم پیامبران، به صورت برجسته‌ترین مشخصهٔ تفکر نزاری بیرون آمد. قیامت، صرف‌نظر از استقلال معنوی بخشیدن به مؤمنان، متضمن بسی چیزهای دیگر بود. قیامت تغییر و استحالهٔ کامل شخصی را برای نزاریان الزامی می‌ساخت، زیرا از این زمان به بعد از آنها انتظار می‌رفت که چیزی جز امام، و تجلی حقیقت الاهی در او، نبینند. امام در ذات ازلی خود همانا مظهر کلمه یا امر خداوند بود.[۱۴۵] در تفکر شیعه، امام حجت خدا دانسته می‌شد. امّا در بهشت قیامت، امام حاضر نزاری مظهر کلمه یا امر الاهی برای خلقت بود؛ علت عالم روحانی بود. اساساً از این دید به امام نگریستن بود که مردمان می‌توانستند خویشتن را در بهشت بیابند، نه به علت بودن در رودبار، قهستان، یا هر سرزمین نزاری دیگر. به صورت خاصتر، چنین بینشی تنها متضمن شناخت هویت حقیقی امام زمان یا دیدن وجود جسمانی او نبود، بلکه می‌بایست امام را در حقیقت روحانی او، با غور در معنای مابعدالطبیعی و عارفانهٔ او، شناخت. اگر کسی امام را در حقیقت روحانی او می‌دید، پس از آن هر چه می‌دید یا هر چه می‌کرد از آن شناخت پیروی می‌کرد، و این شناخت به آدمی آن توانایی را می‌داد که به همهٔ عالم از نقطهٔ نظر امام بنگرد نه از دیدگاه شخصی خود. در نتیجه، انسان فقط امام را می‌دید، نه خود را، و در جهانی بکلی روحانی می‌زیست که همان جهان پس از مرگی بود که اسماعیلیان انتظارش را می‌کشیدند.[۱۴۶]

این نگرش به جهان، و بویژه به امام، فرد را به مرتبهٔ سومی از وجود می‌رساند: به عالم باطنی ورای باطن، به عالم حقیقت که در مقابل عالم شریعت و عالم باطن آن، در تأویل متداول اسماعیلی، قرار داشت. در کون یا قلمرو حقیقت، مؤمنان از عالم ظواهر به عالم حقیقت غایی و حقایق ثابت روی می‌کنند. به این ترتیب، قیامت با حقیقت، یعنی قلمرو حیات روحانی و وقوف معنوی مطابقت داشت. در آن کون وجود، مؤمنان فقط از یک حیات معنوی درونی برخوردارند، و در نقش آرمانی شدهٔ خویش به عنوان تجلی نظم کیهانی ظاهر می‌شوند. در این معنا، قیامت نیز بمثابه بلوغ روحانی بود که در آن فرد تنها برپایهٔ شعور و آگاهی خویش، که با شعور و آگاهی بقیهٔ عالم وجود در امام حاضر یکی بود، عمل می‌کرد.

عقیدهٔ قیامت که سنتهای دینی مختلف و متقدمی را در خود جمع کرده بود، عنصر

دیگری را بر تاریخ دوری اسماعیلی اضافه می‌کرد؛ و آن شخص امام قائم بود. در ادوار پیامبران پیشین نیز امامان قائم وجود داشتند. در هر دوری امام قائم با پیامبر آن دور معاصر و همزمان بود، ولی از وصی آن دور مقام والاتری داشت. بر حسب سلسله قائمانی که در کتاب هفت باب بابا سیّدنا [۱۴۷] آمده است، امامان قائم دورهای آدم، نوح، و ابراهیم به ترتیب ملک شولیم، ملک یزداق، و ملک السلام بودند که همیشه مشترکاً با ملکیصدق کتاب مقدس، که کاهن خداوند بود و ابراهیم او را گرامی داشت، تطبیق می‌کردند. [۱۴۸] در دورهای موسی [ع]، عیسی [ع]، و حضرت محمّد [ص]، امامان قائم به ترتیب ذوالقرنین، که با شخصیت خضر در قرآن مجید، که آب حیات نوشید و زندهٔ جاوید شد، یکی دانسته شده است، و معّد، و علی [ع] بودند. اکنون محمّد دوم امام حاضر را، که صاحب قیامت بود، با شخصیت امام قائم عینیت داده بود. و به این ترتیب مقام و اقتدار امام حاضر را اعتلا داده و بالاتر و مستقل از امامان پیشین و پیامبران قرار داده بود. گذشته از این، هر امامی، چون درست و از چشم حقیقت نگریسته می‌شد، همانا علی [ع] بود که با ملکیصدق ـ ذوالقرنین ـ خضر، شخصیت امام قائم، یکی بود؛ همچنانکه هر مؤمنی نیز سلمان بود. (سلمان از صحابهٔ پیامبر اسلام [ص] و از اولین پیروان علی [ع] بود.) به این ترتیب، در دور قیامت، امام قائم، امام حاضر که با علی [ع] یکی بود، آشکارا به حقیقت روحانی خویش بر مؤمنان ظاهر شده بود، و مؤمنان در پیوند روحانی خود با او همه بمثابهٔ سلمان بودند؛ یعنی با سلمان یکی بودند.

جامعهٔ کوچک و پراکندهٔ نزاری در دورهٔ الموت، مورد استفاده‌ای برای تشکیلات پیچیدهٔ دعوت، به شرحی که اسماعیلیان فاطمی پرداخته بودند، نداشت. تا زمان اعلام قیامت و ظهور امامان، یک نفر داعی اعظم یا عمده با سمت داعی دیلم یا حجّت امام به عنوان پیشوای مرکزی از الموت نزاریان که خود را رفیقان می‌خواندند رهبری می‌کرد. داعی عمده ظاهراً داعیان محلی قهستان و دیگر سرزمینهای نزاری را برمی‌گزید و منصوب می‌کرد. تنها نزاریان شام، گویا، گاهی تا حدی از الموت استقلال داشتند. داعی عمده و همچنین داعیان محلی که اغلب فرماندهان سپاه نیز بودند، بدون شک دستیاران یا داعیانی دون مرتبهٔ خود در زیر فرمان داشتند که دربارهٔ سلسله مراتب آنها اطلاعات دقیقی در دست نیست. به هر تقدیر چنین به نظر می‌رسد که نزدیک به اواخر دوران الموت، معلم یا معلم دینی که منصبی رسمی نبود بتدریج جای عنوان داعی را گرفته بوده است؛ زیرا وظیفهٔ تعلیم عقاید نزاری به پیروان فرقه جایگزین وظیفهٔ تبلیغ دعوت برای جلب

گروندگان جدید شده بوده است. امّا در دور قیامت که حقیقت روحانی امام قائم بر مؤمنان آشکارا متجلی شده بود، به موجب نبوات پیشین درباره ظهور قائم و فرارسیدن قیامت، تشکیلات دعوت و سلسله مراتب و حدود آن که تاکنون رابط میان امام و پیروان و معتقدان او بود، هر چه این روابط می‌بایست بوده باشد، از میان رفت. در دور قیامت، به ما گفته می‌شود که تنها سه گروه از مردم باقی می‌مانند.

منابع نزاری این سه گروه از مردم را، که نماینده سه کون وجودی مختلف هستند، بر حسب رابطهٔ افراد با امام نزاری تعیین می‌کنند.[۱۴۹] نخست مخالفان و دشمنان امام که اهل تضاد خوانده می‌شوند، و جمیع مردم غیرنزاری، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، جزءِ این گروهند. مخالفان یا عامهٔ مردم، که فقط در کون ظاهر وجود دارند، چون امام را نشناخته‌اند، در دور قیامت معدوم روحانی هستند. و آنها را می‌توان نادیده گرفت. گروه دوم، پیروان عادی امام هستند که اهل ترتب خوانده می‌شوند، و در اصل خواص مردمند. این نزاریان عادی از شریعت قدم فراتر گذاشته و از ظاهر به باطن رسیده‌اند. امّا چون تنها به حقیقت جزئی دست یافته‌اند هم ظاهر را می‌بینند و هم باطن را. در نتیجه، هم خود را می‌بینند و هم امام را، و از این لحاظ در دور قیامت رستگاری کامل نمی‌یابند. و بالاخره، اهل وحدت که اخصّ خواص نزاریان هستند، و تنها امام را به ذات حقیقتش می‌بینند. اهل وحدت چون از همهٔ ظواهر درگذشته‌اند، حقیقت کلی را به عوض حقیقت جزئی دریافته‌اند. آنها به کَوْنِ حقیقت، به باطنِ باطن رسیده‌اند و تنها امام را در حقیقت روحانی واقعی او می‌بینند. تنها اهل وحدت به قیامت واقعی رسیده‌اند، و در بهشت ابدی هستی دارند؛ آنها هستند که در دور قیامت رستگاری کامل یافته‌اند. بنابراین، دو گروه دیگر باید بکوشند تا به مرتبهٔ اهل وحدت برسند.

میان عقیدهٔ قیامت و بعضی اندیشه‌ها و اصطلاحات صوفیانه همانندیهایی وجود دارد. امام برای معتقدان و پیروانش همان نقشی را دارد که شیخ و پیر صوفی برای سالکان طریقت. با متمرکز ساختن توجه خود به او، آنها ذاتهای جداگانهٔ خود را فراموش می‌کنند، و از طریق او می‌توانند به تولد روحانی و معنوی برسند. اما، امام نزاری خیلی بیش از پیرِ صوفیان که تنها یکی از هادیان طریق است بود. او، یگانه فرد عالم بود که همهٔ حقیقت هستی در مقامش خلاصه شده بود؛ عالم صغیرِ به کمال و به تمام بود که هیچ پیری جای او را نمی‌توانست گرفت. همچنین، مقام امام نزاری در عالم کائنات، به‌عنوانِ حقیقت جهان، همانند انسان کامل صوفیان نیز بود، امّا باز چنین شخصیت مجردی

نمی‌توانست معادل کاملِ امام موجود و حاضر و مشاهده‌پذیر نزاری به حساب آید؛ امامی که با او نزاریان در یک تجربهٔ مشترک روحانی شریک بودند. موارد مشابه بسیار دیگر نیز هست، مانند مشابهت میان حقیقت در تجربهٔ درونی صوفیه و حیات روحانی نزاریان در دور قیامت. این همانندیها، هر چه می‌خواهد باشد، عقیدهٔ قیامت زمینه را برای تلفیق کیش اسماعیلی نزاری و تصوّف در ایران، در دورهٔ بعد از الموت، فراهم ساخت.

اکنون، عقیدهٔ قیامت به عنوان یک اندیشهٔ مرکزی و کانونی جایگزین عقیدهٔ تعلیم در فکر و اندیشهٔ نزاریه شد. امّا عقیدهٔ قیامت، برخلاف عقیدهٔ تعلیم، بر جهان خارج اثری نگذاشت. مورخان و متکلمان معاصر اهل سنت که از شورش قبلی نزاریان و عقیدهٔ تعلیم وقوف کامل داشتند، به تعالیم حسن دوم و محمّد دوم اشاره‌ای نمی‌کنند. به عنوان مثال، ابن اثیر حتی از حادثهٔ اعلام قیامت در ۵۵۹ / ۱۱۶۴ ذکری نمی‌کند. این تنها بعد از سقوط الموت بود، یعنی وقتی که منابع نزاری در دسترس خارجیان قرار گرفت، که مؤلفان سنی که پیشگامشان جوینی بود، از داستان قیامت در جامعهٔ نزاری آگاه شدند. از جنبهٔ سیاسی نیز، سه دههٔ نخستین دوران حکمرانی محمّد دوم تقریباً به آرامی و بدون حادثه گذشت. بیرون از شام، از قرار معلوم، نزاریان دور قیامت دنیای سنی مسلک پیرامون خود را نادیده گرفتند، و تاخت و تاز عمده‌ای علیه دشمنانشان نکردند. البته نزاریان رودبار به یورشهای کوچک محلی خود بر قزوین و نواحی همجوار آن ادامه دادند که مورخان ایرانی ما، ظاهراً، خبر تفصیلی خاصی از آنها به دست نیاورده‌اند. در طی آن دوره، نزاریان ایران فقط یک وزیر خلفای عباسی را در بغداد کشتند؛ و ما تنها از پناهنده شدن یک تن از جهان خارج به الموت آگاه هستیم، و او استاندار هزار اسف بن شهرنوش (۵۶۰ـ۵۸۶ / ۱۱۶۴ ـ ۱۱۹۰)، حکمران با دوسپانی رستمدار و رویان، بود.[۱۵۰] استاندار هزار اسف برخلاف سلفِ خود، کیکاوس، با نزاریان رودبار روابط دوستانه برقرار کرد، و قلعه‌ای چند در قلمرو خود به آنان داد. امّا هزار اسف، سرانجام با فرمانروای مافوق خود، حسام‌الدوله اردشیر (۵۶۷ـ۶۰۲ / ۱۱۷۲ ـ ۱۲۰۶)، اسپهبد باوندی مازندران، دچار مشکلات شد، و به الموت پناهنده گشت. متعاقب این، هزار اسف به یاری نزاریان به سرزمینهای قبلی قلمرو خویش تاختن برد، و یک نفر علوی را هم که بر دیلمان حکومت می‌کرد کشت. اردشیر، عاقبت هزار اسف را دستگیر کرد و در ۵۸۶ / ۱۱۹۰ به قتل رساند. رشیدالدین فضل‌الله و دیگر مورخان ایرانی، همچنین، داستانی را روایت می‌کنند دربارهٔ اینکه چگونه نزاریان متکلم و متأله معروف سنی، فخرالدین محمد بن عمر رازی (فت ۶۰۶ /

۱۲۰۹)، را نخست با تهدید فدائیان و سپس با دادن رشوه، از اینکه علناً و در ملأعام علیه آنها سخن بگوید بازداشتند.[۱۵۱]

در این میان، نزاریان شام وارد مرحلهٔ دوم تاریخ خود شده بودند که مقارن بود با دورانِ فعالیت بزرگترین پیشوایشان، راشدالدین سنان.[۱۵۲] سنان بن سلمان (یا سلیمان) بن محمّد ابوالحسن البصری، معروف به راشدالدین، یکی از برجسته‌ترین شخصیتهای تاریخی نزاری، در یک خانوادهٔ شیعه در عقرالسدن، دهکده‌ای در نزدیکی بصره بر سر راه واسط، به دنیا آمد.[۱۵۳] سنان در بصره تربیت یافت، معلم مدرسه شد، و به کیش اسماعیلی نزاری درآمد. پس از آن به الموت رفت، و در آنجا با حسن، ولیعهد محمدبن بزرگ امید، به مدرسه رفت. در طی توقفش در الموت دربارهٔ کیش اسماعیلی مطالعه کرد، عقاید فلاسفه را بررسی کرد، و رسائل اخوان الصفا را ورای کتب و نوشته‌های دیگر خواند، و رفیق نزدیک حسن جوان شد. حسن دوم اندکی پس از آنکه در ۵۵۷/ ۱۱۶۲، زمام حکومت را در دست گرفت، سنان را به شام فرستاد. سنان با احتیاط تمام از راه موصل، رقه، و حلب که در آن زمان تحت حکومت نورالدین محمدبن زنگی بود سفر کرد، و سرانجام به کهف، یکی از مهمترین قلاع نزاریان در جبل بهراء رسید. وی مدتی در کهف ماند، در میان نزاریان محل محبوبیت فوق‌العاده‌ای کسب کرد، تا اینکه شیخ ابومحمد، رئیس دعوت نزاری شام، در کوهستان درگذشت.[۱۵۴] مرگ ابومحمد که داعی گمنامی بود به منازعه و مشاجره بر سرجانشینی او منجر شد، و این امر نفاق موجود در جامعهٔ نزاری شام را شدت بخشید. خواجه علی‌بن مسعود نامی، که از پشتیبانی بخشی از جامعه نزاری برخوردار بود، بدون تصویب و تأیید الموت جانشین ابومحمد شد. اما گروه دیگری از نزاریان شام به رهبری ابومنصور، برادرزادهٔ ابومحمد، و رئیس فهد، علیه خواجه علی توطئه چیدند، و او را به قتل رساندند. اندکی بعد از این حوادث، سنان به دستور الموت رهبری دعوت را در شام عهده‌دار شد. سنان، همینکه استقرار پیدا کرد، شروع به استحکام موقعیت خویش در جامعه کرد و، در همان حال، روشها و خط‌مشی‌های مناسب نسبت به حکمرانان سنی همجوار و نیز صلیبیون که خطری دائمی برای نزاریان شام شده بودند اتخاذ کرد. قلعه‌های رُصافه و خَوابی را مرمت و استحکامات و قلاع جدیدی بنا کرد، و قلعه عُلَیْقه را در نزدیکی قلعهٔ مَرقب فرنگان، که در دست شهسواران مهمان‌نواز بود، تسخیر کرد.[۱۵۵] در همان زمان، در حالی که در میان قلاع نزاری، بویژه مصیاف، کهف، و قدموس، در رفت و آمد بود با شتاب به کشمکشهای

داخلی جامعه خاتمه داد، و نزاریان را از نو متشکل ساخت؛ و به تشکیل دسته‌ای مستقل از فدائیان توجه خاص مبذول داشت.

از جنبهٔ سیاست خارجی، هدف سنان حفظ دولت خود از شر دشمنان بسیار بود و، از این رو، توجه خود را به حکمرانان سنی که از هر جانب استیلای خویش را بر شام می‌گستردند معطوف کرد. در حقیقت، در روزگار او، صلاح‌الدین و نورالدین که در اوج قدرت خویش بودند و جهاد اسلامی را علیه صلیبیون رهبری می‌کردند، دشمنان بزرگتر و خطرناکتری از فرنگان برای نزاریان بودند. و سنان که مانند حسن صباح در تدبیر سیاستهای سوق‌الجیشی هوشمند و زیرکسار بود، این واقعیات را تشخیص داد و خط‌مشی‌های مناسبی در رفتار و معاملهٔ خود با جهان خارج اتخاذ کرد؛ خط‌مشی‌هایی که در موقعی که نیاز می‌افتاد آنها را مورد تجدید نظر قرار می‌داد تا از هر جهت امنیت و استقلال دولت خود را تأمین کند. در نتیجهٔ اتخاذ چنین سیاستی، از همان آغاز، سنان روابطی دوستانه با صلیبیون که چندین ده سال بود گاه و بیگاه بر سر تصرف قلعه‌های مختلف با نزاریان می‌جنگیدند برقرار کرد. امّا در این فاصله نزاریان دشمن تازه‌ای در میان فرنگان پیدا کردند، و آن گروه شهسواران مهمان‌نواز بود که در ۵۳۷ / ۱۱۴۲ از صاحب طرابلس قلعهٔ معروف حصن الاکراد[7] (کرک و شوالیه) را در منتهی‌الیه جنوبی جبل بهراء دریافت داشته بودند. نزاریان پیوسته با شهسواران معبد و مهمان‌نواز، که مستقیماً از پاپ فرمان می‌بردند و اغلب بالاستقلال عمل می‌کردند، درگیریهای مختصری داشتند، و سالانه به شهسواران معبد خراج می‌پرداختند. بعداً، در حدود سال ۵۶۹ / ۱۱۷۳، سنان هیئتی به نزد آمالریک اول فرستاد و خواهان تجدید روابط رسمی با مملکت اورشلیم گردید؛ بدان امید که از پرداخت خراج به شهسواران معبد خلاصی یابد. مذاکرات ظاهراً موفقیت‌آمیز بود، زیرا پادشاه مملکت اورشلیم وعدهٔ لغو خراج سالانه را داده بود. طبیعتاً، شهسواران معبد هیئت نزاری را تأیید نمی‌کردند، و اعضای این هیئت هنگام بازگشت مورد حملهٔ غافلگیرانه‌ای قرار گرفتند و همگی افراد آن به دست یکی از شهسواران معبد، به نام والترمنیلی[8]، کشته شدند. آمالریک به اقدامات تنبیهی علیه شهسواران معبد دست زد، امّا چون خود او اندک زمانی بعد، در ۵۷۰ / ۱۱۷۴، درگذشت، مذاکرات میان سنان، که در نزد صلیبیون به شیخ الجبل معروف بود، و فرنگان اورشلیم

---

۷) Krak des Chevaliers، کرک شهسواران، در مآخذ اروپایی دورهٔ جنگهای صلیبی.

8) Walter of Mesnil

به نتیجه‌ای نرسید. ویلیام صوری، در نهایت شگفتی، روایت می‌کند که در زمان آمدن این هیئت اعزامی بود که نزاریان شام پیشنهاد کردند ک حاضرند جملگی به دین مسیح درآیند، و از آمالریک خواستند که برای آنان معلمان مسیحی بفرستد.[۱۵۶] نیازی به گفتن ندارد که این داستان افسانهٔ محض است.

هنگامی که سنان قدرت را به دست گرفت، نورالدین با سیاستها و نقشه‌کشیهای خود علیهٔ صلیبیون و خلافت در حال زوال فاطمی سرگرم بود. مع‌هذا، روابط میان سنان و نورالدین، در نتیجهٔ فعالیتهای نزاریان در شمال شام، دشمنانه باقی ماند. امّا نورالدین که سرانجام توانست به وسیلهٔ صلاح‌الدین خلافت فاطمیان را در ۵۶۷ / ۱۱۷۱ براندازد، به نزاریان حمله نکرد؛ هر چند روایت کرده‌اند که درست پیش از مرگش نقشهٔ یک لشکرکشی عظیم علیه آنها را طرح کرده بوده است، و این هنگامی بوده است که ادعا می‌شود با سنان مکاتبات مکابره‌آمیز داشته است.[۱۵۷] مرگ نورالدین در ۵۶۹ / ۱۱۷۴، یعنی همان سالی که آمالریک اول نیز درگذشت، برای صلاح‌الدین این فرصت را پیش آورد که به عنوان قهرمان اسلام اهل سنت و رهبر و پیشوای جهاد علیه صلیبیون قدم در عرصه گذارد. صلاح‌الدین، به عنوان قویترین حکمران مسلمان منطقه، برای ضمیمه کردن عربستان، شام، و عراق به امپراتوری تازه به وجود آمدهٔ ایوبی گام برمی‌داشت. در نتیجه، اکنون وی به صورت خطرناکترین دشمن نزاریان شام درآمد، در حالی که حلب و موصل نیز که تحت فرمان امرای زنگی بود از سیاستهای توسعه‌طلبانهٔ او در امان نبود. در چنین اوضاع و احوالی، نزاریان و زنگیان بر آن شدند که در مقابل دشمن مشترکشان، صلاح‌الدین، که در ۵۷۰ / ۱۱۷۴ وارد دمشق شده بود، با یکدیگر از در دوستی درآیند.[۱۵۸] از دمشق صلاح‌الدین به سوی شمال راند و، پس از گرفتن حمْص، حلب را در محاصره گرفت. در این هنگام بود که گمشتگن، حکمران واقعی حلب، که به نیابت فرزند و ولیعهد و جانشین خردسال نورالدین، الملک الصالح، حکومت می‌کرد، به سنان پیغام فرستاد و در ازای کشتن صلاح‌الدین پول و زمین به او وعده داد. سنان این پیشنهاد را پذیرفت، و فدائیانی برای کشتن صلاح‌الدین گسیل کرد. فدائیان در جمادی الثانی ۵۷۰ / دسامبر ۱۱۷۴ ـ ژانویه ۱۱۷۵ به داخل اردوی صلاح‌الدین نفوذ کردند، امّا در سوءقصدی که به وی کردند نتوانستند او را از پای درآورند. در سال بعد، هنگامی که صلاح‌الدین در کار محاصرهٔ عَزاز، واقع در شمال حلب، بود، فدائیان نزاری بار دیگر در ۱۱ ذوالقعدهٔ ۵۷۱ / ۲۲ مه ۱۱۷۶ قصد جان او کردند، امّا زره سخت صلاح‌الدین جان او را

نجات داد و تنها زخم مختصری برداشت؛ و به این ترتیب نزاریان در اقدام دوم خود نیز شکست خوردند.[۱۵۹] اندک زمانی بعد از این رویدادها، صلاح‌الدین به قصد انتقام قلمرو نزاریان را مورد حمله قرار داد، و مصیاف را محاصره کرد. امّا این محاصره زیاد طول نکشید، و با پادرمیانی داییش، شهاب‌الدین محمودبن تکش، حکمران حماة، که همسایه نزاریان بود و به داشتن روابط نیکو با آنها علاقه داشت، صلاح‌الدین پیمان صلحی با سنان بست و قوای خود را از آن ناحیه بیرون کشید. برای عقب‌نشینی صلاح‌الدین از جبل بهراء دلایل و اسباب مختلفی ذکر شده است؛[۱۶۰] خواه صلاح‌الدین، خود، داییش را به شفاعت و میانجیگری برانگیخته باشد و خواه سنان مذاکرات صلح را آغاز کرده باشد، یا به هر دلیل دیگری، از این زمان به بعد، ستیزه و دشمنانگی از میان این دو مرد برخاست و آن دو سرانجام به نوعی توافق با هم رسیدند. در این میان، نزاریان شام مورد تهدید نبویّه، یک فرقهٔ سنی محلی که مرکزش در عراق بود و به تخویف و هراسانیدن شیعیان منطقه گرایش داشت، قرار گرفته بودند. روایت کرده‌اند که در ۵۷۰ هجری، ۱۰۰۰۰ سوار نبوی بر نزاریان باب و بُزاعه تاختند. و چند هزار تن از مردم را قتل عام کردند، و اموال بسیار به غنیمت بردند. ابن جُبَیْر (فد ۶۱۴ / ۱۲۱۷)، سیاح و نویسندهٔ اندلسی که در ۵۸۰ / ۱۱۸۴ ـ ۱۱۸۵ از شام می‌گذشته است، این حادثه را در حدود سال ۵۷۲ / ۱۱۷۶ ـ ۱۱۷۷ قرار داده است.[۱۶۱]

پس از عقب‌نشینی صلاح‌الدین از مصیاف، نزاریان دیگر به هیچ عمل تعرضی علیه او دست نیازیدند. در حقیقت، این طور به نظر می‌آید که از آن پس صلاح‌الدین و سنان به تبانی با یکدیگر عمل می‌کردند. برعکس، روابط میان سنان و حکمرانان زنگی حلب اینک رو به وخامت گذاشته بود. در ۵۷۳ / ۱۱۷۷، فدائیان نزاری شهاب‌الدین بن عجمی، وزیر صاحب نفوذ الملک الصالح، را در مسجد اعظم حلب کشتند. این وزیر رقیب سرسخت گمشتگن بود و، بر حسب گفتهٔ بعضی از منابع، به تحریک گمشتگن بود که این قتل صورت گرفت.[۱۶۲] گفته شده است که گمشتگن نامه‌ای به نام مخدوم خود با امضای جعلی به سنان فرستاد، و از او درخواست فرستادن فدائیان را کرد. به هر تقدیر، این شایعهٔ راست یا دروغ، فرصتی به دست دشمنان گمشتگن داد تا او را از مسند قدرت به زیر بکشند و در زیر شکنجه به قتل برسانند. در ۵۷۵ / ۱۱۷۹ ـ ۱۱۸۰، الملک الصالح (فد ۵۷۷ / ۱۱۸۱) قلعهٔ هجیره را از نزاریان گرفت، و اعتراض نزاریان به جایی نرسید. آنگاه سنان عواملی به حلب فرستاد، و آنان چند محل را در بازار شهر سوزاندند.[۱۶۳]

سنان، چنانکه گفتیم، در حدود همان زمانی در شام به قدرت رسید که حسن دوم در الموت. این دو مرد در الموت دوست نزدیک یکدیگر بودند، و در آنجا، یحتمل، سنان به آن جرگه‌ای از نزاریان جوان تعلق داشت که از اندیشه‌های جدید حسن دوم پشتیبانی می‌کردند. هنگامی که حسن دوم، در ۵۵۹/ ۱۱۶۴، در الموت عقیدهٔ قیامت را اعلام داشت و پس از آن سفیرانی به همهٔ سرزمینهای تحت قلمرو نزاریان فرستاد تا بشارت آن را به همه برسانند، در شام وظیفهٔ افتتاح این دور جدید در کیش نزاری بر عهدهٔ سنان افتاد. سنان دور قیامت را در شام اعلام کرد، و عقیدهٔ قیامت را عرضه داشت، امّا به نظر می‌آید که عقیدهٔ جدید بر نزاریان شام تأثیر بسیار محدودی داشته است. مؤلفان نزاری کتب عقیدتی در شام که کمترین آشنایی به ادبیات و نوشته‌های همکیشان ایرانی خود نداشتند، از قرار معلوم، همچنان رغبت فاطمیان را به جهانشناسی و دوری بودن تاریخ مقدّس حفظ کرده بودند، و توجه خاصی به مقام خودمختار امام حاضر نداشتند که، مستقل از همهٔ پیشینیان خود، اینک مرتبه‌ای محوری و اصلی در معتقدات نزاریان ایران یافته بود. بنابراین، نزاریان شام، برخلاف نزاریانی که در ایران بودند، گمان نمی‌رود که اعلام قیامت را بوضوح به ثبت رسانیده باشند؛ و عقیدهٔ جدید در هیچ یک از متون نزاری شام که تاکنون به دست آمد مطرح و تبیین نشده است. از سوی دیگر، مورخان اهل سنت به این رویداد به طور اختصار اشاره کرده‌اند، بی‌آنکه از وقوع رخداد مشابهش در ایران و شرحی که مورخان ایرانی در باب آن آورده بودند آگاه بوده باشند.[۱۶۴]

سنان اندک زمانی بعد از سال ۵۵۹/ ۱۱۶۴ قیامت را اعلام داشت، و مراسمی شبیه آنچه قبلاً در ایران برپای شده بود برپای کرد. اما عقیدهٔ قیامت، آنچنانکه در ایران پرورده شده بود، به نظر نمی‌آید که در کانون عقاید نزاریان شام در دورهٔ سنان که در طی حکومت محمد دوم بتدریج از الموت استقلال حاصل کرده بود قرار گرفته باشد. درواقع، روایاتی هست دال بر اینکه میان سنان و محمّد دوم کشمکشی پدید آمده، و محمّد چندبار فدائیانی از الموت برای کشتن سنان فرستاده بود.[۱۶۵] این فدائیان در کار خویش توفیق نیافتند، و سنان از قطع رابطهٔ کلی با الموت پرهیز کرد. به هر حال، از قرار معلوم، سنان عقیدهٔ قیامت را به روایت خویش تعلیم می‌داد. مشخصات ویژهٔ این روایت شامی، که هرگز در جامعهٔ نزاری آنجا ریشهٔ عمیق پیدا نکرد، بر ما نامعلوم مانده است، زیرا در هیچ اثر اسماعیلی و غیراسماعیلی که در دسترس ماست مطرح نشده و مورد بحث قرار نگرفته است. نوشته‌های بعدی نزاری مانند فصل ابوفراس، یا قطعاتی که به سنان نسبت

داده شده است، تنها اشاراتی مبهم به آنچه ممکن است تعالیم سنان بوده باشد کرده‌اند.[۱۶۶] امّا این نوشته‌ها بوضوح تأکیدی بر مقام امام حاضر، و تجلی حقیقت مکشوف در وی ندارند. برعکس، تأکید این نوشته‌ها بر خودشناسی و خودکاوی به عنوانِ گامهای مهم اساسی در راه شناخت خداوند است.

سنان از محبوبیت و شهرتی بیسابقه در جامعهٔ نزاری برخوردار بود، و این به او توانایی می‌داد که از پایگاه و مرکز نهضت در الموت دوری جوید. امّا بدرستی دانسته نیست که وی چه نقشی و چه مرتبه‌ای برای خود قائل بوده است. برخی از منابع می‌گویند که دست کم عده‌ای از پیروانش او را همچون امامی ستایش و احترام می‌کرده‌اند، و اینان را در نسبت به وی سنانیّه می‌گفته‌اند.[۱۶۷] در ادبیات عامیانهٔ دوره‌های بعد نزاریان شام، وی همچون اولیاءالله دانسته شده است و مرتبه‌ای علوی، که همانا مناسب مقام و مرتبهٔ امام است، به وی داده شده است؛ مرتبه‌ای که بسیار بالاتر از مرتبهٔ هر نمایندهٔ امام است. در واقع، ابوفراس عظمت موفقیتهای سنان را امری خدایی می‌شمارد، چنانکه گویی حمایت و هدایت از باری‌تعالی دریافت می‌داشته است. نزاریان شام بیش از نزاریان رودبار و قهستان در معرض انواع گوناگون جریانهای فکری شیعی قرار داشتند. احتمالاً سنان روایتی از آنِ خویشتن از عقیدهٔ جدید قیامت پرداخت که صبغه و چاشنی بارز شامی داشت، و تأثرات عامیانه‌ای را که برای کیش اسماعیلی حصول‌پذیر بود به آسانی می‌پذیرفت. بالاخره، در اندیشه‌های نزاری شامی انسان به بعضی موتیفهای عامیانه شیعی برمی‌خورد که در عقیدهٔ قیامت به نحوی که در ایران پرداخته شده است یافت نمی‌شود. به عنوان مثال، ابوذر، یکی از یاران و طرفداران اصلی علی [ع]، مقامی مهم و اساسی در تفکر نزاری در شام دارد؛ و در آثار شامی دوره‌های بعد عقیده به نوعی تناسخ ارواح به چشم می‌خورد که از معتقدات مهم نصیریان و دروزهاست. تا آنجا که از این آثار عامیانهٔ نزاریان شامی دوره‌های بعد می‌توان استنباط کرد، اندیشه‌های آنان دربارهٔ تناسخ اساسا سرشتی نمادین و کنائی دارد و بیشتر مربوط به سرنوشت ارواحی است که دارندگان آنها از راه صواب و صراط مستقیم به گمراهی افتاده‌اند.[۱۶۸] امّا چنین اشخاصی به صورت حیوانات مسخ نمی‌شوند، بلکه ارواح آنها در طی ادوار زندگی روزمره به مجازات می‌رسند؛ اگر کاملاً معدوم نشوند. اسماعیلیان شام، طی قرنهای متمادی در معرض عقاید و اندیشه‌های همسایگان نصیری خویش قرار داشته‌اند. و در دورهٔ سنان این دو فرقهٔ شیعی چند بار در جبل بهراء با یکدیگر درگیر جنگ

و جدل شدند، و حال آنکه، بر حسب اتفاق، عده‌ای از نصیریان نیز به کیش اسماعیلی نزاری درآمدند. بدون شک، نصیریان منبع اصلی اندیشه‌های نزاریان شام در باب تناسخ بودند.[۱۶۹]

اشارات و اماراتی وجود دارد که نشان می‌دهد عقیدهٔ قیامت، و به صورت اخص روایت شامی آن را همهٔ گروههای جامعهٔ نزاری شام بخوبی درنیافته بودند؛ بویژه نزاریانی که در جَزْر و جبل سماق، بیرون از پایگاه و استحکاماتِ اصلی جبل بهراء، می‌زیستند. به عنوان مثال، ابن العدیم روایت می‌کند که در ۵۷۲/ ۱۱۷۶-۱۱۷۷، هنگامی که سنان هنوز با صلاح‌الدین به توافق نرسیده بود، گروهی از نزاریان جبل سماق به یک نوع زندگی آزاد و بی‌بند و بار دست زده بودند.[۱۷۰] این نزاریان خود را صُفاة، یعنی «پاکان»، می‌خواندند، و منعکس کنندهٔ تعلیمات سنان به پیروانش بودند که آنها را به زیستن در صفا و پاکی و به برادری با یکدیگر نصیحت کرده بود. سنان از کارها و اعمال آنها برائت جست، و توانست از مداخلهٔ زنگیان حلب، که در آن موقع با آنان روابط حسنه داشت، جلوگیری کند. وی شخصاً به کار صفاة که در نقاط کوهستانی مأمن گرفته بودند پرداخت، و بسیاری از آنها را کشت و به صورت قاطع به فعالیتهای اباحی پیروان شورشگر خود خاتمه داد. باید به خاطر داشت که نزاریان ایران هرگز به چنین اعمال و رفتاری متهم نشدند، و جامعهٔ نزاری آنجا با هیچ گونه نفاق و جدایی داخلی که قابل سنجش با حادثهٔ صفاة باشد مواجه نشد.

در ربیع الثانی ۵۸۸ / آوریل ۱۱۹۲، نزاریان شام دست به بزرگترین قتل سیاسی خود زدند؛ آنان مارکی کونراد اهل مونفرا، پادشاه مملکت اورشلیم و شوهر ایزابلا،[۹] دختر آمالریک اول، را که بتازگی به پادشاهی فرنگان برگزیده شده بود، در صور کشتند. این حادثه که صلیبیون را تکان داد، چنانکه قبلاً گفتیم، به وسیلهٔ همهٔ وقایعنگاران سومین جنگ صلیبی و بسیاری از مورخان مسلمان نقل شده است.[۱۷۱] بیشتر منابع موافقت دارند که این عمل به دست دو نفر که خویشتن را به جامهٔ راهبان مسیحی درآورده و اعتماد کونراد را به خود جلب کرده بودند انجام گرفته است. امّا در باب اینکه چه کسی محرّک این قتل بوده است، نظریات و آرای مختلفی وجود دارد. بیشتر منابع مسلمان و بعضی از منابع غربی، محرک آن را ریچارد اول،[۱۰] ملقب به شیردل، پادشاه انگلستان (۱۱۸۹-۱۱۹۹)، می‌دانند که در آن هنگام در ارض مقدس بود و با کونراد دشمنی داشت.

---

9) Isabella 10) Richard I

از سوی دیگر، ابن اثیر که به جانبداری از زنگیان متمایل بود و از این لحاظ صلاح‌الدین ایوبی را دشمن می‌داشت، روایت می‌کند که صلاح‌الدین سنان را مأمور ساخت تا هم کونراد و هم ریچارد را، در ازای مبلغی، به قتل برساند. ابوفراس نیز در شرح مغشوش خود از این حادثه پیشگام شدن سنان را در این کار، که در آن ایام رابطهٔ خوبی با فرنگان نداشت، به علت آن دانسته که می‌خواسته است به دوست خود، صلاح‌الدین، کمک کند.[۱۷۲] به هر صورت، هنگامی که اندک زمانی بعد ریچارد اول با صلاح‌الدین پیمان صلحی منعقد کرد، سرزمینهای نزاریان نیز به تقاضای صلاح‌الدین مشمول این قرارداد صلح شدند.

راشدالدین سنان در ۵۸۸ / ۱۱۹۲ یا ۵۸۹ / ۱۱۹۳ در قلعهٔ کهف درگذشت.[۱۷۳] سنان در طی تقریباً سی سال دولت نزاری شام را استحکام بخشید، و پیروان خویش را به اوج قدرت و شهرت رسانید. وی که تواناترین و با کفایت‌ترین رئیس و رهبر نزاریان شام بود، تنها کسی بود از میان آن رهبران که استقلال کامل از الموت به دست آورد. وی به نزاریان شام هویت جداگانه و مستقلی داد؛ با قلمرو خاص خودشان، شبکه‌ای از قلاع و استحکامات، سلسله مراتبی از داعیان، و یک دسته نیرومند از فدائیان. در همان حال، خط‌مشی‌های سوق‌الجیشی زیرکانه او و اتحادهای مناسبش با زنگیان، با صلیبیون، و با صلاح‌الدین استقلال جامعهٔ نزاری را در آن روزگار دشوار تأمین کرد.

در این میان، تغییرات سیاسی مهمی در ایران و دیگر سرزمینهای شرقی در حال صورت گرفتن بود. سلطنت سلاجقه بزرگ، بعد از مرگ سنجر در ۵۵۲ / ۱۱۵۷، از هم پاشید، و به جای آن، فوجی از امیرنشینهای کوچک کم و بیش مستقل که بر هر یک امیری یا سردار سپاهی ترک حکومت می‌کرد تشکیل شد. در همین زمان، یک قدرت توسعه طلب جدید با جاه‌طلبیهای عظیم که پایگاهش خوارزم بود بر صحنهٔ سیاسی شرق ظاهر شد. منطقهٔ خوارزم، واقع بر جیحون سفلا در آسیای مرکزی، در حدود یک صد سال پیش از آن زمان به دست سلسله‌ای از ترکان که دست نشاندهٔ سلاجقه بودند، افتاده بود. این حکمرانان که به طریق موروثی حکومت می‌راندند، عنوان قدیم پادشاهان این ناحیه را بر خویشتن نهادند و خود را خوارزمشاهیان نامیدند. خوارزمشاهیان از اختلافات و اوضاع آشفتهٔ سلجوقیان بعد از مرگ سنجر استفاده کردند، و استقلال خویش را به دست آوردند، و شروع به بسط قلمرو حکومت خویش کردند. در حوالی سال ۵۸۶ / ۱۱۹۰، خوارزمشاه علاءالدین تکش (۵۶۷-۵۹۶ / ۱۱۷۲-۱۲۰۰) خراسان را اشغال کرد، و

قسمت اعظم قلمرو حکومت سنجر را به زیر استیلای خود درآورد. زوال قدرت سلجوقی این فرصت را برای خلفای عباسی نیز فراهم آورد که قدرت و اعتبار خود را از نو به دست آورند؛ و با بر مسند خلافت نشستن خلیفهٔ عباسی ناصر (۵۷۵ـ ۶۲۲ / ۱۱۸۰ ـ ۱۲۲۵)، خلیفهٔ بغداد شخصیت اصلی و کانون سیاستمداری و سیاستها در شرق اسلامی گشت. ناصر کوشید تا وحدت دینی را به جهان اسلام بازآورد، و خلیفهٔ عباسی را رهبر و رئیس واقعی، نه تنها اسمی، آن گرداند؛ وی جاه‌طلبی محدودی نیز برای بسط قلمرو حکومت خود داشت، و حکومت بر منطقه کوچکی از عراق را به عنوان قلمرو خلیفه کافی می‌دانست. این هدفها تعیین کنندهٔ ماهیت سیاستهای ناصر و پیمانها و اتحادهای او بود. ناصر در یاری خواستن از دشمن بالقوهٔ خود، تکش، برای سرکوبی آخرین حکمران سلجوقی ایران، طغرل سوم (۵۷۱ـ ۵۹۰ / ۱۱۷۶ ـ ۱۱۹۴)، تردید نکرد، و از این راه فرصتی برای پیش رفتن سپاهیان خوارزمشاهی به سمت مغرب به وجود آورد. وقتی تکش در ۵۹۰ / ۱۱۹۴ طغرل سوم را در ری شکست داد، سلسلهٔ سلجوقی به پایان رسید. آشکار بود که خوارزمشاه فاتح فرمانروایی است که باید خلئی را که از اضمحلال سلجوقیان ایجاد شده بود پر کند و، درواقع، سال بعد ناصر خوارزمشاه را به سلطنت غرب ایران، خراسان، و ترکستان برگماشت. خوارزمیان بزودی مملکتی مقتدر از آنِ خویش تشکیل دادند که مرزهای آن از هند تا آناطولی (آسیای صغیر) گسترده بود. اما این دولت عمر کوتاهی داشت، و مانند دولت نزاری ایران در برابر حملهٔ مغولان سقوط کرد.

در طی شانزده سالِ واپسین حکومت محمّد دوم، نزاریان ایران بار دیگر درگیر جنگ و جدالهای کوچک با همسایگان خود شدند. نزاریان رودبار با مازندران درگیر بودند و الموت به بیستون، حکمران رویان که علیه حسام‌الدوله اردشیر باوندی شوریده بود، پناه داد؛ و بعدها نزاریان رودبار نفوذ خویش را در مازندران بسط دادند، و در جریان حملاتشان رکن‌الدوله قارن، برادر جوانتر شمس‌الملوک شاه غازی رستم دوم باوندی (۶۰۲ـ ۶۰۶ / ۱۲۰۶ ـ ۱۲۱۰)، را کشتند.[۱۷۴] در همان زمان، نزاریان رودبار با خوارزمیان که اینک جای سلجوقیان را در مغرب ایران گرفته بودند و به سوی دیلم در حال بسط قدرت خویش بودند مواجه شدند. در حوالی سال ۶۰۲ / ۱۲۰۵، یکی از سرداران خوارزمشاهان، به نام میاجق، عده‌ای از نزاریان الموت را فریب داد و به قتل رسانید، و از آن پس سپاهیان خوارزمی خویشتن را به عنوان طرفداران قزوینیان، دشمنان آبا و اجدادی نزاریان، قلمداد کردند و مرتباً بر رودبار تاختن آوردند.[۱۷۵] در ۵۹۰ / ۱۱۹۴،

نزاریان قهستان نیز گرفتار مزاحمتها و جنگ و جدال حکمرانان سیستان گشتند. بعد از آن، غوریان که رقبای اصلی خوارزمشاهان در مشرق ایران بودند، به سرکردگی غیاث‌الدین محمّد (۵۵۸-۵۹۹ / ۱۱۶۳-۱۲۰۳) بر قهستان حمله بردند و خرابی بسیار به بار آوردند، و نزاریان آنجا را وادار به تسلیم کردند.[۱۷۶] امّا برادر غیاث‌الدین، نامش شهاب‌الدین، حملات دیگری خود مستقلاً به نزاریان قهستان کرد، و آنان ناچار خواستار مداخلهٔ غیاث‌الدین شدند؛ وی همچنین در ۵۷۱ / ۱۱۷۵ به اسماعیلیان مولتان تاخت. شهاب‌الدین غوری در ۶۰۲ / ۱۲۰۶ به قتل رسید، و نزاریان قتل او را، شاید برای آنکه مورد عنایت علاءالدین محمّد خوارزمشاه (۵۹۶-۶۱۷ / ۱۲۰۰-۱۲۲۰) قرار گیرند، مدعی شدند.[۱۷۷] در این ایام، نزاریان به عنوان گروهی که حاضر بودند با دشمنان دوستان و متحدان خود بجنگند و به پناهندگانی که از جلوی دشمنان مشترکشان می‌گریختند زینهاری دهند، شهرت خود را حفظ کرده بودند. نزاریان در ۵۹۶ / ۱۲۰۰ نظام الملک مسعودبن علی، وزیر تکش، را چنانکه ادعا شده است به خواهش خوارزمشاه کشتند، با آنکه در آن ایام ناچار به دفاع از خویش در برابر خوارزمیان بودند.[۱۷۸] زمانی در دورهٔ حکومت جانشین تکش، علاءالدین محمد، صاحب زوزن، نصرت‌الدین، به داشتن مذهب اسماعیلی متهم شد، و مجبور به پناهنده شدن به قلاع نزاریان در قهستان گردید. امّا حکمران جدید خوارزمی زوزن با اغوا و فریب او را از قلعه بازآورد و به قتل رسانید.[۱۷۹] در این میان، حکمرانان سنی، همچنان گاهگاهی به قتل عام نزاریان دست می‌زدند؛ به عنوان مثال، روایت کرده‌اند که در ۶۰۰ / ۱۲۰۴، در عراق پایین، عدهٔ زیادی از مردم به اسماعیلی بودن متهم شدند، و به قتل رسیدند.[۱۸۰]

شواهدی در دست است که دست کم بعضی از نزاریان ایران بتدریج از انزوا و کناره جویی از جهان خارج در دور قیامت خسته شده بودند. مورخان ایرانی ما حکایت می‌کنند که در طی سالهای آخر حکومت محمّد دوم، میان خداوند الموت و پسر ارشدش، حسن، متولد سال ۵۶۲ / ۱۱۶۶-۱۱۶۷، نقار و جدایی روزافزونی پدید آمده بود.[۱۸۱] حسن که در کودکی از پدرش نصّ جانشینی دریافت داشته بود، علایم نارضایتی از عقیده و رسم قیامت از خود نشان می‌داد؛ وی، از قرار معلوم، خواهان تجدید رابطه میان نزاریان و جهان وسیعتر اهل سنت بود. وی پنهانی اندیشه‌ها و افکار خود را به گوش چندتن از حکمرانان سنی که قصد داشت در آینده با آنها روابط دوستانه داشته باشد رسانیده بود.

محمد دوم در ربیع الاول ۶۰۷ / سپتامبر ۱۲۱۰ درگذشت، و به احتمال قوی مسموم شد، و پسرش، حسن سوم، جانشین او گردید. حسن، چنانکه مرسوم خداوندان الموت شده بود، لقب افتخاری جلال‌الدین داشت.[۱۸۲] وی، چنانکه گفتیم، مایل بود که با دنیای اهل سنت از نو رابطه برقرار سازد، و از قبل راه را برای این تغییر سیاست بنیادی هموار ساخته بود. مورخان ایرانی ما می‌گویند حسن، به محض اینکه بر مسند حکومت نشست، تعالیم و عقیدهٔ قیامت را طرد و انکار کرد و خویشتن را متعهد به پیروی از دین اسلام بر طریقهٔ اهل سنت اعلام کرد، و از پیروانش خواست که احکام و دستورهای شریعت را بر طبق مذهب تسنن مراعات کنند. وی سفیرانی به نزد ناصر، خلیفهٔ عباسی؛ محمّد خوارزمشاه؛ و امیران دیگر سرزمینها فرستاد، و آنها را از اصلاحات دینی خود آگاه ساخت. در نتیجه، نزاریان الموت اکنون وارد سومین و آخرین مرحلهٔ تاریخ خود شدند که بعدها به عنوان یک دور ستر جدید از آن تعبیر به عمل آمد، و این مرحله تا انهدام دولت آنان به دست مغولان ادامه یافت.

جلال‌الدین حسن، در سالهای اول حکومت خود، آنچه در توان داشت انجام داد تا جهان اهل سنت را متقاعد سازد که جامعهٔ نزاری تعالیم و رسوم گذشته را به فراموشی سپرده است، و اکنون تعالیم اهل سنت را مرعی می‌دارد. دستور داد تا در هر دهکدهٔ مسجد و حمام بسازند تا ثابت کند که هر یک مرکز کامل و تمام عیاری برای یک زندگی متعارف بر طریق اهل اسلام است. فقهای سنی عراق و خراسان را دعوت کرد تا بیایند و پیروان او را تعلیم دهند. جهان خارج، و بویژه خلیفهٔ بغداد، راست کیشی حسن را پذیرفت؛ در ربیع الاول ۶۰۸ / اوت ۱۲۱۱ خلیفه ناصر فرمانی صادر کرد و گرویدن حسن را به دامن اسلام اهل سنت اعلام داشت. حسن سوم از آن پس به حسن نومسلمان معروف شد. وی امیری شد مانند همهٔ امرای دیگر، و حقوق او بر سرزمینهای تحت قلمرو نزاریان رسماً از طرف خلیفهٔ عباسی، که به او همه نوع محبت نشان می‌داد، تصدیق گردید. مادر حسن در ۶۰۹ / ۱۲۱۳ تحت حمایت ناصر به مکه رفت، و در این سفر خلیفه به وی نهایت احترام را به جای آورد. نیز با میانجی خلیفه، بزرگان گیلان موافقت کردند که چهار تن از دختران خویش را به عقد ازدواج حسن درآورند. از میان زنان گیلانی حسن، یکی خواهر کیکاوس بن شاهنشاه، حکمرانِ کوتم، بود که جانشین حسن، محمد سوم، از او زاده شد.[۱۸۳] امّا قزوینیان تا مدتی به چشم شک و تردید به درستی گفتار و ادعای حسن می‌نگریستند. رهبر نزاریان عده‌ای از علمایِ دین و بزرگان قزوین را به بازدید الموت

فراخواند، و بدانها اجازه داد تا کتابخانهٔ آنجا را بازرسی کنند و همهٔ کتابهایی را که الحادی می‌یافتند بسوزانند. بالاخره، قزوینیان نیز متقاعد شدند.

به نظر می‌آید که همهٔ نزاریان رودبار، قومس، قهستان، و شام اصلاح دینی جدید حسن را بی‌چون و چرا پذیرفتند. نزاریان شام و، به احتمال قوی، نزاریان دیگر سرزمینها مذهب شافعی را پذیرفتند. از نظر نزاریان حسن بی‌هیچ گفت و گویی همان امام معصوم لغزش‌ناپذیری بود که به نصِّ امام پیشین به امامت رسیده بود، و به عنوان رئیس جامعه و دولت نزاری عمل می‌کرد. بنابراین، فرمانها و دستورهای او می‌بایست بدون هیچ تردیدی اطاعت شود. نزاریان، از قرار معلوم، اصلاح دینی جدید را بمثابهٔ حکم به الزام تقیّه، که در دور قیامت از آنها برداشته شده بود، تلقی می‌کردند، و اکنون برقراری مجدد آن متضمن همسازی با جهان خارج، به هر نوعی که امام ضروری می‌دانست، بود. سیاستها و خط‌مشی‌های جدید حسن مزایای سیاسی آشکاری برای جامعه و دولت نزاری که تاکنون در معرض خطر دائم بود داشت. نزاریان در قیام خود شکست خورده، و به دنبال این شکست خویشتن را در دورهٔ قیامت روحانی و معنوی خویش در قلاع و استحکامات خود منزوی و معتکف ساخته بودند. امّا دنیای خارج، علی‌رغم اعلام قیامت از سوی نزاریان، همچنان وجود داشت. در چنین اوضاع و احوالی، به نظر می‌رسد که بسیاری از نزاریان از انزوا و گوشه‌گیری خسته و دلزده شده بودند، و آرزومند بازگشت به وضع طبیعی و تماس و پیوند متعارف با بقیّه مسلمانان بودند. جلال‌الدین حسن، در نتیجه، گستاخانه گام پیش نهاد، و نزاریان را با جهان خارج آشتی داد. برای نخستین بار، دولت نزاری را حکمرانان و سلاطین نامدار جهان اسلام به رسمیت شناختند؛ و این امر امنیت قلمرو نزاریان را، بخصوص در شام و قهستان که موقعیتشان مدام در محل تهدید بود، تضمین می‌کرد. در قهستان، حملات غوریان علیه نزاریان خاتمه یافت؛ و در شام، که نزاریان با آمدن فرنگان با مشکلات جدیدی روبه‌رو بودند، اینک از ایوبیان کمکهای بجا و شایسته‌ای دریافت می‌داشتند. بهبود رابطهٔ میان نزاریان و مابقی جهان اسلام، بدون تردید به سود اهل تسنن نیز بود. از جمله، در اواخر دورهٔ حکمرانی حسن سوم، بسیاری از علما و دانشمندانی که از جلو یورش مغولان به خراسان و دیگر مناطق شرقی می‌گریختند، در شهرهای نزاری قهستان مأمن و پناه می‌گرفتند.[۱۸۴] دولت نزاری همچنین نقشی مؤثر در اتحادها و پیمانهای ناصر، خلیفهٔ عباسی، بازی می‌کرد.

در واقع، اصلاح دینی جلال‌الدین حسن تا آن حد مورد قبول رعایایش قرار گرفته

بود که وی توانست رودبار را برای مدتی ترک گوید و در لشگرکشیها و عملیات نظامی شرکت جوید؛ کاری که هیچ یک از پیشینیان او نکرده بودند. به موجب نوشتهٔ نسوی (فتـ ۶۴۷ / ۱۲۴۹ ـ ۱۲۵۰)، کاتب و مورخ دربار سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه (۶۱۷ ـ ۶۲۸ / ۱۲۲۰ ـ ۱۲۳۱)، پسر و جانشین سلطان محمد، حسن سوم، در ابتدا مطاوعت از خوارزمشاه را قبول کرد.[۱۸۵] امّا دیری نگذشت که با خلیفه ناصر، بزرگترین مخالف و معاند خوارزمشاه، پیمان اتحاد بست. در نتیجهٔ این تغییر سیاست و اتحاد، حسن روابط نزدیک و شخصی با مظفرالدین اوزبک (۶۰۷ ـ ۶۲۲ / ۱۲۱۰ ـ ۱۲۲۵)، آخرین حکمران سلسلهٔ ایلدگزی اران و آذربایجان و یکی از متحدان بزرگ خلیفه، پیدا کرد. هنگامی که اوزبک بر آن شد که به سرکوبی منگلی، والی خود در عراق عجم که علیه او شوریده و استقلال اعلام کرده بود بپردازد حسن پیشنهاد کمک و یاری کرد. به این مقصود بود که در ۶۱۰ ۱۲۱۳ ـ ۱۲۱۴، حسن با سپاهیان خود الموت را به صوب آذربایجان ترک گفت، و در آنجا در دربار اوزبک توقف کرد. اوزبک از او پذیرایی کرد، و همهٔ مخارج و سورسات سپاهیان او را پرداخت. خلیفه ناصر نقشی اساسی در این ائتلاف نظامی علیه منگلی داشت، زیرا عراق عجم یکی از نواحی عمدهٔ مورد معارضهٔ خلیفه و محمّد خوارزمشاه بود. خلیفه علاوه بر آنکه لشگری از جانب خویش اعزام داشت، امیران عراق و شام و مناطق دیگر را نیز تشویق کرد که سپاهیانی برای شرکت در لشگرکشی علیه منگلی اعزام دارند. پس از تدارکات فراوان و طولانی، جنگ میان سپاهیان دو طرف در ۶۱۱ / ۱۲۱۴ ـ ۱۲۱۵، در نزدیک همدان، درگرفت. منگلی شکست خورد، و سپس به دست اوزبک به سیاست رسید، و اوزبک به جای او اغلمش را به عنوان والی خود در عراق عجم منصوب کرد.[۱۸۶] پس از پیروزی بیشتر سرزمینهای مفتوحه، از جمله همدان، ری، و اصفهان به اغلمش رسید. ابهر و زنجان و نواحی پیرامون آنها نیز نصیب جلال‌الدین حسن شد، و این مناطق چند سالی در دست نزاریان باقی ماند.

پس از یک سال و نیم غیبت، حسن به الموت بازگشت و رابطه نزدیک و دوستانهٔ خویش را با خلیفه و اوزبک حفظ کرد. هنگامی که اغلمش نیز سر به شورش برداشت، همچون مورد منگلی، لشگرکشی علیه او انجام نشد. به درخواست خلیفه، حسن چند تن از فدائیان را فرستاد، و آنها در ۶۱۴ / ۱۲۱۷ اغلمش را از پای درآوردند.[۱۸۷] بعداً، حسن خیلی زود خطر مغولان را تشخیص داد، و از قرار معلوم نخستین فرمانروای مسلمانی بود که به محض آنکه افواج مغول از جیحون گذشتند با آنها از در اطاعت درآمد. جلال‌الدین

حسن سوم، پس از یازده سال حکومت، در رمضان ۶۱۸ / نوامبر ۱۲۲۱ به مرض اسهال درگذشت. امّا وزیر او که معلم و سرپرست امام بعدی بود، زنان سنی مذهب و خواهر حسن را متهم به مسموم ساختن او کرد و همه را به قتل رسانید.

پس از جلال‌الدین حسن، یگانه پسرش، علاءالدین محمّد سوم، که در آن موقع تنها نه سال داشت، به جای او نشست.[۱۸۸] وزیری که قبلاً از سوی حسن سوم منصوب شده بود، برای مدتی حکمران واقعی دولت نزاری بود. جامعهٔ نزاری در دورهٔ محمّد سوم، از دیدگاه خارجیان رسماً بر مذهب سنت باقی ماند. در حقیقت، خط‌مشی و سیاست سنی مآبانه‌ای که حسن سوم گذاشته بود هیچ گاه رسماً در الموت انکار و طرد نشد، بلکه بتدریج در اجرای رسوم و احکام شریعت بر طریق مذهب اهل سنت سستی پدید آمد و اندیشه‌های وابسته به قیامت از نو جان گرفت. پس از زمانی، جامعه بار دیگر علناً خویشتن را بویژه اسماعیلی نزاری به شمار می‌آورد. در دورهٔ محمد سوم عقیدهٔ قیامت حسن دوم، سنت گرایی حسن سوم، و بازگشتِ محدود جامعه به رسوم و آداب پیشین خود در دورهٔ محمّد سوم برای جامعهٔ نزاری از عام و خاص به شیوه‌ای دلپسند و قانع کننده توجیه شد. به عبارت دیگر، بیان شد که این تناقضات، که به ظاهر در این خط‌مشی‌ها دیده می‌شد، در واقع، در تحقق روحانیشان یکی بودند. زیرا هر یک از امامان معصوم و لغزش‌ناپذیر مطابق با مقتضیات روزگار خویش عمل کرده بوده است. در طی این توضیحات عقیدهٔ متعادل و سازواری با شرایط موجود به نام عقیدهٔ ستر پرداخته شد تا وضعیت دینی جدید جامعهٔ نزاری را، هماهنگ و بر وفق سیر واقعی حوادث و رویدادهایی که از زمان اعلام قیامت در ۵۵۹ / ۱۱۶۴ پیش آمده بود، توجیه کند. به نظر نمی‌رسد محمّد سوم که اینک عملاً و علناً به عنوان امام عمل می‌کرد، سهم خاصی در تکوین اندیشهٔ نزاری این دوره داشته بوده باشد. عقیدهٔ ستر را کسان دیگری در جامعه پرداختند؛ متفکرانی که از مسائل و پرسشهایی که اعضای عادی جامعهٔ نزاری را دلواپس و نگران می‌ساخت آگاه بودند.

عده‌ای از علما و متکلمان غیراسماعیلی نیز، بویژه آنانکه پس از بلیّهٔ مغول خویشتن را تحت حمایت نزاریان دانش‌دوست قرار دادند، نقشی فعال در حیات فکری جامعهٔ نزاری داشته‌اند. از میان این علما که در قلاع نزاری رودبار و قهستان پناه جستند، معروفترین و بزرگترین همه، منجم و متکلم شیعی، نصیرالدین ابوجعفر محمد بن محمّد طوسی بود که از فلاسفهٔ طراز اول روزگار خویش محسوب می‌شد. براستی، چند تا از

قلعه‌های اسماعیلیان نزاری در اواخر دورهٔ الموت به صورت مراکز پررونق فعالیتهای فکری و عقلانی درآمده بودند. هیچ شاهد و مدرکی در دست نیست که نشان دهد این دانشمندان را علی‌رغم میل و ارادهٔ خودشان در جامعهٔ اسماعیلی نگه داشته، یا مجبور به قبول کیش اسماعیلی در طی اقامتشان در میان نزاریان کرده بودند؛ اگر چه در هنگام حملهٔ مغول خواجه نصیرالدین طوسی و چند تنی دیگر که موقعیتی چون شیخ طوسی داشتند برخلاف این ادعا کردند. برعکس این ادعاها، گمان می‌رود که این میهمانان دانشمند به میل و رضای خود میهمان‌نوازی نزاریان را پذیرفته بودند، و در دورهٔ ستر آزاد بودند که معتقدات دینی پیشین خود را حفظ کنند.

با وجود این، پیرامون وابستگی خواجه نصیرالدین طوسی به اسماعیلیان گفت و گو بسیار است. خواجه نصیرالدین طوسی، در ۵۹۷ / ۱۲۰۱، در یک خانوادهٔ شیعی امامی در طوس، خراسان، به دنیا آمد.[۱۸۹] در ایام جوانی، در حوالی سال ۶۲۴ / ۱۲۲۷، طوسی وارد خدمت ناصرالدین عبدالرحیم بن ابومنصور (فت ۶۵۵ / ۱۲۵۷)، محتشم یا رئیس نزاریان قهستان، که خود مردی دانشمند بود، شد. طوسی در طی اقامت طولانی خود در قائن و دیگر پایگاههای نزاری در قهستان با محتشم ناصرالدین دوستی و الفت خاصی پیدا کرد، و در ۶۳۳ / ۱۲۳۵ تألیف مهم خود را در باب اخلاق به نام اخلاق ناصری، که در اصل دارای مقدمه‌ای اسماعیلی بوده است، به نام او اهدا کرد. پس از آن، خواجه نصیرالدین به الموت رفت، و از حمایت محمّد سوم و جانشین او تا سقوط دولت نزاری در ۶۵۴ / ۱۲۵۶ بهره‌مند گشت. پس از سقوط الموت، خواجه نصیرالدین که ادعا می‌کرد در میان نزاریان به اسارت نگه داشته شده بوده، از مناصحان مورد اعتماد فاتح مغول، هولاکو خان، شد و هولاکو برای وی رصدخانهٔ معظمی در مراغه، آذربایجان، بنا نهاد. خواجه مدتی نیز در خدمت اباقاخان، جانشین هولاکو در سلسله ایلخانیان ایران، بود، و عاقبت در ۶۷۲ / ۱۲۷۴ در بغداد درگذشت. به این ترتیب، وی نزدیک به سی سال در میان نزاریان، که پربارترین دورهٔ زندگی او بود، گذرانیده بود. در این دوره بود که آثار معروف خود، اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی، را به نام محتشم قهستان، و نیز رسالات متعددی در نجوم و فلسفه و کلام نوشت. کتاب روضة التسلیم، بزرگترین اثر او دربارهٔ عقاید اسماعیلیه، و همچنین چند رسالهٔ کوتاهتر که صبغهٔ اسماعیلی دارند، همه از این عهدند. علمای اثنی عشری که خواجه نصیرالدین را از همکیشان خود می‌دانند مصرانه منکر آنند که خواجه به کیش اسماعیلی درآمده بوده، و صحت انتساب رسالات

اسماعیلی بدو را، که در میان اسماعیلیان محفوظ مانده است، انکار می‌کنند. عده دیگری از نویسندگان دوازده امامی، از جمله سرگذشتنامه‌نویسان ایرانی و معاصر وی، بر این باورند که طوسی به عنوان یک شیعهٔ امامی تقیّه به کار بسته، و برای حفظ جان خود در دورهٔ اسارت خود در قلاع نزاری به تألیف آن کتب و رسالات پرداخته است. امّا دلیلی نیست که در صحّتِ سیر و سلوک خواجه که زندگینامهٔ معنوی اوست تردید کنیم. در این رساله، طوسی حکایت می‌کند که چگونه، پس از ناخرسندی اولیه‌اش از کلام و حکمت، به لزوم پیروی از معلمی صادق و لغزش‌ناپذیر که بتواند عقل را به کمال غاییش هدایت کند پی برد. از این رو، به اسماعیلیه که اهل تعلیم بودند ملحق شد و امام آنها را شناخت.[۱۹۰] در همین سرگذشتنامه، طوسی بیان می‌کند که چگونه تحت تأثیر تعالیم اسماعیلی شهرستانی، معلم دایی پدرش، که در ضمن معلم پدرش نیز بود، قرار گرفته بوده است.[۱۹۱] پس، به احتمال زیاد، طوسی از روی میل در طی مدت توقفش در قلاع نزاری موقتاً به کیش اسماعیلی نزاری درآمده، و پس از سقوط دولت نزاری دوباره به کیش شیعهٔ دوازده امامی برگشته، و چند رسالهٔ کلامی در تأیید نظریات دوازده امامیان نوشته بوده است. به هرتقدیر، وی سهم شایسته و مهمی در تکامل اندیشهٔ نزاری روزگار خود، بویژه در ساختن و پرداختن عقیدهٔ ستر، داشته است. درواقع، این در نوشته‌های اسماعیلی او، تنها آثار موجود از دورهٔ محمّد سوم، است که ما عرضهٔ این عقیده را به‌تفصیل می‌یابیم.[۱۹۲] جنبه‌ها و وجوه مختلف عقیدهٔ ستر، به صورت جرح و تعدیل یافته، در آثار نزاری بعد از دورهٔ الموت نیز انعکاس یافته است.

عقیدهٔ ستر ضمن اینکه اصلاح دینی حسن سوم را تبیین کرد، در عین حال تعبیر تازه‌ای از عقیدهٔ قیامت عرضه می‌داشت. بر مبنای این تعبیر جدید، قیامت لزوماً آخرین رویداد تاریخ بشر نیست، بلکه حالت گذرایی از حیات است؛ و آن هنگامی است که پردهٔ تقیّه برداشته می‌شود تا حقیقت بر همه آشکار شود. به این ترتیب، عینیت ضمنی میان شریعت و تقیّه که در تعالیم حسن علی ذکره السلام مستقر بود، تأیید می‌شد و، همچنین، عینیت میان قیامت و حقیقت مورد تأکید قرار می‌گرفت.[۱۹۳] به موجب این بازنگری، الزام رعایت شریعت به شیوهٔ اهل سنت به وسیله حسن سوم بازگشت به تقیّه، یعنی پنهان داشتن عقیده دینی واقعی خود از باب احتیاط، و رجعت به دورهٔ ستر، یعنی دوره‌ای که بار دیگر حقیقت در باطن نهفته می‌شود، تعبیر می‌گردید. حالت قیامت می‌توانست از جنبهٔ اصولی به وسیلهٔ هر امام زمان به همهٔ بشریت یا گروه برگزیده‌ای از آنان، در هر زمانی

که وی اراده کند، اعطا شود یا از آنها پس گرفته شود. درنتیجه، به ارادهٔ امام، زندگی انسان می‌تواند میان دور قیامت، یعنی هنگامی که حقیقت آشکار و ظاهر است، و دور ستر، که حقیقت پنهان است، در گردش باشد. به این معنا، حسن دوم دورهٔ کوتاهی از قیامت را عرضه داشت، و حال آنکه حسن سوم آن دور را پایان داد و دورهٔ جدیدی از ستر را برقرار کرد که رعایت تقیّه در آن الزام‌آور بود. این تناوب دورهای قیامت و ستر بر حسب تصمیم و ارادهٔ امامان می‌توانست رخ دهد، زیرا هر امام بالقوه قائم نیز بود؛ یعنی امام قائم.[۱۹۴] نصیرالدین طوسی، بروشنی، با بیان اینکه دور هر پیامبری که ظاهر شریعت در آن مرعی داشته می‌شود دور ستر خوانده می‌شود و دور هر قائمی که حقایق شرایع در اختیار اوست دور قیامت نامیده می‌شود، این توالی ادوار را روا می‌دارد.[۱۹۵]

امّا در دور حاضر از تاریخ بشر، همچنانکه اسماعیلیان قدیم اعتقاد داشتند، انتظار می‌رفت که قیامت کلی در پایان هزارهٔ واپسین بعد از دور آدم فرا رسد؛ یعنی در پایان هزارهٔ ششم که به وسیلهٔ ششمین پیامبر اولوالعزم صاحب شریعت، یعنی حضرت محمّد [ص]، آغاز شده بود. حضرت محمّد [ص] خود، مانند پنج پیامبر صاحب شریعت پیش از او در دور حاضر تاریخ، دور ستری را افتتاح کرده بود؛ امّا در دورهٔ هزارهٔ محمّد [ص]، به خاطر شرف عظمت او، در مواردی دوره‌هایی از قیامت مقدم بر آن قیامتی که در پایان دَوْر او فرا خواهد رسید و هزارهٔ هفتم و پایانی دور حاضر تاریخ دینی بشر را آغاز خواهد کردمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، قیامتی که حسن دوم اعلام داشت و تقریباً در میانه دور محمّد [ص] رخ داد، یکی از این قیامات مقدماتی بود و بقیهٔ آن دور، دور ستر خواهد بود.[۱۹۶] به طور خلاصه، چنین گفته می شد که در دور محمّد [ص]، دوره‌های ستر و قیامت می‌تواند، به خواست و صلاح دید هر امام، متناوباً وقوع یابد.

اسماعیلیان متقدم اصطلاح ستر را برای بیان آن دوره‌هایی از تاریخشان که امام از انظار عموم یا حتی از انظار پیروانش پنهان است، مانند دورهٔ میان محمد بن اسماعیل و عبیدالله مهدی در تاریخ قدیم اسماعیلیه، و همچنین در دورهٔ ستر میان نزار و حسن دوم در تاریخ نزاریه به کار برده بودند. امّا در تعالیم نزاری اواخر دورهٔ الموت، اصطلاح ستر معنایی متفاوت و وسیعتر پیدا کرد. اکنون، به طور اخص، معنای ستر پنهان بودن ذات روحانی حقیقی امام بود، ذاتی که تجلی حقیقت مکشوف است، نه پنهان بودن شخص جسمانی امام. بنابراین، علی‌رغم حضور جسمانی امام، ممکن بود دوری دور ستر باشد. برای نصیرالدین طوسی که در عهد محمّد سوم به نوشتن اشتغال داشت، چنین دورهٔ

ستری با حسن سوم در ۶۰۷/ ۱۲۱۰ آغاز شده بود؛ اگر چه امام در آن هنگام ظاهر و در رأس جامعه نزاری حکومت می‌کرد.[۱۹۷] در واقع، برای نزاریان اواخر دورهٔ الموت، دورهٔ فاطمی که در آن امام ظاهر و آشکار بود و دورهٔ پیشتر تاریخ خودشان در فاصلهٔ میان نزار و حسن دوم، یعنی هنگامی که امام پنهان و مستور بود، و همچنین دورهٔ بعد از قیامت، که باز امامان آشکار و ظاهر بودند، همه دورهٔ ستر حساب می‌شدند.

چنانکه دیدیم، این عقیدهٔ ستر، به صورتی احتیاط‌آمیزتر، اندیشه‌های اسماعیلیان اولیه را دربارهٔ دوری بودن تاریخ مقدس حفظ می‌کرد، و حال آنکه تعبیری جدید از عقیدهٔ قیامت می‌پرداخت. عقیدهٔ ستر جدید، در عین حال، بعضی از وجوه خاص عقیدهٔ قیامت را، به صورت اصلاح و تعدیل شده، از جمله تقسیم کردن جهان بشریت را بر مبنای سه طبقه، حفظ می‌کرد. بر مبنای عقیدهٔ جدید، حالت وحدت روحانی، یعنی وحدت خلق با امام، حتی در هنگامِ ستر، که حالت عادی بشریت و ناشی از ضعف و ناتوانی انسانی است، میسر است. اما چنان به نظر می‌رسد که تحقق حالت وحدت در دور ستر فقط برای معدودی، و شاید فقط برای یک نفر امکان می‌داشته؛ و آن یک نفر حجت امام بوده است.[۱۹۸] بنابراین، تنها حجّت که به کمال روحانی رسیده بود به حقیقت مکشوف دسترسی داشت و می‌توانست از تقیّه معاف باشد، بقیه مردم یا بقیهٔ افراد جامعه، حتی اگر امام نزاری را به عنوان یگانه پیشوای محق و راستین جهان بشریت می‌شناختند، می‌بایست از احکام شریعت اطاعت کنند، وگرنه با اهل تضاد، ملحدان، و بی‌دینان در یک مرتبه خواهند بود.[۱۹۹] مقام حجّت که در جامعهٔ نزاری، در اصل، حسن صباح حامل و دارندهٔ آن بود، اینک به عنوان یگانه ممر وصول به امام و حقیقت اهمیت و اعتبار تازه‌ای پیدا کرد. در سلسله مراتب دعوت، این بالاترین مقام، که بلافاصله بعد از مرتبهٔ امام قرار داشت، حتی در میان نزاریان دورهٔ بعد از الموت اهمیت بیشتری یافت. امّا بدرستی دانسته نیست که آیا در دورهٔ محمّد سوم، کسی عملاً آن مقام را داشته است یا نه. اکنون، پیروان و معتقدانِ عادی امام نزاری که کلیهٔ جامعهٔ نزاری، به استثنای حجت و چند تنی دیگر، را شامل می‌شد، اهل ترتب خوانده می‌شدند. اینان ، چون به حقیقت دست نیافته بودند، در سطح باطن باقی مانده تنها از معنای باطنی شریعت آگاه بودند، امّا به حقیقت غایی امام پی نبرده بودند. امّا اهل ترتب، خود به نسبت درجهٔ نزدیکی‌شان به حقیقت به اقویا و ضعفا تقسیم می‌شدند.[۲۰۰] در نتیجه، نظام عقیدتی نزاریان اواخر دورهٔ الموت به جامعه نزاری این توانایی را می‌داد که هویت و استقلال روحانی خود را، در اوضاع و احوال متغیر،

حفظ کند. نزاریان، در حقیقت خود را به افکار و رسوم صوفیان نزدیکتر کرده بودند، و در ایران پس از سقوط دولتشان، در زیر پوشش تصوّف زنده ماندند.

از نظر سیاسی نیز دورهٔ محمّد سوم نه تنها برای دولت نزاری، بلکه برای سراسر جهان اسلام در شرق، که اینک نمونه‌هایی از یورش مغول را تجربه می‌کرد، دورهٔ پرتحرّکی بود. محمّد در ۶۱۸ / ۱۲۲۱، بلافاصله بعد از نخستین فتوحات مغول که دولت خوارزمشاهی را مضمحل ساخت، بر مسند حکومت نشست. مغولان ماوراءالنهر را با سرعتی غیرقابل تصور گرفتند. تا ۱۲۱۹ میلادی چنگیزخان، فرمانروای قدرتمند امپراتور جدید مغول، سپاهیان خود را به داخل سرزمینهای اسلامی رانده بود. تا ۱۲۲۰ میلادی بخارا و سمرقند را تسخیر کرد، و از آنجا سرداران خود را به تعقیب سلطان محمّد خوارزمشاه (فق ۶۱۷ / ۱۲۲۰) که اینک، پس از سقوط مملکتش، در حال فرار از این سوی ایران بدان سوی بود، فرستاد. در این میان، مغولان به پیشروی خود به سمت مغرب، از طریق آذربایجان و قفقاز، ادامه می‌دادند. در اوایل سال ۱۲۲۱ میلادی، چنگیزخان از جیحون گذشت، و بلخ را گرفت. سپس، جوانترین پسرش، تولی، را به تکمیل فتح خراسان فرستاد، و وی این مأموریت را چنان بتمامی انجام داد که آن ایالت پس از آن هرگز به حال خود باز نیامد. مغولان مرو و نیشابور را بکلی ویران ساختند، و اهالی هر دو شهر را قتل عام کردند. اینک جای پای محکمی در مشرق ایران یافته بودند، و مرگ چنگیز خان در ۶۲۴ / ۱۲۲۷ تنها فرجه کوتاهی پدید آورد. در این زمان، از سالهای اولیه حکومت محمّد سوم بود که عدهٔ زیادی، از جمله عده‌ای از علمای سنی خراسان، به شهرهای نزاریان در قهستان پناهنده شدند؛ زیرا در این مرحلهٔ آغازین از هجوم مغولان دولت نزاری نشان داده بود که بسی قویتر از امیرنشینهای کوچکتر دیگر است، و نیز بدان علت که به نظر می‌رسید یک نوع حسن تفاهم میان رهبران نزاری و مغولان وجود داشته است. حسن سوم، چنانکه گفتیم، از قبل پیش درآمد دوستانه‌ای نسبت به مغولان، در آغاز حرکت آنها به سوی مغرب، احتمالاً در پاییز ۶۱۶ / ۱۲۱۹، به عمل آورده بود. فرستادگان سری او ظاهراً با خود چنگیزخان، در ۶۱۸ / ۱۲۲۱، در بلخ یا طالقان دیدار کردند، و وی را از تمایلات صلحجویانهٔ حکمران نزاری مطلع ساختند.

به هر تقدیر، نزاریان قهستان که از یورشهای اولیهٔ مغولان مصون مانده بودند همچنان از ثبات و رونق برخورداری داشتند، و می‌توانستند در خوش اقبالی خویش پناهندگانی را که اینک چون سیل به میان آنها روان بودند سهیم سازند. در واقع،

شهاب‌الدین، محتشم دانشمند نزاری قهستان، در پذیرایی از این پناهندگان چنان دست و دلبازی به خرج می‌داد که بزودی نزاریان منطقه از تأثیرات منفی این مهمان‌نوازی بر منابع مالیشان به الموت شکایت برداشتند. امّا شمس‌الدین، محتشم جدید قهستان نیز که از الموت منصوب شده بود، [به خاطر مهمان‌نوازیش] همان اندازه مورد تحسین و احترام پناهندگان قرار گرفت. منهاج‌الدین عثمان بن سراج‌الدین جوزجانی که معمولاً به نام منهاج سراج معروف است، فقیه سنی و مورخ سلسلهٔ غوریان و سلسلهٔ معزّی یا سلسلهٔ غلامان هند، که سالهای اول زندگیش را در خدمت غوریان گذرانیده و سه بار از قهستان در فاصلهٔ سالهای ۶۲۱ و ۶۲۳ / ۱۲۲۴ ـ ۱۲۲۶ دیدن کرده بود، به تفصیل از این رویدادها و از اوضاع و احوال نزاریان قهستان در آن زمان سخن رانده است.[۲۰۱] وی هم شهاب‌الدین را، که از او با احترام و ستایش فراوان یاد می‌کند، و هم شمس‌الدین را می‌شناخته، و هیئتی را برای مذاکرات سیاسی با محتشم شمس‌الدین از جانب سیستان هدایت می‌کرده است.

فرا رسیدن شمس‌الدین به قهستان همزمان بود با بروز مشکلات جدیدی میان نزاریان و همسایگان سیستانیشان. یمین‌الدین بهرامشاه، امیر محلی سیستان، در طی حکومت حسن سوم دوبار با نزاریان جنگیده و برادرزاده‌اش قلعهٔ شهنشاه را در نزدیک شهر نِه به آنها فروخته بود. اکنون یمین‌الدین از نزاریان می‌خواست که قلعه را به وی باز دهند، و تهدید کرده بود که آن را به زور می‌ستاند. بر اثر این، یمین‌الدین در ۶۱۸ / ۱۲۲۱ به دست چهار فدائی که از قهستان گسیل شده بودند، کشته شد. بعد از آن، یک سلسله منازعات بر سر جانشینی در سیستان درگرفت، و نزاریان قهستان به مداخله مستقیم در امور آن ایالت پرداختند.[۲۰۲] نزاریان از رکن‌الدین در مقابل برادر جوانترش، نصرةالدین بن بهرامشاه، که به دست عده‌ای از بزرگان سیستان بر سریر حکومت نشانیده شده بود، حمایت می‌کردند. امّا دیری نگذشت که رکن‌الدین به یاری نزاریان زمام قدرت را به دست گرفت. در این هنگام، در ۶۱۹ / ۱۲۲۲، مغولان به سیستان یورش بردند، امّا در آنجا توقف نکردند و رکن‌الدین به دست غلامی از آن خویش به قتل رسید. پس از آن، سیستانیان به ترتیب شهاب‌الدین بن حرب و برادرش علی را، علی‌رغم نارضایتی نزاریان که عثمان نامی را نامزد این مقام کرده بودند، به امارت برداشتند. آنان از سردار خوارزمی، بنالتگین (ینالتگین)، که در آن موقع در کرمان بود برای به تخت نشانیدن عثمان یاری خواستند. بنالتگین در ۶۲۲ / ۱۲۲۵ به سیستان درآمد. اما قدرت را به نام خویش در دست

گرفت. در این مقطع از زمان، شمس‌الدین که سپهسالاری با کفایت بود و به محتشمی قهستان رسیده بود، نزاریان را به جنگ با ینالتگین رهبری کرد و او را در ۶۲۳ / ۱۲۲۶ شکست داد. پس از این جنگ بود که ینالتگین جوزجانی را به نمایندگی و سفارت از جانب خویش برای بستن پیمان صلحی به نزد رئیس نزاریان قهستان فرستاد. جامعهٔ نزاری قهستان، به طور واضح، سیاست مستقلی را در امور محلی خود تعقیب می‌کرد، و نیز راههای تجاری مهم جدیدی با دیگر مناطق می‌گشود؛ و اینهمه، به رونق اقتصادی آن کمک شایانی می‌کرد.

نزاریان هرگز آرزوهای توسعه‌طلبانهٔ خود را از دست ننهاده بودند، و اینک در اوضاع و احوالی که از اتفاق و اتحاد با خلیفهٔ بغداد و از هم پاشیده شدن دولت خوارزمشاهی پیش آمده بود توسعهٔ قلمرو خود را امکانپذیر یافتند. در آن زمان، نزاریان هنوز با مغولان تفاهم داشتند، و حتی ممکن است که با آنها اتحادی برقرار ساخته بودند. به هر حال، در آن زمان ظاهراً مغولان برای دولت نزاری کم‌خطرتر از خوارزمیان به نظر می‌رسیدند که تحت فرماندهی سلطان جلال‌الدین، آخرین خوارزمشاه، واپسین تلاش خود را برای استقرار حکومت خود در ایران به خرج می‌دادند. در حوالی سال ۶۱۹ / ۱۲۲۲، نزاریان دامغان را که در نزدیک گردکوه بود گرفتند، و بعضی از قلاع را در قومس از نو تصاحب کردند، نیز قلعه‌هایی در طارم و در کوههای زاگرس به دست آوردند. به نظر می‌آید که در همان زمان نزاریان طرحهایی برای گرفتن ری، درست از طریق شیوهٔ قدیمتر خود، یعنی به کیش اسماعیلی در آوردن اهالی محل، ریخته بودند، زیرا در حوالی سال ۶۱۹ / ۱۲۲۲ گروهی از داعیان نزاری در ری دستگیر شدند و به فرمان رکن‌الدین، پسر سلطان محمّد خوارزمشاه، به سیاست رسانیده شدند.[۲۰۳] به این ترتیب، سرزمینهای نزاریان در شش سال نخستینِ حکومت محمّد سوم گسترش یافت. در همین زمان بود که چون خبر دروغین مرگ سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه در ۶۲۴ / ۱۲۲۷، در جنگی که میان وی و مغولان در نزدیکی اصفهان درگرفت، شایع شد، نزاریان شام در نزد حکمران سلجوقی روم (آناطولی) از فتح قریب‌الوقوع عراق عجم به وسیلهٔ همکیشان ایرانی خود لاف زدند.[۲۰۴]

همچنین امکان دارد که دعوت نزاری، زمانی در نیمهٔ اول قرن هفتم / قرن سیزدهم، یا حتی زودتر از آن، به شبه قارهٔ هند برده شده باشد. منابع قابل اعتمادی در باب اینکه دعوت نزاری چگونه در هند نشأت گرفته است وجود ندارد، نیز معلوم نیست که هیچ یک

از جوامع اسماعیلی هند، که در دورهٔ فاطمیان در هند به وجود آمده‌اند، دعوت نزاری را پس از شقاق نزاری ـ مستعلوی، در ۴۸۷ / ۱۰۹۴، پذیرفته باشند. برای قدیمترین مرحلهٔ فعالیتهای نزاری در هند، ما تنها روایات سنتی خود نزاریان هند یا خوجه‌ها را در دست داریم که عمدتاً در گنان‌ها، یعنی ادبیات دینی اصیل جامعهٔ نزاری هند که به صورت شعر است و به زبانهای مختلف رایج در شبه قارهٔ هند سروده شده، انعکاس یافته است. گنان‌ها، که به پیرهای مختلف نسبت داده شده‌اند، از لحاظ زمانی ناهمساز و از لحاظ ماهیت افسانه‌ای هستند، و لذا نمی‌توان به عنوان منابع تاریخی بر آنها اعتماد کرد. بر حسب روایات خوجه‌های نزاری، سَتگور نور نامی، که نورالدین نیز خوانده شده است، نخستین داعی نزاری بود که از دیلمان به گجرات فرستاده شد.[۲۰۵] ادعا می‌شود که وی در آنجا، در پاتان (پاتن)، حکمران محلی سیدها راجه، همان پادشاه هندویِ گجرات را که گویند به کیش اسماعیلی طیبی درآمده بود، به دین نزاری درآورد. روایت محلی جامعهٔ نزاری می‌افزاید که ستگور نور بزودی همهٔ اهالی پاتان را به کیش نزاری درآورد، و آنجا به پیرناپاتان، یعنی شهرِ پیر، معروف شد. تواریخی که برای ورود ستگور نور به هند ذکر شده است، با هم اختلاف بسیار دارد. بر حسب یک روایت، ویْ را خلیفه فاطمی، مستنصر، برای تبلیغ به نفع پسرش، نزار، به هند فرستاد. به روایت دیگر، ویْ فعالیتهای خود را در روزگار حسن علی ذکره السلام آغاز کرد و باز به روایت دیگری وی همان امام قدیم اسماعیلی، محمدبن اسماعیل، است. هر طور می‌خواهد باشد، هیچ شاهد و مدرک محسوسی وجود ندارد که بر توفیق دعوت نزاری در گجرات در قرن هفتم / سیزدهم، یعنی زمانی که کیش اسماعیلی طیبی در آن منطقه استقرار کامل یافته بود، گواهی دهد.

فعالیتهای نزاری در شبه قارهٔ هند، در اصل، در سند متمرکز بوده که در آنجا صور مختلف کیش اسماعیلی، علی‌رغم بگیر و ببندهای گاه و بیگاه فرق شیعه، در مولتان دوام آورده بوده است. شخصیتی که در روایات، آغازِ فعالیتهای نزاری در سند بدو نسبت داده می‌شود پیر شمس‌الدین است؛ هرچند پیری پیش از او نیز، یعنی صلاح‌الدین که گاهی هم به عنوان پدر شمس‌الدین از او یاد می‌شود، ادعا می‌شود که از الموت به هند فرستاده شده بوده است. شمس‌الدین شخصیت ناشناخته‌ای است که همه نوع افسانه‌ای پیرامون او را فرا گرفته است، و تواریخی هم که برای فعالیتهای او ذکر می‌شود زمانی طولانی را در برمی‌گیرد. در روایات افسانه‌ای، شمس‌الدین که قبر او در مولتان واقع است با شمس‌الدین محمّد تبریزی (فد ۶۴۵ / ۱۲۴۷) پیر و راهنمای روحانی مولانا

جلال‌الدین رومی (فت ۶۷۲ / ۱۲۷۳)، شاعر و عارف مشهور ایران، و نیز با شمس‌الدین محمد، نخستین امام نزاری بعد از دورهٔ الموت، یکی دانسته شده است.[۲۰۶] لازم به تذکر است که بعضی از منابع نسب خود شمس تبریزی را به امامان دورهٔ الموت می‌رسانند.[۲۰۷] در بعضی از گنان‌ها که به پیر شمس‌الدین نسبت داده شده از قاسم شاه، یکی از اولین ائمهٔ نزاری دورهٔ بعد از الموت، اغلب به عنوان امام معاصر یاد شده است؛ و به این ترتیب، فعالیتهای پیر در حدود نیمهٔ قرن هشتم / چهاردهم قرار می‌گیرد. در گنان‌های دیگر، روزگار فعالیت او قرن ششم / دوازدهم دانسته شده است. به این ترتیب، دربارهٔ مرحلهٔ آغازین تاریخ اسماعیلیهٔ نزاری در هند چیزی به طور یقین دانسته نیست. امّا اگر بگوییم دعوت نزاری تنها پس از سقوط الموت و به دنبال فعالیتهای اولین داعیانی که قبلاً در اواخر دورهٔ الموت به سند گسیل شده بودند، نخست در میان هندوهای سند جای پای محکمی پیدا کرد و مستقر شد، نه در گجرات، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

در این میان، جلال‌الدین خوارزمشاه که در ۶۱۸ / ۱۲۲۱ از چنگیزخان بر ساحل رود سند شکست خورده و متعاقب آن شکست سه سالی در هند گذرانیده بود، در عرصهٔ ایران، جایی که برادرش، غیاث‌الدین، با موفقیت خود را در عراق عجم مستقر ساخته بود، ظاهر شد. جلال‌الدین برفور برادر را از مقام خود برکنار کرد، و در ۶۲۲ / ۱۲۲۵ اوزبک، آخرین حکمران ایلدگزی آذربایجان را که از هم‌پیمانان ناصر، خلیفهٔ عباسی، و حسن سوم بود، برانداخت. نزاریان که سیاست طرفداری از خلیفهٔ عباسی و مخالفت و مخاصمت با خوارزمشاهان را از حسن سوم به ارث برده بودند، خویشتن را از جانب جلال‌الدین خوارزمشاه، در این موقع که لشکرکشیهای مأیوسانه و نبردهای پراکنده خود را با مغولان در نواحی مختلف ایران ادامه می‌داد، در خطر یافتند. نسوی روابط میان الموت و جلال‌الدین خوارزمشاه را در این دورهٔ کوتاه، پیش از آنکه مغولان سرانجام آخرین خوارزمشاه را سرنگون سازند، برای ما توصیف کرده است. به نظر می‌آید، پس از مدتی دشمنی و خصومت، نزاریان بالاخره مجبور شدند که در ۶۲۴ / ۱۲۲۷ پیمان صلحی را که جلال‌الدین بر آنها تحمیل می‌کرد بپذیرند.[۲۰۸] به موجب این قرارداد صلح که در آذربایجان میان بدرالدین احمد، نمایندهٔ الموت، و شرف‌الملک، وزیر سلطان جلال‌الدین، منعقد گردید به نزاریان اجازه داده می‌شد که دامغان را نگه دارند و، در عوض، سالیانه خراجی به مبلغ ۳۰۰۰۰ دینار به خزانهٔ خوارزمشاه بدهند. این پیمان اندکی بعد از آنکه اورخان، یکی از معتمدترین سرداران جلال‌الدین خوارزمشاه که

خراسان را به اقطاع داشت، توسط سه تن فدائی در گنجه، به انتقام فعالیتهای عوامل او علیه نزاریان قهستان کشته شد، به امضا رسید. در جریان مذاکرات، بدرالدین از راه تفاخر گفت که چند فدائی در میان خدمهٔ سلطان و وزیرش جای داده شده‌اند، و برای اثبات صحت گفتار خویش پنج تن از آنها را فراخواند. جلال‌الدین به شنیدن این خبر، شرف الملک را دستور داد تا فدائیان را زنده بسوزانند. وزیر که سخت ترسیده بود، بیهوده کوشید تا سلطان را از رأی خود بگرداند. فدائیان، مانند فدائیانی که اورخان را کشتند و مردم شهر گنجه آنها را سنگسار کردند، در حالی که می‌مردند نام علاءالدین محمّد را فریاد می‌زدند. اکنون الموت سفیر دیگری، به نام صلاح‌الدین علی، به نزد شرف الملک فرستاد، و درخواست ۱۰۰۰۰ دینار خونبها برای هر یک از پنج فدائی که سوزانیده شده بودند کرد، و شرف الملک را، درصورت رد این تقاضا، به جان تهدید کرد. شرف‌الملک از خراجی که نزاریان می‌بایست بپردازند سالانه ۱۰۰۰۰ دینار، برای مدت پنج سال، کاست.

اما صلح میان نزاریان و جلال‌الدین مؤثر از آب درنیامد، زیرا الموت همچنان روابط خود را با دستگاه خلافت و مغولان، و دشمن اصلی خوارزمشاهان، حفظ کرد. در ۶۲۵ / ۱۲۲۸، الموت به ملک خاموش، پسر اوزبک، و به غیاث‌الدین، برادر جلال‌الدین، که خوارزمشاه آنها را از قدرت محروم ساخته بود، پناهندگی داد.[۲۰۹] نزاریان، علی‌رغم محاصرهٔ رودبار به وسیلهٔ خوارزمیان، کمک کردند تا غیاث‌الدین به کرمان رود. امّا وی در آنجا به قتل رسید. نسوی روایت می‌کند که نزاریان در این هنگام پیشنهاد کردند که گروهی از فدائیان را به خدمت سلطان جلال‌الدین بگمارند، ولی وی نپذیرفت.[۲۱۰] در همان سال (۶۲۵ / ۱۲۲۸)، هنگامی که بدرالدین، نمایندهٔ نزاریان، در مشرق از طریق جیحون به صوب درگاه خان مغول در سفر بود، سلطان جلال‌الدین فرمان داد تا همهٔ کاروانهایی را که بدان سمت می‌رفتند، به بهانه آنکه یک سفیر مغول به معیّت عده‌ای از اسماعیلیان به سوی شام می‌رود، متوقف سازند. بر حسب این فرمان، شرف الملک در آذربایجان یک کاروان نزاری شامی را که به سمت مغرب می‌رفت و مرکب از هفتاد تن بازرگان بود قتل عام کرد.[۲۱۱] بعدها از الموت نماینده‌ای به نزد خوارزمشاه رفت و با موفقیت همهٔ کالای کاروان قتل عام شده را پس گرفت. این حادثه پس از رسیدن خبر فرار غیاث‌الدین از الموت، که سلطان جلال‌الدین را خشمگین ساخت، رخ داد. نیز در همین زمان بود که وزیر محمّد سوم به دست اقطاع دار ساوه در حوالی قزوین دستگیر و به عنوان زندانی به نزد جلال‌الدین فرستاده شد، و جلال‌الدین نیز دستور قتل او را داد.[۲۱۲] در طی این دوره، در

یک مورد خود نسوی به عنوان نمایندهٔ سلطان جلال‌الدین به الموت فرستاده شد تا باقیماندهٔ خراجی را که نزاریان هنوز از جهت دامغان بدهکار بودند مطالبه و چند مسئلهٔ مورد اختلاف دیگر را نیز حل و فصل کند. نسوی موفق به ملاقات محمّد سوم و وزیرش عمادالدین شد، و آنان به وی هدایای بسیار اعطا کردند. نسوی تنها توانست راه حل مسالمت‌آمیزی به دست آورد؛ با وجود این، از مأموریت خود با رضایت خاطر بسیار یاد می‌کند.[۲۱۳] به این ترتیب، روابط میان نزاریان و خوارزمشاهیان، که به صورت دشمن اصلی نزاریان جای سلاجقه را گرفته بودند، حالتی از جنگ و آدمکشی و مذاکره بود تا اینکه جلال‌الدین، آخرین خوارزمشاه، پس از شکست قطعی از مغولان به صورت مرموزی، در ۶۲۸ / ۱۲۳۱، به دست کردان به قتل رسید.

دولت نزاری، گذشته از منازعاتش با خوارزمشاهیان، هنوز با همسایگان خود نیز، گاه و بیگاه، درگیریها و مشکلاتی داشت. بخصوص، به نظر می‌آید که روابط میان رودبار و ایالات پیرامون دریای خزر، در عهد محمّد سوم، به دنبال قتل زنان گیلانی حسن سوم از هم فرو پاشیده بود. نزاریان در گیلان جاهای جدیدی را گرفتند و وارد رویان شدند، و موثراً به شورشیان محلی آنجا علیه فخرالدوله نماوربن بیستون، حکمران با دوسپانی که اندکی پیش از سال ۶۲۰ / ۱۲۲۳ به جای پدرش نشسته بود، کمک کردند. فخرالدوله مجبور به ترک رویان شد و برای مدتی به دربار سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه پناهنده شد.[۲۱۴] از سوی دیگر، روابط میان نزاریان رودبار و دشمن آبا و اجدادیشان، قزوینیها، سرانجام قرین صلح و صفا گشت. از قرار معلوم، محمّد سوم با یکی از مشایخ صوفیهٔ قزوین، جمال‌الدین گیلی (فد ۶۵۱ / ۱۲۵۳)، مراودات دوستانه پیدا کرده بود و سالانه مبلغ ۵۰۰ دینار طلا برای شیخ می‌فرستاد. گویند محمّد به قزوینیان پیغام فرستاده بود که اگر به خاطر شیخ نبود، شهر قزوین را ویران می‌ساخت.[۲۱۵]

با ناپدید شدن خوارزمشاهیان از صحنه، نزاریان رودرروی مغولان قرار گرفتند که اینک زیر فرمان پسر و نخستین جانشین چنگیز خان، یعنی اوگتای (۱۲۲۹ ـ ۱۲۴۱ میلادی)، از نو می‌کوشیدند تا سراسر ایران را به فرمان خود درآورند. دیری نگذشت که مغولان، که جای خالی خوارزمشاهیان را در صحنهٔ سیاست پرکرده بودند، دامغان را از چنگ نزاریان بیرون آوردند. چون محمّد سوم اینک بر آن شده بود تا در برابر مغولان ایستادگی کند، در ۱۲۳۸ میلادی با همکاری مستنصر، خلیفهٔ عباسی (۶۲۳ـ ۶۴۰ / ۱۲۲۶ـ ۱۲۴۲)، سفیری به دربار پادشاهان فرانسه و انگلستان فرستاد و خواستار اتحاد میان

مسلمانان و مسیحیان در مقابله با مغولان شد. مثیو پاریس، چنانکه گفتیم، داستان مذاکرات این نمایندگان را در اروپا، بویژه در دربار هنری سوم در انگلستان، در کتاب خویش آورده است. مأموریت این نمایندگان، به هر حال، با شکست مواجه شد، زیرا پادشاهان مسیحی اروپا اکنون در پی آن بودند که خویشتن با مغولان علیه همهٔ مسلمانان از در اتحاد درآیند. چند سالی بعد نزاریان چون پیشنهاد آنها مورد موافقت خان بزرگ جدید، گیوک (۱۲۴۶ ـ ۱۲۴۸ میلادی)، قرار نگرفت، روابط خود را بکلی از مغولان گسستند. در ۶۴۴ / ۱۲۴۶، به‌مناسبت جلوس گیوک بر مسند خانی در مغولستان مرکزی، علاءالدین محمّد همانند مُستعصم، خلیفهٔ عباسی (۶۴۰ـ۶۵۶ / ۱۲۴۲ ـ ۱۲۵۸)، و بسیاری دیگر از حکمروایان مسلمان هیئتی از نمایندگان به زعامت شهاب‌الدین و شمس الدین، محتشمان نزاری در قهستان، به مراسم جشن آنجا فرستادند تا تذکره‌هایی را به خدمت خان تقدیم دارند. اما گیوک فرستادگان نزاری را مرخص کرد، و به «تذکره» محمّد سوم پاسخی درشت نوشت.[۲۱۶] اندک زمانی بعد، سخنِ گیوک به عمل پیوست و ایلچیکتای[11] را در سر لشکری به ایران فرستاد تا به سپاهیان مغولی که در آنجا بودند بپیوندند، و به وی دستور داد از هر ده سپاهی که در آنجا باشد دو تن برای فتح سرزمینهای شورشی به کار گرفته شود و کار سرزمینها و قلاع نزاریان را مقدم بدارند.[۲۱۷] خود نیز بر آن بود تا بعداً بدین مقصود روان شود، امّا مرگ وی را از اینکه به انجام عملیاتش بپردازد بازداشت. نقشهٔ گیوک علیه نزاریان را عموزاده و جانشینش به‌عنوان خان بزرگ درخانی، منکوقاآن (۱۲۵۱ ـ ۱۲۵۹ میلادی)، دنبال گرفت. مغولان را از قبل سنیّانی که در درگاهشان بودند علیه نزاریان برآغالانیده بودند، و اکنون شکایات بیشتری از این قبیل، از جمله شکایتی از قاضی شمس‌الدین، قاضی القضات قزوین، مضاف بر اندارها و آگاهباشهای سرداران مغول در ایران به نظر منکو رسانیده شد.[۲۱۸]

به هر تقدیر، چون منکو بر آن شد که فتوحات مغولان را در آسیای غربی کامل و پابرجا سازد، اولویت را به انهدام دولت نزاری در ایران و خلافت عباسیان در بغداد داد. در ۶۵۰ / ۱۲۵۲، منکوقاآن این مأموریت را برعهدهٔ برادر خود، هولاکو، گذاشت و از وی خواست با لشکری عظیم برای سرکوبی این دو قدرتی که هنوز در سرزمینهای مسلمانان استقامت می‌کردند عازم شود. تدارکات و مقدمات بسیاری برای این لشکرکشی، چیده شد، و هولاکو، در حقیقت، تا سال ۶۵۱ / ۱۲۵۳ از مغولستان سفر خود را به سوی مغرب آغاز

---

11) Eligidei

نکرد. دو سالی دیگر نیز به طول کشید تا هولاکو عملاً قدم به خاک ایران گذاشت. چنانکه ما قبلاً، بر اساس گفتهٔ ویلیام روبروکی که در ۱۲۵۴ میلادی در مغولستان بوده است نقل کردیم، در همین دوره بوده است که ادعا می‌شود گروهی از فدائیان به قصد کشتن منکوقاآن، به تلافی اعمال ضد نزاریش، به مغولستان فرستاده شده بودند.

در این میان، در ۵۸۸ / ۱۱۹۲ یا یک سال بعد، یک داعی ایرانی به نام ابومنصور بن محمد، یا نصر عجمی، جانشین راشدالدین سنان شده بود.[۲۱۹] با این جانشینی، جامعهٔ نزاری شام بار دیگر در زیر فرمان الموت قرار گرفت، و این وضع تا اضمحلال دولت نزاری در ایران در ۶۵۴ / ۱۲۵۶ برقرار ماند.[۲۲۰] نام چند تن از داعیان اعظم نزاری که در طی مرحلهٔ سوم تاریخشان، که حدود شصت و پنجسالی به طول کشید، دعوت نزاری را در شام هدایت کرده‌اند از روی کتیبه‌هایی که در مصیاف و کهف و دیگر قلعه‌های نزاری باقی مانده و نیز از چند منبع ادبی شامی بر ما معلوم است.[۲۲۱] بین سالهای ۶۲۰ / ۱۲۲۳ـ ۱۲۲۴ و ۶۵۶ / ۱۲۵۸، داعیانی که دعوت نزاری را در شام هدایت می‌کردند عبارت بودند از: کمال‌الدین حسن بن مسعود، مجدالدین، سراج‌الدین مظفر بن حسین، تاج‌الدین ابوالفتوح بن محمد، و رضی‌الدین ابوالمعالی. به بیشتر این داعیان و رهبران، بویژه، به عنوان فرستادگان الموت اشاره شده و در کتیبه‌های شامی نامشان بعد از نام امام ذکر شده است. نزاریان شام، مانند نزاریان قهستان، در این دوره در مرابطات خود با همسایگان مسلمان و فرنگی تا حدی از آزادی عمل برخوردار بودند. نزاریان شام، روی هم رفته، روابط دوستانهٔ خود را با جانشینان صلاح‌الدین ایوبی در شام حفظ کردند؛ و با تجدید روابط جلال‌الدین حسن سوم با اهل سنت، حتی روابط نزدیکتری میان دو طرف پیدا شد. از این به بعد، نزاریان می‌توانستند بر روی ایوبیان به عنوان متحدان خویش حساب کنند. منابع و مآخذ عربی اعلام سیاستهای جدید حسن سوم را در ۶۰۸ / ۱۲۱۱ـ ۱۲۱۲ قرار داده و نوشته‌اند که وی سفیرانی به شام و دیگر سرزمینهای نزاری فرستاد، و به آنان دستور داد که از این پس شریعت را بر طبق مذهب اهل سنت مرعی بدارند و مساجد بسازند.[۲۲۲] علاوه بر فرستادن سفرا امام از قرار معلوم نامه‌ای نیز در این زمینه به نزاریان شام نوشت.[۲۲۳] نزاریان شام، به عنوان رعایای الموت، ظاهراً به فرمانهای امام عمل کردند؛ و با در نظر گرفتن اتحاد حسن سوم با ناصر، خلیفهٔ عباسی، روابط خود آنان با ایوبیان، بویژه با ملک الظاهر (۵۸۲ـ۶۱۳ / ۱۱۸۶ـ۱۲۱۶)، پسر صلاح‌الدین و حکمران حلب، اینک به نحو چشمگیری رو به بهبودی نهاد. گذشته از این، نزاریان شام، در این

دورهٔ ستر، به جان هیچ یک از شخصیتهای محلی مسلمان سوءِ قصد نکردند، امّا با فرنگان که هنوز سواحل شام را در تصرف داشتند همچنان نزاع و کشمکش داشتند.

در ۶۱۰ / ۱۲۱۳ فدائیان شام رمون، پسر جوان بوهموند چهارم[12] (۱۱۸۷ - ۱۲۳۳)، پادشاه انطاکیه، را در کلیسای جامع تورتوسا کشتند. در ۶۱۱ / ۱۲۱۴-۱۲۱۵، بوهموند به انتقام این عمل قلعهٔ خوابی را در محاصره گرفت. نزاریان از الملک الظاهر کمک طلبیدند، و وی لشکری به نجات آنان فرستاد؛ چون سپاهیان خود ملک الظاهر در جبل بهراء با شکست روبه‌رو شدند، الملک العادل اول، حکمران ایوبی دمشق، لشکری دیگر به یاری نزاریان فرستاد، و این لشکر فرنگان را مجبور به عقب‌نشینی از خوابی کرد.[۲۲۴] نزاریان شام در این فاصله راهی برای دریافت بار و خراج از بعضی از حکمرانان مسلمان و مسیحی پیدا کرده بودند. در ۶۲۴ / ۱۲۲۷، فردریک دوم[13] (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰)، امپراتور آلمان، که برای جنگ صلیبی به ارض مقدس رفته بود، نمایندگانی به نزد مجدالدین، رهبر نزاریان شام، فرستاد. نمایندگان فردریک که در عین حال پادشاه صقلیه و پادشاه اسمی مملکت اورشلیم نیز بود، با خود هدایایی که بهای آنها تقریباً بالغ بر ۸۰۰۰۰ دینار می‌شد و می‌بایست به الموت فرستاده شود آورده بودند. امّا مجدالدین، با توضیح آنکه راه الموت به خاطر فعالیتها و اقدامات خوارزمشاهیان و دیگران خطرناک است، هدایا را در شام نگه داشت.[۲۲۵] امّا بلافاصله به الملک العزیز (۶۱۳-۶۳۴ / ۱۲۱۶ - ۱۲۳۷)، حکمران حلب، از نیات دوستانهٔ امپراتور خبر داد، و ایوبیان را از ادامهٔ همکاری، هرگاه که لازم باشد، مطمئن ساخت.[۲۲۶] اندکی پیشتر، در همان سال ۶۲۴ هجری، مجدالدین نمایندگانی از جانب خود به نزد پادشاه سلجوقی روم، علاءالدین کیقباد اول (۶۱۶ - ۶۳۴ / ۱۲۱۹ - ۱۲۳۷)، فرستاد و تقاضا کرد که مبلغ ۲۰۰۰ دیناری که تاکنون سالانه به عنوان خراج به الموت فرستاده می‌شده است، اکنون برای او فرستاده شود.[۲۲۷] سلطان با خداوند الموت مشورت کرد، و وی درخواست رئیس نزاریان شام را تأیید کرد؛ و به این ترتیب، سرانجام قرار شد که خراج یاد شده به جامعهٔ نزاری شام پرداخت شود.

اما، در حدود همین ایام، شهسواران مهمان‌نواز که از روابط میان نزاریان و فردریک دوم شدیداً ناخرسند شده بودند، از نزاریان طلب خراج کردند. نزاریان امتناع ورزیدند، و لافیدند که آنان خود از امپراتوران و شاهان فرنگان باج و تحفه و ارمغان دریافت می‌دارند. در نتیجه، شهسواران مهمان‌نواز بر نزاریان حمله بردند، و مقدار

---

12) Bohemond IV 13) Frederick II

زیادی غنیمت به چنگ آوردند.[۲۲۸] تا حوالی سال ۶۲۵ / ۱۲۲۸، نزاریان شام خراجگزار هم شهسواران مهمان‌نواز و هم شهسواران معبد شده بودند. اماراتی در دست است حاکی از اینکه نزاریان در این هنگام عملاً با شهسواران مهمان‌نواز متحد شده بوده‌اند؛ پاپ گرگوریوس نهم[۱۴] (۱۲۲۷ - ۱۲۴۱)، در ۶۳۳ / ۱۲۳۶، نامه‌ای به نمایندگان خود در ارض مقدس نوشت، و چنین ارتباطاتی را شدیداً محکوم ساخت.[۲۲۹] آخرین رویداد در خور اهمیت در تاریخ نزاریان شام در این دوره مربوط می‌شود به روابط میان داعی نزاری شام و لوئی نهم، معروف به سن لوئی، پادشاه فرانسه، که سرکردگی هفتمین جنگ صلیبی را بر عهده داشت. این مراودات که ژوئنویل، زندگینامه‌نویس و کاتب پادشاه، چنانچه اشاره کردیم، از آنها یاد کرده است، به اندک زمانی پس از رسیدن سن لوئی به عکا در صفر ۶۴۸ / مه ۱۲۵۰ مربوط می‌شود.[۲۳۰] در آن زمان، به احتمال بسیار قوی، رهبری نزاریان در دست تاج‌الدین ابوالفتوح بود که نامش در کتیبه‌ای در قلعهٔ مصیاف، که تاریخ ذوالقعدهٔ ۶۴۶ / فوریه - مارس ۱۲۴۹ برخود دارد، ذکر شده است. به هر حال، در آن تاریخ نمایندگانی از نزاریان به نزد پادشاه فرانسه رفتند و از او خواستار باج و خراج، یا معافیت از دادن خراج به شهسواران معبد و مهمان‌نواز شدند. بر اثر مداخله رژینالد دو ویشیه[۱۵] و ویلیام دوشاتونف،[۱۶] استادان بزرگ دو سازمان معبد و مهمان‌نواز، مذاکرات میان شیخ الجبل و سن لوئی به نتیجه‌ای نرسید. سن لوئی، که خود بیشتر مایل به برقرار کردن روابط دوستانه با مغولان بود، خراجی به نزاریان نپرداخت، ولی نزاریان همچنان خراج خود را به شهسواران معبد و مهمان‌نواز می‌پرداختند؛ امّا میان پادشاه فرانسه و رهبر نزاریان هدایایی رد و بدل شد. در طی این مذاکرات و رفت و آمد سفیران بود که یک راهب عربیدان به‌نام ایو برتونی با شیخ الجبل ملاقات کرد، و در مصیاف یا یکی دیگر از قلاع نزاری در جبل بهراء با او دربارهٔ موضوعات دینی به بحث و گفت و گو نشست.

اکنون به بحث خود دربارهٔ سالهای آخر دولت نزاری در ایران باز می‌گردیم. هولاکو، چنانکه گفتیم، با تأنی به تدارک و آماده کردن امور برای رهبری یورش عظیم مغولان از آسیای مرکزی به ایران مشغول بود، و زودتر از سال ۶۵۴ / ۱۲۵۶ بدان سرزمین نرسید. امّا پیشتر از رسیدن خود، در جمادی الثانی ۶۵۰ / اوت ۱۲۵۲ از مغولستان سپاهی مرکب از ۱۲۰۰۰ تن پیشاپیش به فرماندهی سردار مسیحی نسطوری خود، کیدبوقا، برای پیوستن به اردوی مغول در ایران و حملهٔ وسیع به قلاع مختلف

---

14) Gregory IX 15) Reginald de Vichier 16) William de Chateauneuf

نزاری روانه کرد.[۲۳۱] کیدبوقا در محرم سال ۶۵۱ / مارس ۱۲۵۳ از جیحون گذشت، و اندک زمانی پس از آن به قلعه‌های نزاریان در قهستان یورش برد و چند جایی را به تصرف درآورد. در ربیع الاول سال ۶۵۱ / مه ۱۲۵۳، وی در رأس یک لشکر پنج هزار نفری در پای گردکوه ظاهر شد، و باروها و دیگر وسایل محاصره را در اطراف قلعه تعبیه کرد. آنگاه کار محاصره را به یکی از امرای زیردست خویش، به نام بوری، سپرد و خود برای گرفتن قلاع مهرین، در نزدیک گردکوه، و شاهدز در قصران، که در دست اسماعیلیان بودند، پیش تاخت؛ و در همان حال، در جمادی الثانی ۶۵۱ / اوت ۱۲۵۳ افواجی را به یورش به رودبار و طارم گسیل داشت که البته کاری از پیش نبردند. در شوال ۶۵۱ / دسامبر ۱۲۵۳ محاصره شدگان گردکوه شبانه حمله‌ای دلیرانه به سپاه مغول کردند، و صدها تن، از جمله بوری، را کشتند. امّا محاصرهٔ گردکوه همچنان ادامه یافت و، چون در تابستان ۶۵۲ / ۱۲۵۴ وبا عدهٔ زیادی از محافظان گردکوه را از پای درآورد و قلعه در آستانهٔ سقوط قرار گرفت، از الموت قوای امدادی فرار سید و از سقوط آنجا جلوگیری کرد. قوای تقویت شدهٔ گردکوه برای مدت درازی به مقاومت خویش در برابر مغولان ادامه داد. در این میان، کیدبوقا به قهستان بازگشته بود، و مغولان دست به قتل و غارت گشوده و در جمادی الاول ۶۵۱ / ژوئیهٔ ۱۲۵۳ شهرهای تون و ترشیز، را دست کم به صورت موقت، متصرف شده بودند. چند ماهی بعد، مغولان مهرین و چند قلعهٔ دیگر را نیز در قومس گرفتند.

مغولان اینک بر نزاریان که با فرا رسیدن قریب‌الوقوع هولاکو موقعیتشان بیشتر به مخاطره می‌افتاد، سخت فشار وارد می‌آوردند. این فشارهای خارجی، گویا اختلاف و تنش داخلی را در دستگاه رهبری نزاری افزون ساخت؛ بخصوص میان علاءالدین محمّد سوم و مشاوران و مناصحان عمدهٔ او که ظاهراً خواهان تسلیم شدن به مغولان بودند، اختلاف شدیدی بروز کرد. محمّد سوم که گویند به مرض افسردگی گرفتار آمده بود، بتدریج خویشتن را از بقیهٔ رؤسای نزاری به کنار کشید؛ در حالی که به مقاومت در برابر مغولان اصرار تمام داشت. در همین ایام، رابطهٔ میان محمّد سوم و پسرش، رکن‌الدین خورشاه، که از زمان کودکی از پدر نصّ دریافت داشته بود، رو به وخامت گذاشت. در چنین اوضاع و احوالی بود که بعضی از بزرگان نزاری، به روایت مورخان ایرانی، نقشه‌ای علیه محمّد سوم طرح کردند، بدان قصد که ولیعهد منصوص او را به جایش بنشانند. به موجب این طرح، خورشاه می‌بایست امور دولت را در دست گیرد، و بلافاصله

با مغولان باب مذاکره بگشاید. امّا قبل از آنکه این نقشه جامهٔ عمل پوشد، خورشاه بیمار و بستری گشت. اندک زمانی بعد، در آخرین روز شوال سال ۶۵۳ / اول دسامبر ۱۲۵۵، علاءالدین محمّد سوم را که همیشه به چرانیدن گوسفندان علاقه داشت، در کلبه‌ای در جنب آغل گوسفندان، در شیر کوه نزدیک الموت، کشته یافتند. پس از آنکه چند تنی را که مظنون به نظر می‌رسیدند مقتول ساختند، معلوم شد حسن مازندرانی، که «اخص الخواص» و یار مدام محمّد سوم بود، او را کشته است، و این راز را زن حسن، که منکوحهٔ پیشین علاءالدین محمّد بود، باز گفت. حسن و چند تن از فرزندان او را بکشتند.

پس از علاءالدین محمّد سوم، که مدت سی و چهار سال حکمرانی کرد، پسر جوانش، رکن‌الدین خورشاه، که در ۶۲۷ / ۱۲۳۰ متولد شده بود، جای او را گرفت.[۲۳۲] حکمران جدید نزاری پیش از آنکه وارد هرگونه معامله و مذاکره‌ای با مغولان گردد، سعی کرد تا موقعیت خود را با دیگر حکمرانان مسلمان مجاور خویش تثبیت کند. نزاریان نخست لشکرکشی خود به مغرب دیلم را تکمیل کردند، و قلعه‌ای را که در خلخال در محاصره داشتند گرفتند. پس از آن خورشاه سفیرانی به گیلان و دیگر نواحی مجاور فرستاد و حکمرانان آنجا را از مرگ پدرش و جلوس خود آگاه ساخت، و نیز کوشید تا رابطهٔ خویش را با آنان بهبود بخشد. در همان حال، به همهٔ نزاریان دستور داد که اوامر شریعت را دقیقاً پیروی کنند. اندکی پس از نشستن بر مسند حکومت، برای آنکه مغولان را از سیاست جدید رهبری نزاریه آگاه سازد، خورشاه سفیری به نزد یسور نویین، فرماندهٔ سپاه مغول در همدان، فرستاد و اظهار مطاوعت وایلی کرد. یسور نویین جواب فرستاد دائر بر اینکه حکمران نزاری باید شخصاً به درگاه هولاکو که وصولش قریب‌الوقوع است، حاضر شود. و این نخستین پیغام از یک رشتهٔ طولانی از پیغامها و پاسخها بود که در طی سال ۶۵۴ / ۱۲۵۶ میان نزاریان و مغولان رد و بدل شد.

در این میان، هولاکوخان در رأس قوای اصلی مغول با طمأنینه به سوی مغرب پیش می‌آمد. وی که در شعبان ۶۵۱ / اکتبر ۱۲۵۳ از اردوی خود در مغولستان حرکت کرده بود، و سال بعد، در شعبان ۶۵۳ / سپتامبر ۱۲۵۵، به دروازه‌های سمرقند رسید. پس از دو ماه، از اردوگاه خود در کش رسولانی به نزد حکمرانان مختلف ایران فرستاد و به آنان اطلاع داد که قصد قلع و قمع نزاریان را دارد، و از آنان خواست که به وی در این کار مدد رسانند یا منتظر عواقب سرپیچی خود از این درخواست باشند. در ذوالحجه ۶۵۳ / ژانویه ۱۲۵۶، هولاکو از جیحون گذشت، و باقیماندهٔ ماههای زمستان را در مراتع و

مرغزارهای شفورقان در مغرب بلخ، منطقه‌ای که اکنون در شمال افغانستان قرار گرفته است، گذرانید. وی در ربیع الاول ۶۵۴ / آوریل ۱۲۵۶ از طریق خراسان قدم به خاک ایران گذاشت و شهر تون را که سپاه پیش‌قراول او به فرماندهی کیدبوقا نتوانسته بود کاملاً منکوب سازد، هدف نخستین خویش قرار داد. امّا بر اثر حوادث نامعلومی که هنگام عبور وی از ناحیهٔ زاوه و خواف در مرز شمال شرقی قهستان اتفاق افتاد، از اینکه شخصاً بر یورش مغولان به تون نظارت داشته باشد محروم شد. مسئولیت این حمله به کیدبوقا و کوکاایلکای[17] سپرده شد، و آنان شهر را پس از هفته‌ای محاصره در نیمهٔ ربیع الثانی ۶۵۴ / مه ۱۲۵۶ گرفتند. مغولان همهٔ سکنهٔ شهر تون را به استثنای زنان جوان بنا بر نقل جوینی، یا پیشه‌وران، بنا بر آنچه رشیدالدین فضل‌الله آورده است، قتل عام کردند.[۲۳۳] سرداران فاتح مغول، سپس به هولاکو پیوستند و به سوی طوس پیش رفتند. این، به احتمال قوی، در طوس بود که هولاکو اندک زمانی بعد، ناصرالدین، آخرین محتشم قهستان و دوست و حامی خواجه نصیرالدین طوسی را به حضور پذیرفت. هولاکو پیش از این ملک شمس‌الدین کرت (۶۴۳-۶۸۴ / ۱۲۴۵-۱۲۸۵)، مؤسس سلسلهٔ آل کرت، را که در هرات حکومت داشتند، به مأموریت نزد محتشم ناصرالدین، که در آن موقع در قلعهٔ سرتخت اقامت داشت، فرستاده بود. ملک شمس‌الدین موفق شده بود محتشم را ترغیب کند که شخصاً به حضور هولاکو حاضر شود. هولاکو از وی پرسید که چرا نگهبانان قلعه را به زیر نیاورده است، و وی پاسخ داد که ساکنان دژ فقط از فرمان خورشاه که حکمران آنهاست پیروی می‌کنند. هولاکو به محتشم ناصرالدین سالخورده یرلیغ و پایزه‌ای اعطا کرد، و او را امان داد و به حکومت شهر ویران شدهٔ تون گماشت. ناصرالدین در صفر ۶۵۵ هجری درگذشت.

در این میان، در جمادی الاول ۶۵۴ / مه ۱۲۵۶، بعد از اینکه رسولان بیشتری برای مذاکره رفت و آمد کردند، خورشاه برادر خود، شهنشاه، را با جمعی از بزرگان و ارکان مملکت بفرستاد تا تسلیم و انقیاد او را به خان مغول اعلام دارند. آنان در نزدیکی قزوین به حضور یسور نویین رسیدند، و یسور پسر خود را با آنها همراه کرد تا به حضور هولاکو روند. در ۱۰ جمادی الاول / ۵ ژوئن یسور، به ناگهان با نزاریان اطراف الموت درگیر جنگ شد. امّا پس از اندک زمانی عقب نشست و رودبار را ترک کرد؛ این کار به دستور هولاکو بود که در این اثنا فرستادگان نزاری را در قوچان (خبوشان) به حضور

17) Köke - Ilgei

پذیرفته بود. ایلچیان هولاکو در پایان جمادی الثانی / ژوئیه به نزد خورشاه رسیدند، و یرلیغی دال بر استمالت و عاطفت برای او آوردند که چون برادرش را فرستاده و اعلام انقیاد و ایلی کرده است پادشاه گناهان پدرش را می‌بخشاید. و از خورشاه خواستند که چون خود مرتکب گناهی نشده است قلاع خراب کند و برای اظهار اطاعت و بندگی به خدمت خان رسد تا لشکریان مغول در سرزمینهای او خرابی به بار نیاوردند. حکمران نزاری بعضی از قلعه‌ها را ویران ساخت، امّا در الموت، میمون دز، و لمسر فقط بعضی سردیوارها و کنگره‌ها را بیفکند. بعضی از ایلچیان مغول همراه صدرالدین، رسول خورشاه، بازگشتند و هولاکو را از وضعیت آگاه ساختند. خورشاه اکنون برای رفتن به نزد هولاکو یک سال مهلت خواست. بقیهٔ ایلچیان مغول در رودبار باقی مانده بودند تا بر تخریب قلعه‌های نزاری نظارت کنند. در اول شعبان / سپتامبر ایلچیان مغول با پیغام تازه‌ای به نزد خورشاه آمدند که وی هر چه زودتر باید به تن خویش در نزد هولاکو حضور یابد، و در غیاب او یک سردار مغول به نام توکیل بهادر به رسم باسقاقی حکمران و حافظ منافع خورشاه در رودبار خواهد بود. امّا خورشاه که از قرار معلوم در پی کشتن وقت بود، تعلل و تقاعد کرد و وزیر خویش، شمس‌الدین گیلکی، و پسرعم پدر خویش، سیف‌الدین سلطان ملک بن کیا بومنصور بن محمّد دوم، را همراه ایلچیان مغول به نزد هولاکو روانه کرد. اینان در ۱۷ شعبان / ۹ سپتامبر به حضور هولاکو رسیدند.[۲۳۴] خورشاه بار دیگر درخواست یک سال مهلت، و معاف ساختن الموت و لمسر از تخریب کرد. نیز به نواب خود در گردکوه و قهستان دستور داد که به حضور هولاکو روند و فرمانبرداری و تسلیم خود را اعلام دارند. و آنان اندکی بعد چنین کردند.

در این هنگام کاسهٔ صبر هولاکو از بازی خورشاه در به تأخیر انداختن تسلیم خود لبریز شده بود. در نیمهٔ شعبان ۶۵۴ / سپتامبر ۱۲۵۶ هولاکو از اردوگاه خود در بسطام به عزم حمله به قلاع نزاریان در رودبار حرکت کرد. در همان حال، به همهٔ لشکرهای مغول در عراق عجم دستور داد تا خود را برای جنگ مهیا سازند. قوای اصلی مغول از چند جانب به سوی رودبار روان گردید. جناح راست نیروهای هولاکو به سرداری بوقاتیمور و کوکاایلکای از راه مازندران، و جناح چپ به فرماندهی شاهزادهٔ جغتایی تکودار وکیدبوقا از راه خوار و سمنان پیش رفتند. خود هولاکو، با قشون اصلی، مسیری متوازی انتخاب کرد که از فیروزکوه، دماوند، و ری می‌گذشت. دو شاهزادهٔ جغتایی دیگر، یعنی بلغای و توتار، نیز از عراق عجم به سوی الموت روان شدند. هولاکو

مدتی در دماوند توقف کرد، و از آنجا پیام دیگری به خورشاه فرستاد، و از حکمران نزاری خواست که برفور در دماوند خود را به خدمت او رساند، و اگر آمدنش بیش از پنج روز به طول می‌کشد، پسرش را مقدم بفرستد. خورشاه پسرش یا برادر خردسالش را در ۱۷ رمضان / ۸ اکتبر به خدمت فرستاد. امّا هولاکو کودک را به عذر آنکه هنوز خیلی کوچک است بازگردانید، و پیغام داد که اگر خورشاه هنوز نمی‌تواند بیاید، لازم است برادر دیگری را بفرستد تا شهنشاه را [که چندگاهیست ملازم اردوست] بازفرستد. در این هنگام هولاکو به حوالی ری رسیده بود، و آمد و رفت ایلچیان میان او و خورشاه متواتر گشته بود. در ۵ شوال / ۲۶ اکتبر خورشاه برادر خود، شیرانشاه، را به معیت سیصد تن بفرستاد، و اینان دو روز بعد به اردوی هولاکو رسیدند. در همان احوال، وزیر خورشاه، شمس‌الدین گیلکی، از گردکوه بازگشت، و فرمانده قلعه، قاضی تاج‌الدین مردانشاه، را به حضور هولاکو آورد؛ در حالی که قلعهٔ گردکوه همچنان استقامت می‌کرد. اکنون شهنشاه به رودبار بازفرستاده شد با این پیام که اگر خورشاه قلعهٔ میمون دز را ویران سازد و به شخص خویش به حضور پادشاه حاضر آید، «به نواخت و اعزاز ملحوظ گردد» و الاّ تنها خدای می‌داند که بر سر او چه خواهد آمد. در حوالی همین ایام، هولاکو در نزدیکی قزوین بسیاری از نزاریان را که در موارد مختلف به نزد او فرستاده شده بودند، مخفیانه به قتل آورد.

در این هنگام، لشکریان مغول از هر سوی به رودبار درمی‌آمدند. هولاکو سرانجام بر آن شده بود که میمون دز را که خورشاه در آن مقر داشت تسخیر کند. از این رو، از اردوی خود در پشکلدره در ۱۰ شوال / ۳۱ اکتبر حرکت کرد و از راه طالقان به سوی رودبار پیش راند. در ۱۸ شوال ۶۵۴ / ۸ نوامبر ۱۲۵۶ هولاکو برفراز بلندیهای مقابل میمون دز خیمه زد، و برای آخرین بار از خورشاه خواست که خود را تسلیم کند. امّا بدو گفتند که خورشاه در قلعه نیست، و بدون او و بی‌فرمان او کاری نمی‌توان کرد. هولاکو که سخت تحت تأثیر استحکامات دفاعی میمون‌دز قرار گرفته بود، با فرماندهان خود به مشورت پرداخت که بهتر است قلعه را محاصره کنند یا بازگردند و منتظر فرا رسیدن بهار شوند. بیشتر بر آن رأی زدند که به مناسبت شروع زمستان، و درنتیجه عدم امکان تهیه و تدارک آذوقه و علوفه برای سپاهیان و اسبان و چهارپایان، بهتر است عقب‌نشینی کنند. تنها چند تنی، از جمله کیدبوقا، اصرار داشتند که بلافاصله قلعه را در محاصره گیرند، و هولاکو نظر آنها را تأیید کرد. سپاهیان مغول برای در حصار گرفتن قلعه آماده

شدند. مغولان برای تهیهٔ تیر منجنیقهایشان درختهایی را که نزاریان سالها پیش در آن منطقه کاشته بودند قطع کردند. چون جنگ درگرفت، نزاریان با پرتاب کردن سنگ از منجنیق‌های خود بر سر مهاجمان، در ابتدا، پیروزیهایی به دست آوردند. امّا در دومین روز جنگ، مغولان سلاح چینی تازه‌ای به میدان نبرد آوردند که آن را کمان گاو می‌گفتند. تیررس این کمان دوهزار و پانصد گام بود. قلعه داران میمون‌دز اینک دست از جنگ کشیدند و خواستار صلح شدند. با صلح موافقت شد. روز بعد، خورشاه که حقیقتاً در قلعه بود تقاضای یرلیغی برای امان کرد. یرلیغ امان را جوینی که کاتب هولاکو بود و با مخدوم خود در فتح قلعه‌های نزاری همراه بود، تهیه کرد. ظاهراً عده‌ای از «غلات فدائیان»، که برخلاف رأی دانشمندان و علمای خارجی درگاه مایل به تسلیم قلعه نبودند، خورشاه را ترغیب می‌کردند که از قلعهٔ میمون‌دز فرود نرود. در این فاصله، رسولان و ایلچیان بیشتری رد و بدل شد. کاملاً روشن است که در تمام طول این مدت، خورشاه به امید فرو ریختن برف زمستانی و دشوار شدن محاصرهٔ قلعه بر مغولان وقت می‌گذرانیده است؛ امّا هوا برخلاف انتظار در آن پاییز ۶۵۴ / ۱۲۵۶ معتدل باقی ماند. در ۲۵ شوال / ۱۵ نوامبر، مغولان میمون‌دز را از نو و شدیدتر به زیر باران سنگ منجنیقها گرفتند. بالاخره، خورشاه بر آن شد که تسلیم شود، و در این کار مشوق اصلی او خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر علما و دانشمندان خارجی بودند که در آن هنگام در میمون‌دز به سر می‌بردند.

خورشاه نخست برادر دیگرش، به نام ایرانشاه، را با پسرش و جمعی از ثقات و بزرگان به زیر فرستاد. آنگاه در روز یکشنبه ۲۹ شوال ۶۵۴ / ۱۹ نوامبر ۱۲۵۶ خورشاه، در حالی که جمعی از بزرگان از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، خواجه اصیل‌الدین زوزنی، و وزیرش، مؤیدالدین، او را در میان گرفته بودند، از قلعه به زیر آمد.[۲۳۵] وی درست یک سال حکومت کرده بود، و تسلیم شدن او مهر اختتام بر تاریخ دولت نزاری ایران که در حدود ۱۶۶ سال پیش با فتح قلعهٔ الموت به دست حسن صباح تأسیس شده بود زد. روز بعد از تسلیم خورشاه، همهٔ افراد خانواده و متعلقان و یاران او نیز از قلعه به زیر آمدند، و او بر حسب پیشکشی خزاین میمون‌دز را، اگر چه اندک بود، تقدیم هولاکو کرد. هنگامی که مغولان به بالای قلعه رفتند تا به هدم و تخریب ساختمانها و عمارات آن پردازند، با مقاومت گروهی از غلات فدائیان روبه‌رو شدند؛ اینان با دست از جان شستگی سه روز تمام مقاومت کردند و سرانجام همگی از پای درآمدند.

هولاکو خورشاه را به نیکی پذیرفت؛ هر چند او را در زیر محافظت یکی از امرای مغول قرار داد. به درخواست هولاکو، حکمران نزاری نمایندگانی از جانب خویش به معیت ایلچیان مغول به همهٔ قلعه‌های نزاری رودبار فرستاد با این فرمان که آنها را ویران سازند. به این ترتیب، چهل قلعه‌ای، پس از به زیر آمدن محافظان آنها، ویران شد. در رودبار تنها فرماندهان قلعه الموت و لمسر اطاعت امر نکردند و تسلیم نشدند. شاید فکر می‌کردند که امامشان از روی اکراه چنین می‌کند، و این نوعی تقیّه جدید است. هولاکو خود به پای قلعهٔ الموت درآمد، و خورشاه بیهوده کوشید تا فرماندهٔ قلعه، مقدم‌الدین، را به تسلیم وادارد. هولاکو بلغای را با سپاهی عظیم به محاصرهٔ قلعهٔ الموت گذاشت، و خود به سوی لمسر عنان کشید. پس از چند روزی محافظان الموت تصمیم گرفتند که تسلیم شوند، و خورشاه که همراه هولاکو به لمسر رفته بود از خان مغول استدعای بخشش آنها را کرد. به الموتیان سه روز مهلت داده شده تا متعلقات خود را به زیر آورند، و البته نخست گروهی از مغولان به قلعه بالا رفتند و دروازه‌ها برکندند و منجنیقهای آن را بشکستند. به خود خورشاه نیز اجازه داده شد که به قلعه رود. روز چهارم، در اواخر ذوالقعدهٔ ۶۵۴ / دسامبر ۱۲۵۶، مغولان به قلعهٔ الموت بالا رفتند، و آنچه را باقی مانده بود غارت کردند. نیز به تخریب و ویران ساختن آن که کاری سخت بود پرداختند، و عمارات و کتابخانهٔ آن را آتش زدند. در آن حال، به جوینی که همراه هولاکو به پای لمسر رفته بود، اجازه داده شده بود تا کتابخانهٔ الموت را بازرسی کند و آنچه را مناسب و ضروری می‌دانست حفظ کند. وی قرآن‌ها و تعدادی کتب نفیس از جمله بعضی از آثار اسماعیلی، و نیز مقادیری آلات و ادوات نجومی را از سوختن نجات داد، و بقیه به دست حریق سپرده شد. جوینی در ارتباط با بازرسی خود از کتابخانهٔ الموت، توصیف ارزشمندی از قلعه برای ما باقی گذاشته است.[۲۳۶] جوینی از کثرت انبارها و مقدار آذوقه‌ای که در آنها نهاده شده بود، و نیز از آب‌انبارها و شبکهٔ گردش آب و استحکامات قلعه سخت شگفت زده شده بود. وی از دشواری کار گروه کثیری از مغولان که بر ویران ساختن قلعه گماشته شده بودند سخنها آورده است.

در این میان، هولاکو، با وجود پا درمیانی و مداخلهٔ خورشاه، هنوز موفق نشده بود که لمسر را بگشاید یا ساکنان آن را به تسلیم قلعه ترغیب کند. از این رو طایربوقا را با لشکری از مغول و ایرانی‌ها به محاصره آن بگذاشت. لمسر سالی دیگر در مقابل مغولان استقامت ورزید. امّا وبا در میان محافظان و ساکنان آن شیوع یافت و اکثریت را از پای

درآورد؛ معدودی که زنده مانده بودند، ناچار قلعه را در اواخر سال ۶۵۵ هجری تسلیم کردند.[۲۳۷] هولاکو رودبار را به صوب اردوگاه اصلی خود در همدان، در ذوالحجهٔ ۶۵۴ / ژانویهٔ ۱۲۵۷، ترک گفت. چون وجود خورشاه هنوز برای مغولان سودمند بود، همراه ایلخان به اردوگاه بزرگ رفت؛ و حال آنکه خانوادهٔ امام و متعلقان و خدمتکاران او را به قزوین فرستادند. از اردوی هولاکو، خورشاه رسولانی به معیت ایلچیان مغول به قلعه‌های نزاریان در شام فرستاد و به آنها دستور داد تا از آن قلاع به عنوان رعایای ایلخان محافظت کنند، تا آن زمان که خود هولاکو به آنجا برسد. اما، در شام این فرمانها نادیده گرفته شد. در این میان، به معاضدت و همکاری خورشاه مغولان توانستند بسرعت قلعه‌های نزاری را در طارم، رودبار، قومس، قهستان، و جاهای دیگر به تسلیم وادارند و استحکامات آنها را ویران سازند؛ تنها استثنا در این مورد قلاع لمسر و گردکوه بود. کوتوالان و اکثریت محافظان این قلعه‌های ساقط شده، زیر نظارت فرماندهان و واحدهای مختلف مغول قرار گرفتند.

خورشاه، مادامی که برای مغولان سودمند بود با وی به احترام رفتار می‌شد. امّا با تسلیم اکثریت قلعه‌ها و دژهای نزاری، حضور او در اردوگاه مغولان مایهٔ مزاحمت برای هولاکو خان بود. بنابراین، هنگامی که درخواست کرد تا به درگاه منکوقاآن فرستاده شود، هولاکو بلافاصله درخواست او را اجابت کرد. در اول ربیع الاول ۶۵۵ / ۹ مارس ۱۲۵۷ خورشاه سفر سرنوشت‌ساز خود را به مغولستان با نه تن از یاران و به معیت جمعی از مغولان به سرکردگی بوجرای آغاز کرد. در راه چون به پای گردکوه رسیدند، خورشاه بار دیگر بیهوده کوشید تا محافظان را به تسلیم قلعه وادار کند؛ هر چند ممکن است که پنهانی بدانها گفته بوده باشد که چنین نکنند. از قرار معلوم، محافظان مغول خورشاه با وی به احترام رفتار نمی‌کردند؛ و تا هنگامی که به بخارا رسیدند، کار ناچار به زد و خورد کشید. چون سرانجام به قراقروم رسیدند، منکوقاآن از به حضور پذیرفتن خورشاه امتناع ورزید و او را مرخص کرد و مورد ملامت و سرزنش قرار داد که چرا تاکنون قلاع لمسر و گردکوه را خراب نکرده است. در سفر بازگشت، در محلی در کنارهٔ کوههای خانقای، واقع در شمال غربی مغولستان، هشتمین و آخرین خداوند الموت و یاران او را از مسیر جاده بیرون بردند و از دم تیغ بیدریغ گذرانیدند. در این میان، پس از عزیمت خورشاه به سوی مغولستان، همهٔ نزاریانی که تحت‌الحفظ افواج و امرای مغول بودند قتل عام شدند. خانوادهٔ خورشاه و متعلقان او که در قزوین نگه داشته شده

بودند، به دست قراقای بیتکچی[۱۸] به قتل رسیدند. اوتاکوجینا، فرماندهٔ مغول در خراسان نیز همهٔ نزاریان قهستان را به بهانهٔ حشر گردآورد و ۱۲۰۰۰ تن را کشت. بنابر آنچه جوینی آورده است قتل عام کلی نزاریان، به فرمان منکوقاآن و بر اساس یاسای چنگیزی بوده است.[۲۳۸]

چنانکه هاجسن اشاره کرده است شاید اگر نزاریان روحیهٔ روزگاران قدیم را آن زمان که با حمیّت و شور و شوق تحت رهبری حسن صباح و جانشینان بلافصل او علیه قوای سلجوقی می‌جنگیدند می‌داشتند، بعضی از قلعه‌های نزاری می‌توانستند چندان در مقابل تهاجمات مغولان مقاومت ورزند که هولاکو را به نوعی سازش با آنها وادار سازند.[۲۳۹] جوینی که همراه مغولان از الموت، میمون‌دز، و لمسر دیدن کرده است، آشکارا تسخیرناپذیری و خودکفایی قلعه‌های نزاری بویژه الموت را که به آنها امکان می‌داده است در برابر حملات مغولان مدتهای مدید مقاومت ورزند تأیید می‌کند؛ و نیز یادآور می‌شود که چگونه الموت در روزگاران گذشته بیش از ده سال در برابر سلاجقه ایستادگی کرده بوده است.[۲۴۰] رشیدالدین فضل‌الله نیز می‌گوید که بخت و اقبال با منکوقاآن و هولاکو یار بوده است که توانسته‌اند بدان سرعت نزاریان و قلاع آنها را منکوب سازند.[۲۴۱] در واقع، چنانکه گردکوه نشان داد، دست کم قلعه‌های کلیدی و مهم نزاریان می‌توانستند مدتهای طولانی به اتکای آذوقه و تدارکات خود در برابر دشمن مقاومت ورزند. گردکوه به عنوان آخرین پایگاه نزاریان در ایران، سیزده سال پس از سقوط الموت، در برابر محاصره کنندگان مغول خود پایداری ورزید. محافظان گردکوه سرانجام خویشتن را به خاطر نیاز به جامه و پوشیدنی در ۲۹ ربیع الثانی ۶۶۹ / ۱۵ دسامبر ۱۲۷۰، در زمان حکومت اباقا [خان]، پادشاه ایلخانی، هفده سال پس از نخستین یورش طلایه داران سپاه هولاکو بدان، تسلیم کردند.[۲۴۲] مغولان، که در پیرامون قلعه عمارات و سکونتگاههای دائمی ساخته بودند (که بازمانده و اطلال آنها را همراه سنگهای منجنیقهایشان در آنجا هنوز می‌توان دید)، محافظان بازماندهٔ قلعه را هنگام فرود آمدن کشتند، امّا از قرار معلوم خود قلعه را ویران نساختند و از آن در دورهٔ سلاطین ایلخانی بعد از اباقا [خان] استفاده کردند.[۲۴۳] دستگاه مرکزی رهبری نزاری در تصمیم خود به تسلیم شدن به مغولان سخت تحت تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر علما و دانشمندان خارجی که در میان نزاریان به سرمی‌بردند قرار گرفته بود. این دانشمندان که

18) Qaraqai Bitikchi

تاکنون از مهمان‌نوازی و گشاده‌دستی نزاریان بهره‌ور شده بودند، اینک اشتیاق چشیدن طعم بخششهای کریمانه‌تر مغولان را داشتند؛ و بدین آرزو نیز با بریدن از آخرین خداوند الموت و پیوستن به سلک خدمتگزاران سلسلهٔ ایلخانیان ایران، که هولاکو (۶۵۴ـ ۶۶۳ / ۱۲۵۶ ـ ۱۲۶۵) تأسیس نهاد، رسیدند.

فرو افتادن دولت نزاریان در ایران بایستی بر نزاریان شام بسی گران آمده باشد؛ زیرا، از این به بعد نمی‌توانستند به پشتیبانی و رهبری الموت و هدایت شخصی امام نزاری، که دیگر در دسترس پیروان خود نبود، مستظهر باشند. در چنین اوضاع و احوالی، نزاریان شام، اکنون خود، رهبران محلی خویش را برمی‌گزیدند، و گاهی دو تن به اتفاق منصب داعی عمده آنها را داشتند. به این ترتیب، جامعهٔ نزاریان شام، محروم از یک دستگاه رهبری مرکزی و معروض نقشه‌ها و توطئه‌های قدرتهای مختلف ـ مخصوصاً مغولان و سلسلهٔ ممالیک مصر ـ برای حمله به شام، دستخوش نفاق داخلی شدیدی شد که اغلب به صورت رقابت میان داعیان ارشد و رفتار خودسرانهٔ کوتوالان قلعه‌های مختلف ظهور و بروز می‌کرد. همهٔ این عوامل، زمینه را برای تسلیم شدن نهایی نزاریان شام به الملک الظاهر رکن‌الدین بیبرس اول (۶۵۸ـ ۶۷۶ / ۱۲۶۰ ـ ۱۲۷۷)، سلطان ممالیک بحری مصر، که بزودی سلطهٔ خود را بر شام و امیرنشینهای مختلف آن گسترانید، آماده ساخت.[۲۴۴] در این میان، هولاکو که از کار نزاریان ایران فراغت یافته بود، به صوب دومین هدف عمدهٔ لشکرکشی خود، یعنی نابود ساختن دستگاه خلافت عباسیان، پیش رفت. تا صفر ۶۵۶ / فوریه ۱۲۵۸، مغولان بغداد را متصرف شدند. و پایتخت کهنسال عباسیان را یک هفتهٔ تمام به باد نهب و غارت گرفتند. خلیفهٔ عباسی. مستعصم، که برای جلوگیری از بلیّه مغول به هر کوششی دست یازیده بود، به امر هولاکو به قتل رسید. آماج سومین لشکرکشی هولاکو، دولتهای ایوبی شام بود. در ۶۵۸ / ۱۲۶۰، مغولان حلب را گرفتند، و اندکی بعد حماة و دمشق تسلیم هولاکو شد. در ربیع الاول ۶۵۸ / مارس ۱۲۶۰، کیدبوقا که رهبری عملیات مقدماتی مغولان در شام را برعهده داشت، به همراهی هتعم، پادشاه ارمنستان صغیر، و داماد وی، بوهموند ششم، شاه مملکت انطاکیه، که هر دو از متحدان مغولان بودند، پیروزمندانه وارد دمشق شد. در همین سال ۶۵۸ / ۱۲۶۰ بود که چهار قلعهٔ نزاری، از جمله مصیاف، را کوتوالان آنها به مغولان تسلیم کردند.[۲۴۵] امّا عمر پیروزیهای مغولان در شام کوتاه بود. هولاکو در تابستان با شنیدن خبر مرگ منکوقاآن که در حقیقت در سال پیش، یعنی در ۶۵۷ / ۱۲۵۹،

اتفاق افتاده بود، به ایران بازگشت، و کیدبوقا را به عنوان فرمانده لشکر تقلیل یافتهٔ مغول در شام باقی گذاشت. در ۲۵ رمضان ۶۵۸ / ۳ سپتامبر ۱۲۶۰، مغولان در عین جالوت، واقع در فلسطین، از سپاهیان ممالیک مصر به سرداری سلطان المظفر قتز (۶۵۷ـ۶۵۸ / ۱۲۵۹ـ۱۲۶۰) شکستی فاحش خوردند. کیدبوقا اسیر و کشته شد. فرماندهی سپاه مقدم قوای مملوک با بیبرس بود که بعداً به جای قتز بر تخت سلطنت ممالیک نشست، و اقدامات بعدی مغولان را برای آنکه خویشتن را در آن منطقه مستقر سازند خنثی ساخت. دیری نکشید که مغولان از تمام شام رانده شدند، و بیبرس به عنوان قدرت فائق در آنجا سر برافراشت. از قرار معلوم، نزاریان در بیرون راندن مغولان از شام با سلاطین مملوک و دیگر حکمرانان مسلمان همکاری و معاضدت کردند، و پس از نبرد عین جالوت چهار قلعه‌ای را که قبلاً به تصرف مغولان درآمده بود بازگرفتند. در زمان حملهٔ مغول به شام، نزاریان آنجا تحت رهبری رضی‌الدین ابوالمعالی بودند، و وی کوتوالانی که قلعه‌های خود را به مغولان تسلیم کرده بودند مجازات کرد. بنابر نوشتهٔ ابن میسّر، رضی‌الدین در ۶۵۶ / ۱۲۵۸ داعی نزاریان شام شده بود، و اندکی پیش از آنکه بدان سمت منصوب شود به عنوان یک سفیر نزاری به دربار ممالیک مصر رفته بود.[۲۴۶]

نزاریان شام اینک می‌کوشیدند تا روابطی دوستانه با بیبرس پیدا کنند، و برای این مقصود هدایا و رسولان به نزد او می‌فرستادند. بیبرس که در این زمان به کار مغولان و فرنگان سرگرم بود، متقابلاً امتیازاتی به جامعهٔ نزاری اعطا می‌کرد. با وجود این، بیبرس از همان ابتدا روی ضعف و نفاق داخلی جامعهٔ نزاری حساب کرده بود، و به طور منظم دست به اقداماتی زد که در نهایت به از میان رفتن استقلال سیاسی جامعهٔ نزاری شام منجر شد. ابن عبدالظاهر (فت ۶۹۲ / ۱۲۹۳)، زندگینامه‌نویس بیبرس، روایت می‌کند که وی در ۶۵۹ / ۱۲۶۱ حقوق سرزمینهای نزاریان را به الملک المنصور (۶۴۲ـ۶۸۳ / ۱۲۴۴ـ۱۲۸۵)، شاهزادهٔ ایوبی حماة، تفویض کرده بود.[۲۴۷] امّا در همان زمان، نزاریان رسولی به نزد بیبرس فرستادند و درخواست کردند امتیازاتی را که در زمان ایوبیان بدانها داده شده بود بدیشان اعطا گردد؛ و موفق شدند. بیبرس به قصد آنکه میان نزاریان تفرقه افکند، اکنون فرستادهٔ نزاری را، که نامش جمال‌الدین حسن بن ثابت بود، به رهبری جامعهٔ نزاری که در آن هنگام هنوز در دست رضی‌الدین بود، و وی احتمالاً به اتفاق نجم‌الدین اسماعیل بن شعرانی این مسئولیت را برعهده داشت، منصوب کرد.[۲۴۸] امّا نزاریان از پذیرفتن جمال‌الدین به عنوان رهبر خود سرباز زدند، و او را به قتل رسانیدند.

در حدود همین ایام بود که رضی‌الدین نیز درگذشت، و نجم‌الدین که مردی سالخورده بود، در ۶۶۰ / ۱۲۶۱ ـ ۱۲۶۲، رئیس دعوت نزاری شام شد. نجم‌الدین را در سالهای بعد پسرش، شمس‌الدین، و دامادش، صارم‌الدین مبارک که پسر رضی‌الدین بود، در رتق و فتق امور کمک می‌کردند. جامعهٔ نزاری همچنان هشت قلعه را به صورت ثابت در تصاحب خود داشت، و این قلعه‌ها عبارت بودند از: مصیاف، قدموس، کهف، خوابی، رُصافه، مَنیقه (مَیْنَقه)، عُلَیْقه، و قُلَیْعَه. قلعهٔ خریبه ظاهراً مدتی قبل از دست آنها رفته بود.[۲۴۹]

همچنانکه بیبرس به محکم کردن پایه‌های قدرت خود در شام مشغول بود، نزاریان در خور می‌دیدند که گاه و بیگاه پیشنهادهای دوستانهٔ خود را با وی از سر گیرند. در ۶۶۱ / ۱۲۶۳، هنگامی که بیبرس درگیر لشکرکشی علیه فرنگان بود، یک هیئت نزاری به ریاست دو تن از پسران رؤسای نزاری با هدایایی به نزد سلطان آمدند.[۲۵۰] با رسولان دارالدعوة که احتمالاً شمس‌الدین و صارم‌الدین بودند، به مهربانی و عطوفت رفتار شد. اما، در ۶۶۴ / ۱۲۶۵ بیبرس خود را آن اندازه قدرتمند می‌یافت که فرمان دهد از هدایا و تحفی که از سوی شاهان فرنگی مختلف و حکمران یمن برای نزاریان فرستاده می‌شد و از خاک مصر می‌گذشت، باج و خراج ستانده شود.[۲۵۱] از این زمان به بعد، اهمیت سیاسی نزاریان شام که به هیچ وجه در مقامی نبودند که از تجاوز و تخطی بیبرس به حقوق خویش دفاع کنند بسرعت رو به زوال گذاشت. اندکی بعد، به دنبال معاهدهٔ صلحی که در ۶۶۴ / ۱۲۶۶ میان سلطان مملوک و شهسواران مهمان‌نواز بسته شد، خود نزاریان خراجگزار بیبرس شدند. به موجب این عهدنامه، شهسواران مهمان‌نواز از خراجی که تا این زمان از نزاریان و دیگر دولتهای مسلمان پیرامون حماة و حمص می‌ستاندند صرف‌نظر کردند. گذشته از این، نزاریان می‌بایست از ۶۶۵ / ۱۲۶۷ خراجی را که قبلاً برای شهسواران مهمان‌نواز می‌فرستادند و از این بابت مورد سرزنش بیبرس قرار گرفته بودند به او بپردازند.[۲۵۲] درنتیجه، نزاریان اکنون زیر اقتدار دولت ممالیک قرار گرفتند، و دیگری نگذشت که بکلی استقلال اسمی و ظاهری خود را نیز، با فشاری که بیبرس بر جامعهٔ آنها وارد می‌آورد، از دست دادند. در حقیقت، زمانی نگذشت که بیبرس به عزل و نصب سران جامعهٔ نزاری پرداخت؛ همان کاری که قبلاً خداوندان الموت می‌کردند.

در ۶۶۸ / ۱۲۷۰، هنگامی که بیبرس به حصن الاکراد، واقع در حومهٔ قلمرو

نزاریان، سفر می‌کرد، نجم الدین برخلاف دیگر امرای آن منطقه برای اظهار مطاوعت به حضور بیبرس نرفت. بیبرس از این امر سخت رنجیده خاطر شد و نجم‌الدین را معزول ساخت. اندک زمانی بعد، هنگامی که نجم‌الدین دامادش، صارم‌الدین مبارک، حکمران علیقه، را به نمایندگی به نزد بیبرس فرستاد، ظاهراً بدان امید که تخفیف خراجی را که نزاریان به ممالیک می‌پرداختند استدعا کند، سلطان صارم‌الدین را به رهبری جامعهٔ نزاری منصوب کرد.[۲۵۳] سلطان اکنون مطالبهٔ قلعهٔ مصیاف می‌کرد، و می‌خواست آن قلعه به تصرف یکی از امیران او، به نام عزالدین عدیمی، داده شود. صارم‌الدین که می‌بایست به نیابت بیبرس اختیار قلاع نزاری را در دست گیرد، در جمادی الثانی ۶۶۸ / فوریه ۱۲۷۰، برای تقبّل این مسئولیت به راه افتاد. نجم‌الدین نخست با وی از این بابت در معارضه درآمد، امّا بزودی تسلیم شد. ولی صارم‌الدین نیز در اقدامی که برخلاف دستور سلطان به نیرنگ برای تصاحب قلعهٔ مصیاف به خرج داد، خشم بیبرس را برانگیخت. صارم‌الدین، همینکه به داخل قلعهٔ مصیاف راه یافت، عدهٔ زیادی از ساکنان آنجا را که به تبعیت از اوامر سلطان از تسلیم قلعه بدو ابا می‌ورزیدند، به قتل رسانید. به درخواست بیبرس، الملک المنصور، حکمران حماة، صارم‌الدین طاغی را از مصیاف بیرون راند، و وی را به عنوان زندانی به قاهره فرستاد. وی بعداً در آنجا درگذشت. بیبرس بار دیگر نجم‌الدین را، که در این فاصله از عمل گذشته خود پوزش خواسته بود، به ریاست جامعهٔ نزاری برگماشت، و پسر او، شمس‌الدین، را در قاهره نگه داشت.

در رجب ۶۶۹ / فوریه ۱۲۷۱، هنگامی که بیبرس قلعهٔ حصن الاکراد را که در تصاحب فرنگان بود محاصره می‌کرد، دو تن نزاری از علیقه، که ظاهراً برای کشتن سلطان گسیل شده بودند، دستگیر شدند. معلوم شد که فدائیان نخست با بوهموند ششم، دشمن سلطان، ملاقات کرده‌اند، و به کمک او قرار بوده است مأموریت آدمکشی خود را انجام دهند. کشف این توطئه به هر نوع حسن تفاهمی که میان بیبرس و رهبری نزاریه در شام وجود داشت پایان داد. بیبرس اکنون بر آن شد که کار پیروان فرقه را یکسره کند. شمس‌الدین به اتهام همکاری با فرنگان علیه سلطان دستگیر شد. نجم‌الدین برای نجات جان پسرش به بیبرس متوسل شد، امّا در ازای اجابت این درخواست مجبور شد که از مقام رهبری جامعهٔ نزاری کنار رود، و اختیار قلاع نزاری را به دست ممالیک بسپارد. نجم‌الدین که در آن هنگام نود سال داشت به معیت بیبرس به قاهره رفت، و در آنجا در ۶۷۲ / ۱۲۷۴ درگذشت.[۲۵۴] به شمس‌الدین که مدتها دستیار اصلی پدرش بود، و به

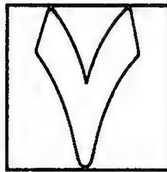
احتمال قوی، منصب داعی را نیز به اتفاق پدر صاحب بود، اجازه داده شد که برای رسیدگی و تنظیم امور مربوط به دعوت نزاری و قلعه‌های آنها مدتی در شام به طور موقت بماند. به هر حال، وی برای مدتی به بیهودگی کوشید تا نزاریان را علیه بیبرس متشکل سازد. قلعه‌های نزاری اینک بسرعت و پی‌درپی بر اثر محاصره، تهدید، و وعده‌های اغواگرانهٔ بیبرس از در تسلیم درمی‌آمدند.[۲۵۵] علیقه و رصافه در شوال ۶۶۹ / مه ۱۲۷۱ تسلیم شدند؛ و تا ذوالقعدهٔ ۶۷۱ / مه ۱۲۷۳ خوابی، قلیعه، منیقه، و قدموس نیز به انقیاد بیبرس درآمدند. در این میان، شمس‌الدین که از تلاشهای خود برای به راه انداختن قیامی نومید شده بود، خویشتن را تسلیم ممالیک کرد و به قاهره فرستاده شد. تنها محافظان قلعهٔ کهف اندک مقاومتی از خود نشان دادند، و با سقوط آن قلعه در ذوالحجهٔ ۶۷۱ / ژوئیه ۱۲۷۳، آخرین پایگاه مستقل نزاری در شام به دست ممالیک افتاد؛ یعنی اندکی کمتر از سه سال بعد از تسلیم شدن محافظان گردکوه به مغولان.

بیبرس همینکه اختیار کامل همهٔ قلعه‌های نزاری را به دست آورد، برخلاف مغولان در ایران، قصد از میان برداشتن نزاریان را نکرد، بلکه به آنها با تسامح و به دیدهٔ اغماض نگریست. در واقع، به نزاریان اجازه داد تا در قلاع خود، در جبل بهراء، تحت نظارت شدید امرا و والیان مملوک باقی بمانند. در حقیقت، روایاتی در دست است که بیبرس و جانشینان او از خدمات فدائیان نزاری علیه دشمنان خود استفاده می‌کرده‌اند.[۲۵۶] حتی ادعا می‌شود که پیش از تسلیم شدن همهٔ قلاع نزاری، بیبرس از فدائیان نزاری علیه مخالفان خود سود می‌جسته است. گفته‌اند که بیبرس در شعبان ۶۶۹ / آوریل ۱۲۷۱ کنت طرابلس را به کشتن تهدید کرده است و، در همان حال، قتل فیلیپ مونتفردی،[19] صاحب صور، در ۱۲۷۰، و اقدام نافرجام به قتل پرنس ادوارد، شاهزادهٔ انگلستان، در ۱۲۷۲ را نیز از تحریکات او دانسته‌اند.[۲۵۷] در میان منابعی که از استفادهٔ نخستین سلاطین مملوک از فدائیان نزاری ذکری کرده‌اند، مفصلتر از همه شرحی است که ابن بطوطه، سیاح معروف، در سیاحتنامهٔ خود آورده است. وی که در سفرهای خود برای نخستین بار در ۷۲۶ / ۱۳۲۶ از شام می‌گذشته است، از قلعه‌های منیقه، علیقه، قدموس، کهف، و مصیاف یاد می‌کند و می‌گوید آنها هنوز در آن تاریخ در دست فداویه بودند، و سپس به‌تفصیل شرحی جالب از ترتیبات موجود میان فدائیان و سلطان مملوک، الناصر ناصرالدین محمد، که در چند نوبت میان سالهای ۶۹۳ / ۱۲۹۴ و ۷۴۱ / ۱۳۴۰

19) Philip of Montford

حکومت می‌کرده است، می‌آورد.[۲۵۸]

به این ترتیب به نزاریان شام اجازه داده شد تا به صورتی نیمه مستقل به عنوان رعایای مطیع و وفادار سلاطین مملوک و جانشینان آنها به حیات خود ادامه دهند. این به جامعهٔ نزاریان شام فرصت داد تا هویت، سنتها، و رسوم خویش را حفظ کند؛ سرنوشتی که از نزاریان ایران دریغ داشته شد، و آنان هرگز بعد از بلیهٔ مغول حیات مجدد نیافتند. امّا از جمیع جهات که بنگریم، روزگار اسماعیلیهٔ نزاری به عنوان یک مذهب یک دولت، و یک قدرت سیاسی، که به حساب آید، پیش از آنکه مغولان و ممالیک ضربات قطعی خود را بر پیکرهٔ شاخه‌های ایرانی و شامی این نهضت فرود آورند، به پایان رسیده بود. آن اهمیت مختصر سیاسی را هم که نزاریان در طی دورهٔ پرمخاطرهٔ پایانی الموت حفظ کرده بودند، در ۶۵۴ / ۱۲۵۶، به صورتی جبران‌ناپذیر از دست رفت. با سقوط الموت، آن قلعهٔ کوهستانی شکوهمندی که حسن صباح به عنوان پایگاه اصلی نهضت نزاری برگزیده بود، اسماعیلیهٔ نزاری وارد مرحله‌ای کاملاً متفاوت و اغلب نامعلوم و تاریکی از تاریخ خود شدند، و به عنوان یک فرقهٔ کوچک مسلمان شیعی، بدون اهمیت سیاسی قبلی خود، زنده ماندند.



اسماعیلیهٔ نزاری بعد از دورهٔ الموت

در این واپسین فصل، تحوّل کیش اسماعیلی نزاری را از سقوط الموت در ۶۵۴ / ۱۲۵۶ تا زمان حاضر تعقیب می‌کنیم؛ یعنی دوره‌ای که هفتصد سال به درازا کشیده است. نخستین پنج قرن این دوره یکی از تاریکترین مراحل تاریخ نزاری است و طولانی‌ترین دورهٔ ابهام‌آمیز تاریخ نهضت اسماعیلی را تشکیل می‌دهد. در حال حاضر، تنها رویدادهای عمدهٔ این دوره بر محققان و پژوهندگان مطالعات نزاری معلوم است. نزاریان ایران، برخلاف شعارهای جوینی و مورخان بعد از او، پس از انهدام دولت و قلعه‌هایشان به دست مغولان ، در حقیقت، زنده ماندند. علی‌رغم قتل عامهای مغولان جامعهٔ نزاری ایران، در طی سالهای ۶۵۴-۶۵۵ / ۱۲۵۶-۱۲۵۷ بکلی از میان نرفت، و تعداد معتنابهی از اسماعیلیان از کشت و کشتار مغول در رودبار و قهستان جان سالم به در بردند. و در هنگامی که رکن‌الدین خورشاه آخرین ماههای زندگی خود را در میان مغولان به سر می‌برد، دستگاه رهبری نزاری توانست پسر و جانشین منصوص او، شمس‌الدین محمّد، را که مقدّم امامان نزاری دورهٔ بعد از الموت شد، پنهان و مخفی سازد. به این ترتیب، امامت نزاری برقرار ماند، و دیری نگذشت که از طریق دو سلالهٔ مختلف از امامان از نسلی به نسل دیگر رسید. امّا، دست‌کم مدت دو قرن، نزاریان دسترسی مستقیم به امامان خویش نداشتند، زیرا در این ایّام امامان در نقاط مختلف ایران و به طور پنهانی می‌زیستند.

در این میان، برای مصون ماندن از تعقیب و آزار ایلخانان، تیموریان، و دیگر سلسله‌هایی که بر ایران حکومت می‌کردند، نزاریان ایران که دیگر تشکیلاتی نداشتند و سخت روحیهٔ خویش را باخته بودند، بار دیگر مجبور به رعایت تقیّه به شدیدترین وجه

آن شدند. در چنین اوضاع و احوالی که تنها زنده ماندن مسئلهٔ دارای اهمیت برای جامعه بود، زمینهٔ اعتقادی نزاریان ایران به آنها توانایی داد تا در پناه خرقهٔ صوفیان خویشتن را مخفی بدارند و جان سالم به در برند.

در شام، چنانکه گفتیم، بیبرس اول جامعهٔ نزاری را تا سال ۶۷۱ / ۱۲۷۳ مطیع و منقاد خود ساخته بود. پس از آن، نزاریان شام عاری از هرگونه اهمیّت سیاسی و بی هیچ تماسی با نزاریان ایران، به شیوه‌ای نیمه خودمختار به عنوان رعایای وفادار سلاطین مملوک، و سپس، سلاطین عثمانی به زندگی ادامه دادند. در این میان سنّت نزاری ثالثی در منطقهٔ جیحون عُلیا، جایی که کیش اسماعیلی از چند قرن پیش شیوع یافته بود، به وجود آمده بود. اسماعیلیان بدخشان و نواحی پیرامون آن، ظاهراً زمانی پیش از سقوط الموت به امامان نزاری ایمان آورده بودند. نزاریان این بخشهای دورافتاده از تأثیرات حملهٔ مغول به ایران در امان ماندند و، در طی دورهٔ بعد از الموت، سنّت ادبی تا حدی ویژه از آن خود به وجود آوردند، و برای آثار ناصرخسرو اهمیّت خاصی قائل گشتند. همچنین، اینان مقدار زیادی از آثار موجود نزاری را از دورهٔ الموت و از دورهٔ بعد از الموت که به زبان فارسی نوشته شده بود حفظ کردند. این در دورهٔ بعد از الموت بود که کیش نزاری بیشترین موفقیّت خود را در شبه قارهٔ هند به دست آورد. جامعهٔ نزاری هند، که معمولاً از آنها به نام خوجه یاد می‌شود، تحت رهبری پیشوایان یا پیران محلی پیوسته رشد و ترقی یافت تا اینکه به پایگاه اصلی فرقهٔ نزاری بدل شد. همچنین، خوجه‌های نزاری سنت مذهبی خاصی پدید آوردند که یک وجهش از سنّت هند و وجهه دیگرش از سنت اسلامی متأثر بود. نزاریان هند در ربع اوّل قرن دهم / شانزدهم دستخوش افتراق عظیمی شدند. وقتی که امام شاه، یکی از پیشوایان جامعه، در ۹۱۹ / ۱۵۱۳ درگذشت، پسر و جانشینش، نَر (نور) محمد شاه، منکر امامان نزاری که در ایران زندگی می‌کردند شد، و برای پدرش و خودش دعوی امامت کرد. در نتیجه، وی یک فرقهٔ فرعی نزاری جدید در هند بنیاد نهاد که پیروانش به امام شاهی یا ستپنتهی معروف شدند. این فرقه بعدها، در همان حال که از پیکرهٔ اصلی خوجه‌های نزاری گاه و بیگاه گروههایی جدا می‌شدند، به گروههای بیشتری تقسیم شد.

جماعات فوق‌العاده پراکندهٔ نزاری دورهٔ بعد از الموت، ازجهت زبان و مشخصات اجتماعی ـ فرهنگی و نیز از لحاظ پیشینهٔ تاریخیشان، با یکدیگر فرق داشتند، و هریک مستقل از دیگری تحوّل و تکامل می‌یافتند و میراث و ادبیات دینی خاص خود را داشتند.

نزاریان از آنجا که از یک دستگاه رهبری مرکزی تحت هدایت امامانشان، برای مدتی مدید بعد از سقوط الموت، محروم مانده بودند، اینک هریک رهبر و پیشوایی محلی از آن خویش داشتند که داعی، پیر، یا شیخی بود، و تنها او می‌توانست مدعی باشد که به امام نزاری، که به صورت پنهانی در ایران می‌زیست، دسترسی دارد. با گذشت زمان، این پیشوایان محلی، سلسله‌های مستقلی از آن خود پدید آوردند که گاه‌گاه مایهٔ ایجاد افتراق و شقاقی در نهضت نزاری می‌شد. همهٔ این عوامل دست به دست هم داده، مسائل و دشواریهای تحقیقاتی بیشماری برای مطالعات نزاری دورهٔ بعد از الموت پدید آورده است. بویژه با در نظر گرفتن این واقعیت که منابع قابل اعتماد بسیار اندکی، اعم از نزاری و غیر نزاری، در باب این دوره در دسترس است. درحقیقت، این تنها درطی چند دههٔ اخیر بوده است که ما نسبت به گرایشهای مختلفی که در تکامل کیش نزاری بعد از دورهٔ الموت پدید آمده است، بصیرت پیدا کرده‌ایم.

در نتیجهٔ پیشرفتهای جدیدی که در امر مطالعات نزاری، به پیشقدمی ایوانوف، حاصل شده است، اکنون ما می‌توانیم تقریباً سه دورهٔ متمایز در تاریخ اسماعیلیهٔ نزاری بعد از الموت تشخیص دهیم. نخستین دوره که کم و بیش دو قرن اوّل بعد از سقوط الموت را دربر می‌گیرد مبهمترین و تاریکترین دوره است، و در طی آن نزاریان ایران بیهوده کوشیدند تا بار دیگر سلطهٔ خود را بر ناحیهٔ رودبار تثبیت کنند. نیز در همین دورهٔ آغازین است که نزاریان ایران خویشتن را در زیر خرقهٔ متصوفه پنهان ساختند، و نزاع بر سر جانشینی در خانوادهٔ امامان، جامعهٔ نزاری را به دو شاخه یا دو جناح محمّدشاهیان و قاسم‌شاهیان تقسیم کرد. امامان محمّدشاهی که در آغاز، ظاهراً، از پشتیبانی اکثریت نزاریان در بعضی از مناطق برخوردار بودند، در اوایل قرن دهم / شانزدهم به هند مهاجرت کردند؛ امّا در آغاز قرن سیزدهم / نوزدهم این سلسله از امامان نزاری منقطع گردید. امامان قاسم شاهی که بتدریج مورد قبول اکثریت نزاریان قرار می‌گرفتند، در انجُدان، دهکده‌ای در ایران مرکزی، دست کم در نیمهٔ دوّم قرن نهم / پانزدهم ظهور کردند. و این نشاندهندهٔ آغاز دورهٔ دوّم از تاریخ نزاریهٔ بعد از الموت است که ایوانوف آن را دورهٔ احیا یا تجدید حیات انجدان خوانده است، چرا که بمثابهٔ رنسانس یا دورهٔ تجدید حیاتی در اندیشه و فعالیتهای دعوت نزاری است. در طی این مرحله که دو قرنی به طول کشید، امامان نزاری سلسله قاسم شاهی که با طریقت صوفیان نعمت‌اللهی در ایران روابط بسیار نزدیک پدید آورده بودند، کوشیدند تا سلطه و نظارت خود را بر جماعات

نزاری بیرون از ایران مانند جماعات نزاری شام، آسیای مرکزی، و هند که عدهٔ زیادی تا این زمان به امامان محمّدشاهی گرویده بودند یا تابع سلسله موروثی پیران خود بودند، بگستراننند.

در اوضاع و احوال مساعدتری که در ایران در نتیجهٔ اتخاذ مذهب شیعهٔ اثنی عشری به عنوان دین رسمی مملکت توسط صفویان پدید آمده بود، امامان قاسم‌شاهی آشکارتر به هدایت و رهبری دعوت نزاری پرداختند. دورهٔ انجدان، دورهٔ احیای فعالیتهای ادبی در میان نزاریان ایران و بعضی نواحی همجوار نیز بود. اینان اکنون، نخستین رسالات عقیدتی را پس از سقوط الموت به رشتهٔ تحریر کشیدند. در نیمهٔ دوّم قرن دوازدهم / هیجدهم، امامان قاسم‌شاهی که در این فاصله از انجدان به روستای کهک در همان نزدیکی و سپس از آنجا به کرمان نقل مکان کرده بودند، در دورهٔ حکومت پادشاهان زند و قاجار اهمیّت سیاسی قابل توجهی پیدا کردند. در نیمهٔ قرن سیزدهم / نوزدهم که امام نزاریان در دنیای خارج به نام آقاخان شناخته شد و مقرّ امامت نزاری به هند انتقال یافت، نزاریان وارد مرحلهٔ جدید تاریخ خود شدند. این دوره از تاریخ نزاری را کوششهای امامان نزاری یا آقاخان‌ها برای تثبیت و تحکیم رهبری خود بر جماعت نزاری و اصلاح اوضاع و احوال اقتصادی و اجتماعی پیروان خود، بویژه آنان که در شبه قارهٔ هند و سواحل افریقای شرقی می‌زیستند، مشخص می‌سازد.

برخلاف طیّبی‌ها، آنچه نزاریان در زمینهٔ ادبیات پدید آورده‌اند، همیشه کم و اندک بوده است. شرایط دشواری که نزاریان اغلب در آن می‌زیستند و، به طور کلی، میزان محدود تحصیل و استکمال فکری و عقلانی که جامعهٔ نزاری تا روزگاران اخیر بدان می‌توانست رسید، در حدی نبود که از میان نزاریان متکلمان برجسته و مؤلفان نام‌آوری همچون داعیان طیبی یمن پدید آیند. این اندک بودن آموزش و پرورش، همراه با گرایشهای عقیدتی خاص دورهٔ الموت، سبب شد که نزاریان دورهٔ بعد از الموت، بویژه آنانکه خارج از شام می‌زیستند، علاقه و رغبت خود را نسبت به مطالعه ادبیات اسماعیلی عهد فاطمی، ادبیاتی که طیّبی‌ها آن را محفوظ داشتند و عمدتاً از آن بهره‌مند شدند، از دست بدهند. از میان همهٔ جوامع نزاری، تنها جامعهٔ نزاری شام است که تعدادی از کتب و رسالات دوره قدیم فاطمی را حفظ کرده است. چند رساله اعتقادی که در دورهٔ بعد از الموت نوشته شده است اساساً تعالیم نزاری مربوط به اواخر عهد الموت را در بر دارد؛ انسان به هیچ اثر عمده و اصیلی در ادبیات این دوره برنمی‌خورد. گذشته از این، تا

زمانهای اخیر نزاریان بعد از دورهٔ الموت هیچ علاقه‌ای به مطالعه و بررسی تاریخ فرقهٔ خود نشان ندادند و، در نتیجه، به فکر نوشتن و تألیف آثار تاریخی برنیامدند. از این‌رو، جای شگفتی نیست که بسیاری از نزاریان امروز از میراث گذشتهٔ خود و از تحوّل و تکامل نهضت اسماعیلی ،به طور کلی، اطلاع اندکی دارند یا اصلاً غافل مانده‌اند. نیازی به تکرار ندارد که هریک از جوامع مختلف نزاری دورهٔ بعد از الموت به علت اختلاف زبان و پراکندگی جغرافیایی سنتهای ادبی متمایزی برای خود پدید آورده‌اند؛ بدون اینکه با یکدیگر تماس یا ارتباطی داشته باشند.

ادبیات نزاری بعد از دورهٔ الموت را برمبنای مزجی از عوامل جغرافیایی، زمانی، نژادی، و غیره می‌توان به چهار گروه عمده؛ یعنی ایرانی، آسیای مرکزی، شامی (سوریه‌ای)، و هندی تقسیم کرد. آثاری که در ایران، افغانستان، و منطقه جیحون علیا نوشته شده، تماماً به زبان فارسی است؛ و حال آنکه آنچه در شام پدید آمده کلاً به زبان عربی است. نزاریان شبه قاره هند، از جمله خوجه‌ها، ستپنتیها و پیروان فرقه‌های کوچکتر از زبانها و گویشهای مختلفِ رایج در هند برای نوشتن عقاید دینی و روایات مذهبی خود استفاده کرده‌اند. نیز باید خاطرنشان ساخت که بحث ما دربارهٔ منابع و تألیفات دورهٔ بعد از الموت منحصراً مربوط به کتب عقایدی می‌شود که پیروان امامان نزاری قاسم‌شاهی نوشته‌اند. نزاریان محمّدشاهی، از قرار معلوم، آثار معدودی از خود در شام، جیحون علیا، و هند باقی گذاشته‌اند که به حد کافی مورد مطالعه قرار نگرفته است.[۱]

نزاریان ایران و مناطق همجوار که زبان فارسی را برای نوشتن ادبیات مذهبی خود به کار برده‌اند، ظاهراً چیزی درباره اصول اعتقادات خود در طی دو قرن اوّل بعد از سقوط الموت ننوشته‌اند. از اوایل دورهٔ بعد از الموت، تنها آثار منظوم نزاری قهستانی را در دست داریم که یک شاعر و عامل دولتی بوده از اهالی بیرجند، و در حوالی سال ۷۲۰ / ۱۳۲۰ در گذشته است. وی، شاید نخستین نویسندهٔ دورهٔ بعد از الموت باشد که زبان شعر و تعبیرات و اصطلاحات صوفیان را برای پنهان داشتن عقاید اسماعیلی خود برگزیده است، و این شیوه را نویسندگان بعدی نزاری ایران بخوبی تقلید کرده‌اند. احیای نهضت نزاری در دورهٔ انجدان نیز مایهٔ تشویق فعالیتهای ادبی در جامعه شد، و عده‌ای از نزاریان تحصیلکرده‌تر و مهذب‌تر که در ایران و نواحی اطراف می‌زیستند شروع به نوشتن نخستین آثار عقیدتی دورهٔ بعد از الموت به زبان فارسی کردند[۲]. قدیمترین و

معروفترین از همهٔ این نویسندگان یکی ابواسحاق قهستانی است که احتمالاً از مردم مؤمن‌آباد بود، و در نیمهٔ دوّم قرن نهم / پانزدهم می‌زیست.[۳] و دیگر خیرخواه هراتی، داعی و نویسندهٔ پرکاری که قریحهٔ شاعری متوسطی داشت و بعد از سال ۹۶۰ / ۱۵۵۳ در گذشت.[۴] به دنبال اینان، باید از امام قلی خاکی خراسانی که پس از سال ۱۰۵۶ / ۱۶۴۶ درگذشت، و پسرش علیقلی رقامی خراسانی (یا دزبادی)[۵] یاد کنیم. خاکی و پسرش که در دزباد، دهکده‌ای واقع در کوههای میان مشهد و نیشابور، می‌زیستند، نیز برای پنهان داشتن عقاید و اندیشه‌های نزاری خود به شعر و شیوهٔ بیان صوفیانه متوسل شدند.

در عصر جدید، آثار اعتقادی دیگری به وسیلهٔ مؤلفان نزاری به زبان فارسی نوشته شده است. این آثار که در ایران، افغانستان، و حتی هند پدید آمده است، احیای دورهٔ جدیدی را در فعالیتهای ادبی نزاری بشارت می‌دهد. این دورهٔ احیای جدید که در دهه‌های آغازین قرن حاضر به پایان رسید، بر اثر کوششهای آقاخان‌ها، به دنبال انتقال مقرّ اقامتشان به هند، به قصد استقرار مجدد نظارت و استیلای خود بر جوامع مختلف نزاری، شبیه کوششهای امامان دورهٔ انجدان، به وجود آمد. از میان این آثار نزاری جدید که به زبان فارسی نوشته شده است، باید از رسائل کوچکی یاد کنیم که شهاب‌الدین شاه حسینی، پسر ارشد آقاعلیشاه، دوّمین آقاخان، نوشته‌است.[۶] وی بیشتر عمر خود را در بمبئی و پونا گذرانید، و چند ماهی پیش از مرگ پدر، در ۱۳۰۲ / ۱۸۸۴، درگذشت، در حالی که هنوز سی واند سال بیش نداشت. در ایران دانشمندترین نویسندهٔ نزاری روزگاران اخیر محمد بن زین‌العابدین خراسانی بود که تخلّص شعریش فدائی بود، و نیز نزاریان ایران وی را به نام حاجی آخوند می‌شناختند. فدائی از اخلاف خاکی خراسانی بود و در روستای مهمّ نزاری نشین دزباد، نزدیک مشهد، می‌زیست و بستگان و خویشان وی هنوز در آنجا سکونت دارند. فدائی در میان سالهای ۱۳۱۳ و ۱۳۲۴ / ۱۸۹۶-۱۹۰۶ سه بار به هند برای دیدار امام نزاری زمان، سلطان محمّد شاه آقاخان سوّم، مسافرت کرد. آقاخان با وی به مهربانی رفتار کرد، و وی را به یک منصب مهم تعلیمی در جماعت نزاری ایران منصوب کرد. فدائی در ۱۳۴۲ / ۱۹۲۳ در دزباد درگذشت، و او را در جوار خاکی خراسانی به خاک سپردند؛ مقبرهٔ آنان در ۱۹۶۶ میلادی مؤقرانه تعمیر شد.

فدائی چند کتاب دربارهٔ اصول عقاید نزاری تألیف کرد که از آن جمله است: ارشاد السالکین که در ۱۳۱۷ / ۱۹۰۰ تألیف آن به پایان رسیده است؛ کشف الحقائق، تألیف به سال ۱۳۳۲ / ۱۹۱۴؛ کتاب دانش اهل بینش؛ و حدیقة المعانی که رساله‌ای است در فقه. نسخه‌های

این آثار را یکتا نوادهٔ فدائی، صدرالدین بن ملا شمس‌الدین میرشاهی، در تابستان ۱۹۸۵ میلادی در دزباد و مشهد به نگارنده این سطور نشان داد یا در اختیار او گذاشت؛ هیچ‌یک از این آثار در کتابشناسیهای آثار اسماعیلی که ایوانوف و پوناوالا تألیف کرده‌اند، فهرست نشده است.[۷] فدائی، در عین حال، شاعری پرکار بود و دیوان اشعار او که به وسیلهٔ اخلافش جمع‌آوری شده است، حدود ۱۲۰۰۰ بیت دارد. وی تنها نزاری ایرانی معاصری بود که کتابی تحت عنوان کتاب هدایة المومنین الطالبین در تاریخ نهضت اسماعیلیه نوشت. این کتاب که به احتمال قوی به خواهش آقاخان سوم نوشته شده، در حوالی سال ۱۳۲۰ / ۱۹۰۳ به پایان رسیده است. تاریخ فدائی که از آغاز نهضت اسماعیلی تا امامان بعد از دورهٔ الموت را دربر می‌گیرد و پر است از ناهمسازیهای زمانی و اغلاط، در حدود سال ۱۳۲۸ / ۱۹۱۰ به وسیلهٔ موسی خان بن محمّد خان خراسانی (فت ۱۹۳۷) که خانواده‌اش در خدمت آقاخان‌ها بودند، مورد تجدید نظر قرار گرفت و تکمیل شد. موسی‌خان، نخست از خدمتگزاران شهاب‌الدین شاه بود، و سپس به خدمت نابرادری جوانتر وی آقاخان سوّم درآمد. مردی بود که تعلیم و تربیت زیادی ندیده بود و از زبان فارسی دانش محدودی داشت، امّا به کتابخانهٔ آقاخان‌ها در بمبئی دسترسی داشت و روایات و خاطرات شفاهی بسیار، از جمله آنها که در میان خانوادهٔ امام شایع بود، شنیده بود. بخشی را که موسی‌خان بر تاریخ فدائی افزوده است، بیشتر دربارهٔ زندگی آقاخان‌ها و اعمال کرامت آسای آنهاست؛ این ذیل بخصوص از جهت آنکه ذهنیّت و برخی از معتقدات خوجه‌های نزاری قرن نوزدهم را منعکس می‌سازد، درخور توجه است.

چنانکه گفتیم، در میان اسماعیلیه نزاری ایران، جماعت نزاری بدخشان و نواحی مجاور آن در منطقهٔ جیحون علیا، سنّت ادبی خاصی را حفظ کرده است. این سنت ادبی لایه‌های متعددی از ادبیات اسماعیلی را عرضه می‌دارد؛ هرچند پیروان بدخشانی فرقه، بخصوص، به ناصر خسرو و آثار او تعلق خاطر دارند.[۸] درنتیجه، نزاریان بدخشان کتاب مجهول المؤلف ام‌الکتاب، آثار اصلی و جعلی ناصرخسرو، و آثار نزاری فارسی دورهٔ الموت و بعد از الموت، از جمله رسالاتی را که تلفیق آرای اسماعیلی را با اندیشه‌های صوفیانه نشان می‌دهد و آثار ناشناخته‌ای که انتساب آنها را به نزاریان نمی‌توان قطعاً معیّن کرد، برای ما محفوظ داشته و منتقل ساخته‌اند. نزاریان بدخشان نقش مهمی در حفظ ادبیات نزاری که به زبان فارسی نوشته شده است داشته‌اند، و جالب

اینجاست که زبان فارسی برای اینان همیشه تا حدودی زبانی بیگانه بوده است. چنانکه نوشتیم، شمارهٔ کثیری از نسخ آثار نزاری را یک هیئت اکتشافی روسی که به منطقهٔ گورنو ـ بدخشان در تاجیکستان رفته بود، در طی سالهای ۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۳ میلادی کشف کرد.[۹] این نسخه‌ها که همگی به زبان فارسی است، بیشتر به وسیلهٔ نزاریان شغنان، واقع در غرب پامیر، که زبان بومی مردم آن یک گویش تاجیکی است، حفظ شده بود. در دورهٔ بعد از الموت، جماعت نزاری بدخشان، پس از سید سهراب ولی بدخشانی که در حوالی ۸۵۶ / ۱۴۵۲ به تألیف اشتغال داشته است،[۱۰] نویسندگان سرشناسی به بار نیاورده است.

زندگی زیرزمینی و مخفیانه نزاریان ایران، توجه مورخان ایرانی دورهٔ بعد از الموت را به خود جلب نکرد. زیر این مورخان هیچگونه تماس و برخورد مستقیمی با جوامع نزاری نداشتند و مانند جوینی فکر می‌کردند که مغولان بنیان پیروان فرقهٔ نزاری را از بیخ برکنده‌اند. تنها چند تن از مورخان ایرانی که در طی نخستین سه قرن بعد از دورهٔ الموت به تألیف و تصنیف مشغول بودند، از جمله مورخان ناحیهٔ دریای خزر، گاه‌گاه به نزاریان ایران اشاره‌ای کرده‌اند. این در بخش اخیر قرن دوازدهم / هیجدهم بود که چون امامان نزاری اهمیّت سیاسی چشمگیری در ایران پیدا کردند، مورخان دورهٔ زندیه و قاجاریه مطالبی دربارهٔ امامان نزاری و فعالیتهای سیاسی آنها، بویژه در ایالت کرمان، در تواریخ خویش آوردند. از جملهٔ این تاریخنگاران می‌توان از احمدعلی‌خان وزیری کرمانی (فت ۱۲۹۵ / ۱۸۷۸)، رضا قلی‌خان هدایت (فت ۱۲۸۸ / ۱۸۷۱) و محمد تقی لسان الملک سپهر (فت ۱۲۹۷ / ۱۸۸۰) نام برد.

نزاریان شام که تقریباً بتمامی تا قرن سیزدهم / نوزدهم پیرو سلسلهٔ امامان نزاری محمّدشاهی بودند، ادبیاتی خاص خود داشتند که به زبان عربی نوشته می‌شد. نزاریان شام، در دورهٔ بعد از الموت، مانند زمانهای قدیمتر، ادبیاتی مستقل از نزاریان ایران به وجود آوردند. جماعت نزاری شام بسیاری از آثار اسماعیلی دورهٔ فاطمی را حفظ کرد و، درنتیجه، بعضی از سنّتهای اسماعیلی فاطمی نیز در آنجا ادامه یافت و در متون نزاری شامی منعکس گردید. امّا جماعت نزاری شام نیز در دوره‌ای که مورد بررسی ماست تنها تعداد کمی نویسنده پرورش داد و معدودی رساله‌های اصیل و عرضه کرد.[۱۱] معروفترین مؤلف نزاری شام در این دوره، داعی ابوفراس شهاب‌الدین بن قاضی نصر دیلمی المینقی بود که در ۹۳۷ / ۱۵۳۰ ـ ۱۵۳۱ یا در ۹۴۷ / ۱۵۴۰ ـ ۱۵۴۱

درگذشت.[۱۲] پدر ابوفراس در ۸۵۹ / ۱۴۵۵ از دیلم به شام کوچیده و در قلعهٔ مَیْنقه رحل اقامت افکنده بود، و در آنجا بود که ابوفراس در ۸۷۲ / ۱۴۶۷ ـ ۱۴۶۸ زاده شد. نزاریان شام در دورهٔ عثمانی‌ها که از پیروان فرقهٔ اسماعیلی و قلاع‌الدعوه آنها، واقع در غرب حماة، در دفتر تنظیمات خود دربارهٔ شام نام می‌برند، زندگی آرامی را می‌گذرانیدند. نزاریان شام توجه دنیای خارج را تا دهه‌های آغازین قرن نوزدهم به خود جلب نکردند. امّا از این تاریخ به بعد، گزارشهایی دربارهٔ کشمکشهای آنان با حکمرانان خود یا همسایگان نصیری مذهبشان می‌شنویم. در حدود همین ایّام است که سیاستمداران، جهانگردان، و مستشرقان اروپایی از وجود یک جامعهٔ نزاری در شام خبر می‌دهند. در روزگاران اخیر، چند محقق و دانشمند نزاری شامی دربارهٔ تاریخ جامعهٔ خود تألیفاتی کرده‌اند. از جملهٔ این محققان، بویژه، باید از عارف تامر، که یک نزاری محمّدشاهی است، و مرحوم مصطفی غالب (۱۹۲۳ ـ ۱۹۸۱) که از نزاریان قاسم‌شاهی بود، نام برد. استاد عارف تامر که ساکن سلمیه است، علاوه بر این، تعدادی از متون بازمانده نزاریان شام را تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است.

نزاریان هند نیز ادبیاتی خاص خود پرورده‌اند که گنان خوانده می‌شود، و در آن سنن خوجه‌های نزاری و امام‌شاهی انعکاس یافته است.[۱۳] نزاریان هند آثار کلامی و فلسفی پیچیده ننوشته و نیز آثار فارسی و عربی جوامع نزاری دیگر را به زبانهای خویش ترجمه نکرده‌اند. واژه گنان از قرار معلوم صورت عامیانه شدهٔ واژهٔ جنانه است که در اصل لغتی سانسکریت است و به طور کلی به علم مراقبه و علم تفکر معنی شده است. تصنیف گنان ها بیشتر به پیران مختلفی که فعالیتهای آنها در شبه قاره هند از قرن هفتم / سیزدهم آغاز می‌شود، نسبت داده شده است. گنان ها تا نخستین دهه‌های قرن حاضر، همچنان تألیف و تصنیف می‌شد و مورد تجدید نظر قرار می‌گرفت؛ تعداد آنها اکنون به بیش از هشتصد تصنیف مختلف با طولهای متفاوت می‌رسد. در اصل، گنان ها فقط به صورت شفاهی روایت و نقل می‌شد، امّا با گذشت زمان، دست کم از نیمهٔ اوّل قرن دهم / شانزدهم، شروع به گردآوری و به کتابت درآوردن آنها کردند.[۱۴] آقاخان دوّم در این بارهٔ کوشش خاصی به خرج داد، و جمعی از پیروان هندی خود را مأموریت داد که دستنویسهای گنان ها را از هرجا پیدا و جمع‌آوری کنند. گنان ها به زبانهای مختلف هندی ازجمله سندی، گجراتی، هندی، پنجابی، و مولتانی نوشته شده است. بیشتر متون ضبط شدهٔ ادبیات گنانی به خط خوجکی، یکی از قدیمیترین صور نوشتاری سندی، برای ما

محفوظ مانده است. از نیمهٔ قرن گذشته، تعداد زیادی از گنان ها که در نزد خوجه‌های نزاری محفوظ مانده به چاپ رسیده است که بیشتر به خط گجراتی است. در قرن حاضر، نزاریان امام‌شاهی نیز شروع به انتشار گنان‌هایی که در میان آنها باقی مانده است کرده‌اند که بسیار شبیه آنهاست که خوجه‌های نزاری ثبت کرده‌اند.[۱۵] گنان‌هایی که پیش از دهه‌های نخستین قرن دهم / شانزدهم تصنیف شده‌اند، میان خوجه‌ها و امام‌شاهی‌ها مشترک است. دیگر شاخه‌های خوجه‌های نزاری، مثل مومناها[۱] دارای ادبیاتی دینی هستند که از لحاظ صورت بسیار شبیه گنان‌هاست. گنان‌ها، چنانکه گفتیم، به نظم هستند و منظور آن بوده است که به صورت موزون و با تلحین خوانده شوند. در بعضی موارد، دستنویسهای گنان ها نوع آهنگی[۲] را که گنان ها باید بدان خوانده شود، مشخص می‌سازد.

گنان ها بیشتر متضمن تعالیم دینی و اخلاقی و مشتمل بر اشعار عارفانه و تواریخ افسانه‌ای پیران مختلف است. روی هم رفته گنان‌ها از جهت اطلاعات و اخبار تاریخی، منابع موثق و قابل اعتمادی نیستند. زیرا، در اساس، منعکس سازنده خوش‌باوریهای یک جامعه دربارهٔ تاریخ و معتقدات خویش است، و در آنها واقعیت و افسانه به هم آمیخته شده است. از قرن گذشته، عده‌ای از خوجه‌های نزاری و امام‌شاهیان آثاری دربارهٔ تاریخ و معتقدات نزاریان هند پرداخته‌اند. قدیمترین این آثار که به وسیلهٔ امام‌شاهیان نوشته شده است، عبارت است از: منازل‌الاقطاب قاضی رحمت الله بن غلام مصطفی که تاریخ فرقهٔ امام‌شاهی است و به زبان فارسی در حدود ۱۲۳۷ / ۱۸۲۱ـ۱۸۲۲ نوشته شده است. امّا اکثریت این تألیفات به زبان گجراتی هستند و جنبهٔ جدلی دارند، و سنّتهای شفاهی فرقه‌های فرعی نزاری خاصی را در شبه قارهٔ هند منعکس می‌سازند.[۱۶] در زمانهای متأخرتر، عده‌ای از خوجه‌ها تعدادی کتاب و پایان‌نامهٔ دکترا دربارهٔ جنبه‌های مختلف کیش نزاری در هند و پاکستان و شرق افریقا نوشته و در آنها، بویژه، بر پیشرفتهای اجتماعی و اقتصادی جماعات نزاری در دورهٔ آقاخان‌ها تأکید نهاده‌اند. آقاخان‌ها که در هند دورهٔ بریتانیایی‌ها در ۱۲۵۸ / ۱۸۴۲ وارد صحنهٔ سیاست شدند و بعدها نقش فعالی در امور بین المللی بازی کردند البته در کتابهای جدید بیشماری مورد بحث و فحص قرار گرفته‌اند، و حتی چند زندگینامه دربارهٔ آنها نوشته شده است.

کیش نزاریِ دورهٔ بعد از الموت، یکی از وجوه نهضت اسماعیلی است که ما کمترین اطلاع را دربارهٔ آن داریم؛ و بسیاری از جنبه‌های نخستین پنج قرنش، به احتمال

1) Mômnas
2) rāgas

قوی، همچنان مورد بحث و مناقشه خواهد ماند. مشکلات پژوهشی مطالعهٔ کیش نزاریِ دورهٔ بعد از الموت نه تنها از قلت منابع قابل اعتماد سرچشمه می‌گیرد، بلکه از این واقعیت نیز ناشی می‌شود که جوامع مختلف نزاری این دورهٔ مبهم و تاریک مستقل از یکدیگر تحول پذیرفتند و هریک ادبیاتی خاص خود، و به زبانی متفاوت از زبان دیگران، پدید آوردند. در چنین اوضاع و احوالی، محققان جدید، از جمله متخصصان مطالعات اسماعیلی تا کنون نتوانسته‌اند بررسیهای عمده‌ای در ارتباط با این مرحله از تاریخ اسماعیلیهٔ نزاری به عمل آورند. تنها ایوانوف، بنیانگذار مطالعات جدید نزاری، کوششهای ذی‌قیمتی در این زمینه کرده‌است. وی، با کوشش خستگی ناپذیر خود، تعدادی از متونِ دوره بعد از الموت را که به زبان فارسی نوشته شده و در میان نزاریان ناحیهٔ جیحون علیا، هند، و جاهای دیگر محفوظ مانده بود، به دست آورد، ویراست، و در سلسلهٔ انتشارات انجمن اسماعیلی به چاپ رسانید. این متون همراه با چند بررسی اصیل به وسیلهٔ خود ایوانوف، در حقیقت راه را برای مطالعهٔ تاریخ و معتقدات نزاریان بعد از دورهٔ الموت، بویژه در ایران و مناطق همجوار آن، گشود. تحقیق دربارهٔ نزاریهٔ بعد از دورهٔ الموت در ایران، جایی که تا قرن پیش امامان نزاری در آن می‌زیستند، تا حد زیادی تاریخ جماعتهای نزاری دیگر را نیز روشن ساخته است. امّا، ضرورت دارد که جماعتهای مختلف نزاری هریک علیحده و مستقلاً مورد بررسی قرار گیرند. تا این تاریخ، بیشترین پیشرفت در مورد نزاریان شبه قارهٔ هند حاصل شده است که نه تنها یکی از بزرگترین و سازمان‌یافته‌ترین جماعتهای نزاری دنیاست، بلکه اکثریت محققان و پژوهندگان نزاری معاصر را نیز به جهان تقدیم داشته است. از آن سوی، نزاریان دورهٔ بعد از الموتِ شام و جیحون علیا کمتر توجه محققان جدید را، که بدون شک از زوال اهمیّت کلی این جماعتهای نزاری منزوی آگاه بوده‌اند، به خود جلب کرده‌اند. در این فصل، ما نتایج مقدماتی و اغلب جسته گریختهٔ تحقیقات جدید دربارهٔ نزاریهٔ بعد از دورهٔ الموت را عرضه می‌داریم. نوشتن تاریخ پیوسته‌ای برای نهضت نزاری در این عهد هنوز محتاج درک عمیق تحولات انفرادی هریک از جوامع نزاری است. جای امیدواری است که کوششهای مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی که در ۱۹۷۷ تحت زعامت و حمایت کریم آقاخان چهارم در لندن تأسیس گشته است، بر دانش ما در این رشته از مطالعات اسماعیلی بیفزاید.

نزاریان ایران در اوضاع و احوال بلافصل بعد از انهدام دولت و قلعه‌هایشان، در

۶۵۴ / ۱۲۵۶، بکلی تارومار و بدون تشکیلات و مقصد شدند. آنها که از قتل عام مغولان در رودبار و قهستان جان سالم به در بردند، قدم در مرحلهٔ جدیدی از تاریخ خود گذاشتند؛ زیرا اینک در خارج آن قلعه‌ها و پایگاههای کوهستانی به سر می‌بردند، و سخت تقیّه نگه می‌داشتند. خبر کشته شدن رکن‌الدین خورشاه در مغولستان، به سال ۶۵۵ / ۱۲۵۷، می‌بایست ضربه روح شکن دیگری بر نزاریان آشفته حال و دربدر، که عادت داشتند به امام خویش یا نُواب و نمایندگان محلی او دسترسی داشته باشند، وارد آورده باشد. جوامع نزاری ایران، اینک از داشتن یک دستگاه رهبری مرکزی که تا اینجا پایگاه فرماندهی الموت آن را تدارک می‌دید محروم شده بودند. از این رو، این جوامع ناچار بر مبانی محلی و مستقل از یکدیگر تحوّل پذیرفتند. در ایران در همان حال که محافظان گرد کوه در برابر مغولان و دیگر متحدان محلی آنها در ناحیهٔ دریای خزر ایستادگی می‌کردند، نزاریان تقریباً همگی در دیلم و قهستان مأمن یافته بودند. نزاریان پراکنده در دیگر نقاط ایران هم یا به این مناطق مهاجرت کردند، یا بتدریج در جوامع غیر نزاری اطراف تحلیل رفتند. در همان حال، بسیاری از نزاریان قهستان که از قتل عام مغول زنده مانده بودند، به افغانستان، سند، پنجاب، و دیگر بخشهای شبه قاره هند کوچیدند. به نظر می‌آید که نزاریان رودبار پس از زمان کوتاهی توانستند مجدداً تحت یک نوع رهبری مرکزی متشکل شوند؛ و در مدت زمانی کمتر از بیست سال پس از سقوط الموت، اینان یک قدرت نظامی به وجود آوردند که مدتها فعالیّت داشت. نزاریان شمال ایران چند بار کوشیدند تا باز الموت و دیگر قلاع مهم رودبار را به چنگ آورند، زیرا این قلاع، برخلاف آنچه جوینی نوشته بود و دیگر مورخان ایرانی دورهٔ ایلخانی نیز تکرار کرده بودند، آنچنان هم ویران نشده بودند. در واقع، خود مغولان الموت و لمسر را برای استفادهٔ خوش بازسازی کرده بودند. در ۶۷۴ / ۱۲۷۵ ـ ۱۲۷۶، یعنی پنج سال پس از سقوط گردکوه، نزاریان رودبار آن اندازه قوی بودند که توانستند در ائتلاف با یکی از اخلاف خوارزمشاهیان از نو الموت را متصرف شوند. آنان الموت را مدت یک سال در دست داشتند تا اینکه لشکری که از جانب اباقا [خان] (۶۶۳ ـ ۶۸۰ / ۱۲۶۵ ـ ۱۲۸۲)، پسر و جانشین هولاکو در سلسلهٔ ایلخانیان، علیه آنها فرستاده شده بود، آنان را از آنجا بیرون راند.[۱۷]

بنا بر روایات نزاری، نزاریان ایران در ماههای بعد از سقوط الموت توانستند پسر کوچک رکن‌الدین خورشاه را، به نام شمس‌الدین محمّد، که از سوی پدر نصّ امامت

دریافت داشته بود، مخفی کنند. شمس‌الدین که پس از مرگ پدرش در ۶۵۵ / ۱۲۵۷ بر مسند امامت نشسته بود، مطابق این روایات به وسیلهٔ عده‌ای از بزرگان نزاری به آذربایجان برده شد. در آنجا بزرگ شد و در لباس پیشه‌ور و قلابدوز پنهانی می‌زیست، و ازاین‌رو به «زردوز» معروف گردید. در سفرنامهٔ چاپ نشدهٔ نزاری قهستانی اشاراتی هست حاکی از آن که شمس‌الدین محمد، و به احتمال قوی جانشین بعدی او، به حالت اختفا در آذربایجان یا جنوب قفقاز می‌زیسته‌اند. حکیم سعدالدین (یا نعیم‌الدین) بن شمس‌الدین (یا جلال‌الدین) بن محمد نزاری قهستانی، چنانکه گفتیم، شاعری نزاری بود که در ۶۴۵ / ۱۲۴۷ ـ ۱۲۴۸، در بیرجند، در یک خانوادهٔ زمیندار اسماعیلی، به دنیا آمده بود.[۱۸] پدر نزاری که او نیز شاعر بود، در حملهٔ مغول به قهستان، مال و املاک خویش را از دست داد. نزاری، پس از آنکه تحصیلات مقدماتی خود را در بیرجند و قائن به پایان رسانید، به مطالعهٔ ادبیات فارسی و عربی و نیز فلسفه پرداخت، و بعداً به عنوان کاتب و دبیر وارد خدمت شمس‌الدین محمّد اوّل (۶۴۳ ـ ۶۸۴ / ۱۲۴۵ ـ ۱۲۸۵)، مؤسس سلسلهٔ آل‌کرت در هرات، و جانشینان او شد. نزاری، در واقع در بسیاری از قصاید خود ناچار به مداحی حکمرانان سنّی آل‌کرت شد. وی، چه به عنوان یک عامل دولتی و چه به ابتکار خود، سفرهای بسیار کرد. در شوال ۶۷۸ / فوریه ۱۲۸۰[۱۹] از تون عازم سفری طولانی به آذربایجان، اران، گرجستان، ارمنستان، و باکو شد که دو سال به درازا کشید (۶۷۸ ـ ۶۷۹ / ۱۲۸۰ ـ ۱۲۸۱). در طی این مسافرت بود که نزاری ظاهراً امام شمس‌الدین محمّد را ملاقات کرد، و وی بر او نام شمس دین شاه نیمروزعلی و شاه شمس نهاد.[۲۰] نزاری در تبریز، و احتمالاً در مقر امام، بیمار شد، و پس از آنکه به یاری عده‌ای از نزاریان محل، که آنها را اخوان‌الصفا می‌نامد، بهبود یافت، در صفر ۶۷۹ / ژوئن ۱۲۸۰ سفر خود به سوی شمال ادامه داد. نزاری شرح مسافرت خود را در سفرنامهٔ منظوم خویش، که به صورت مثنوی سروده و ۱۲۰۰ بیت دارد، باز گفته است. وی در اشعار خویش امام حاضر را می‌ستاید، و نیز از قیامت روحانی و دیگر اندیشه‌های اسماعیلی در لفافهٔ اصطلاحات و تعابیر صوفیان سخن می‌گوید. نزاری پس از بازگشت به قهستان مدتی دیگر در خدمت امرای آل کرت، که اکنون سلطهٔ خود را بر سراسر افغانستان و خراسان گسترده بودند، باقی ماند. امّا معاندان نزاری سرانجام موفق شدند که کرتیان را علیه او برانگیزند. او را معزول و اموالش را مصادره کردند. نزاری، نومید و تهیدست، سالهای آخر عمرش را به کار کشاورزی گذرانید. وی در ۷۲۰ / ۱۳۲۰ ـ ۱۳۲۱ در بیرجند، در دورهٔ حکمرانی

غیاث‌الدین کرت (۷۰۸-۷۲۹/ ۱۳۰۸-۱۳۲۸)، نوهٔ شمس‌الدین محمّد کرت، جهان را بدرود گفت. در ۱۳۴۴ / ۱۹۲۵، هنگامی که قبرستان بیرجند را به پارک مبدل کردند، قبر نزاری ویران شد. در سالهای اخیر، مقبرهٔ جدیدی برای او در زادگاهش، بیرجند، ساخته شده است.

شمس‌الدین محمّد در حدود سال ۷۱۰/ ۱۳۱۰-۱۳۱۱ در آذربایجان بعد از تقریباً نیم قرن امامت وفات یافت.[۲۱] در دورهٔ طولانی اقامت او بود که نزاریان ایران، بویژه در رودبار، از نو چنان تشکلی پیدا کردند که توانستند الموت را به طور موقت دوباره تسخیر کنند؛ و حال آنکه نزاریان شام بکلی مطیع و منقاد سلاطین مملوک مصر شدند. میان مرگ شمس‌الدین و نیمهٔ دوّم قرن نهم / پانزدهم، هنگامی که امامان نزاری قاسم‌شاهی در انجدان ظهور کردند، دورهٔ تاریکی از تاریخ اسماعیلیه نزاری قرار گرفته است. عملاً از امامان نزاری در این دوره، که بنا بر روایات اسماعیلیان نزاری در طی این دورهٔ یکصد و پنجاه ساله، یکی پس از دیگری، در ایران امامت کرده‌اند، چیزی دانسته نیست. تنها نام این امامان به وسیلهٔ نزاریان دوره‌های بعد برای ما محفوظ مانده است. درواقع، بر طبق سنن و روایات فرقهٔ نزاری، سلسلهٔ ناگسسته‌ای از امامانی که در دورهٔ بعد از الموت بر مسند امامت نزاریان نشسته‌اند وجود دارد؛ هرچند فهرستهای بعدی که از این امامان در دست است از حیث نام، تعداد، و توالیشان با هم اختلافاتی دارند. فهرست رسمی که هم اکنون در میان نزاریان قاسم‌شاهی رواج دارد، از قرار معلوم، در بخش اخیر قرن گذشته صورت نهایی خود را پیدا کرده است.

پس از شمس‌الدین محمّد، بار دیگر بر سر جانشینی امام اختلاف افتاد و سلسلهٔ امامان نزاری و پیروان آنها به دو دسته، که به نام محمّدشاهی و قاسم‌شاهی معروف شدند، تقسیم گشتند. سلسلهٔ امامان محمّدشاهی که معروفترین آنها شاه طاهر دکنی است در حدود دو قرن پیش منقطع گردید؛ و حال آنکه، سلسلهٔ قاسم‌شاهی تا امروز دوام آورده است. امامان قاسم‌شاهی که از دهه‌های نخستین قرن گذشته عنوان آقاخان بر خود دارند، اکنون تنها امامان نزاری هستند. ریشهٔ این شقاق که باعث تضعیف بیشتر نهضت نزاری در دورهٔ بعد از الموت شد، تقریباً نامعلوم و پوشیده مانده است؛ بخصوص که آثار بازماندهٔ فرقه‌ای، این موضوع را مورد بحث قرار نداده است. منابع قاسم‌شاهی، که تقریباً همهٔ آثار بازمانده نزاری را شامل می‌شود، اصلاً و ابداً بدین شقاق و جدایی اشاره‌ای نمی‌کنند. معدود آثاری که از محمّدشاهیان باقی مانده است از این

شقاق و جدایی یاد می‌کند، امّا اوضاع و احوالی را که باعث آن آمده است بیان نمی‌کند. و خود منابع محمّدشاهی در باب تاریخ دقیق این اختلاف که بر سر جانشینی در خاندان امامان نزاری رخ داده است، با هم توافق ندارند.

برحسب روایات شفاهیِ محمّدشاهیانِ شام، که اکثریّت جامعهٔ نزاری آنجا تا نیمهٔ دوّم قرن گذشته پیرو سلسلهٔ امامان محمّدشاهی بودند و نیز بازماندهٔ این فرقهٔ فرعی نزاری را اکنون فقط در آنجا می‌توان یافت، شقاق و جدایی پس از مرگ شمس‌الدین محمّد رخ داد.[۲۲] بر سر جانشینی شمس‌الدین، که بیست و پنجمین امام فرقهٔ محمّدشاهی محسوب می‌شد، میان پسر ارشد و پسر جوان او، یعنی میان علاءالدین مؤمن شاه و قاسم شاه، اختلاف افتاد؛ پسر وسطی او، کیاشاه، در این مشاجره و اختلاف مداخله‌ای نداشت. بنابراین روایت شامی، قاسم شاه می‌بایست فقط به عنوان حجت برادر بزرگتر خود، مؤمن‌شاه، عمل کند، و مؤمن شاه نیز با گذشت زمان جایش را به پسرش، محمّد شاه، داد. درنتیجه، اعضای این شعبه از فرقهٔ نزاریه در شام، به صورت معمول، خویشتن را، در مقابل قاسمیّه، مؤمنیه یا نزاریان مؤمنی می‌خواندند، زیرا این در عهد مؤمن شاه بود نه پسرش، محمّدشاه، که شقاق و جدایی از نزاریان قاسم‌شاهی پدید آمد. از سوی دیگر، به موجب آنچه در ارشادالطالبین، که یک منبع محمّدشاهی است و در بدخشان در ۹۲۹ / ۱۵۲۳ به وسیلهٔ شخصی به نام محبّ‌علی قُندزی نوشته شده است، شقاق بعد از امامت مؤمن شاه که جانشین پدرش، شمس‌الدین، شده بود، صورت گرفته است. به موجب این مأخذ، که مطالب آن را لمعات الطاهرین منظوم، سرودهٔ غلام علی بن محمّد و تنها اثر محمّدشاهی که در هند به سال ۱۱۱۰ / ۱۶۹۸ ـ ۱۶۹۹ نوشته شده است، تأیید می‌کند، محمّد شاه و قاسم شاه در واقع برادر بودند و هر دو پسران مؤمن‌شاه بودند.[۲۳] با مرگ پدر، هریک از برادران خود را جانشین او اعلام داشت. مسئله وقتی غامض‌تر می‌شود که می‌بینیم قدیمیترین مأخذ قاسم شاهی نیز مؤمن شاه را پسر و جانشین شمس‌الدین محمّد شمرده‌اند. به موجب این مآخذ، پس از مؤمن شاه پسرش، قاسم شاه، جانشین او شده است.[۲۴] امّا نام مؤمن شاه کلاً از فهرستهای بعدی نام امامان قاسم‌شاهی، و نیز از فهرستی که اینک مورد قبول پیروان نزاری آقاخان است حذف شده است. به این ترتیب، روشن نیست که محمّدشاه و قاسم شاه پسران مؤمن شاه بوده‌اند یا اینکه مؤمن شاه بن شمس‌الدین برادر بزرگتر قاسم شاه بوده است. در هر صورت، مؤمن شاه بن شمس الدین که در حوالی سال ۷۳۸ / ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۸ وفات یافته،

پدر محمّدشاه بوده است؛ و این محمّد شاه بلافاصله پس از مرگ شمس‌الدین بخشی از جامعهٔ نزاری را به رقابت با عمویش (یا برادرش)، قاسم شاه، رهبری می‌کرده است.این شقاق در خانوادهٔ امامان سبب جدایی نزاریان به دو شاخه شد. امامان محمّدشاهی که احتمالاً نماینده شعبهٔ ارشد بودند، به نظر می‌آید که در آغاز پیروانی بیشتر از امامان قاسم شاهی داشته‌اند. تقریباً تمام جامعهٔ نزاری شام و نیز عده زیادی از نزاریان ایران، بخصوص در دیلم و بدخشان، تا مدتی طرفدار و معتقد به دعوت محمّد شاهی بودند. در هند که شاه طاهر و جانشینانش، یعنی آخرین ده امام محمّد شاهی، اقامت داشتند، این شاخه از فرقهٔ نزاری پیروان فراوانی داشت. امّا تا اوایل دورهٔ انجدان، تعداد رو به افزایشی از نزاریان به پیروی از امامان قاسم شاهی پرداختند که همچنان در ایران باقی مانده بودند، و به صورت منضبط و منظم کوشش می‌کردند تا نفوذ خود را بر جوامع مختلف نزاری بگسترند.

در دوره‌های ایلخانی و تیموری، نزاریان همچنان در دیلم فعالیّت داشتند. درواقع، پس از غلبهٔ مغول بر ایران، دیری نپایید که حکومتهای کوچک محلی گوناگونی از هر طرف در ناحیه دریای خزر سر برافراشتند و علم استقلال برداشتند. این وضعیت، فرصت مناسبی شد برای تجدید فعالیتهای نزاریان در دیلم. از قرار معلوم، نزاریان بعد از دورهٔ الموت. شمال ایران کوششهای خود را در دیلمان خاص، ناحیهٔ کوهستانی جنوب لاهیجان و مشرق سفیدرود، که یکی از وسیعترین نواحی گیلان بود، متمرکز ساخته بودند. در ۷۷۰ / ۱۳۶۸ - ۱۳۶۹، دیلمان تحت حکومت کیا سیف‌الدین کوشیجی بود که در مَرجِکُولی مقرّ داشت، و مانند نیاکان خود بر مذهب اسماعیلیِ نزاری بود.[۲۵] طرفداری و تظاهر علنی او به کیش نزاری بزودی واکنش خصمانهٔ فرمانروایان همسایه، بویژه سید علی کیای زیدی، را برانگیخت، و وی از کیاسیف‌الدین خواست که از مذهب نزاری دست بردارد. چون کیا سیف‌الدین بر پیروی از دین و معتقدات خود ابرام ورزید، سید علی کیا بن امیر کیا ملاطی، که در ۷۶۹ / ۱۳۶۷ - ۱۳۶۸ بیه پیش را در مشرق گیلان صاحب شده بود و بعداً با کمک سادات مرعشی مازندران اقتدار خود را بر دیلمان، اشکور، و کهدم تا طارم و قزوین گسترد، سپاهیان گیلان را در ۷۷۹ / ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸ علیه او گسیل داشت. سیّد علی کیا اینک سلسلهٔ محلی جدیدی از امیران زیدی به نام سادات امیر(کار) کیایی یا سادات ملاطی تشکیل داده بود که از بیه پیش بر دیلمان و نواحی مجاور آن تا سال ۱۰۰۰ / ۱۵۹۲، که گیلان به تصرف صفویان درآمد، حکومت می‌راندند. به هرحال، کیا سیف الدین

در جنگ شکست خورد و اندکی بعد به دست عامل جدید سید علیّ کیا در دیلمان، امیرعلی که به آزار و اذیت و کشتار نزاریان محلی پرداخته بود، کشته شد. بعضی از نزاریان دیلمان به معیّت بازماندهٔ لشکریان سیف الدین و دیگر امیران کوشیجی که در این میان موفق به کشتن امیر علی شده بودند اکنون به قزوین رفتند، و از آنجا شروع به تاخت و تاز به دیلمان کردند. در ۷۸۱ / ۱۳۷۹، سید علی کیا به تعقیب این نزاریان و همدستان کوشیجی آنها پرداخت و آنان را از قزوین بیرون راند، و مدت هفت سال، یعنی تا ۷۸۸ / ۱۳۸۶، زمام امور آن شهر را در دست داشت. امّا در این سال مجبور شد قزوین، به اضافهٔ طارم و قلعهٔ شمیران آن، را به تیمور (۷۷۱ـ۸۰۷ / ۱۳۷۰ـ۱۴۰۵)، مؤسس سلسلهٔ تیموریان در ایران و ماوراءالنهر، تسلیم کند.[۲۶]

در این اثنا، یک پیشوا و رهبر نزاری، به نام خداوند محمّد، که شاید بتوان وی را با امام نزاریان محمّدشاهی، محمّدشاه بن مؤمن شاه (فت ۸۰۷ / ۱۴۰۴)، یکی دانست در دیلم ظهور کرد، و در آنجا اکثریت نزاریان برای مدتی به او و جانشینانش به عنوان امامان خویش گرویدند. دیری نگذشت که خداوند محمد به کمک پیروانش در دیلمان، رودبارِ قزوین، پاذر، کوشیجان، و اشکور شروع به بازی کردن نقشی فعال در منازعات و معاهدات دیلم کرد.[۲۷] وی بخصوص با سید علی کیا، مهمترین حکمران آن روزگار در دیلمان و نواحی پیرامون آن، درگیریهای جدی پیدا کرد. چون در این هنگام سید علی کیا قصد مطیع ساختن کیاملک هزار اسپی، حکمران اشکور، را داشت، به خداوند محمد وعده داد که به شرط آنکه علناً از کیش اسماعیلی نزاری تبری جوید دیلمان را به او واگذارد. بدون شک، سید علی در استفاده از نفوذ محلی این رهبر نزاری علیه دشمنان خود ایرادی نمی‌دید. خداوند محمّد این پیشنهاد را پذیرفت، و به لاهیجان رفت تا در حضور سید علی و مجمع فقهای او به انکار دین خویش پردازد. در نتیجه، سید علی از فقهای دستگاه خویش خواست تا مجلسی حاکی از اینکه خداوند محمّد توبه کرده و به دامن اسلام بازگشته است بنویسند. اندک زمانی بعد، یعنی در ۷۷۶ / ۱۳۷۴ـ۱۳۷۵، کیاملک و نیروهایی که در دیلمان گرد آورده بود، از سپاهیان گیلانی سید علی به سرکردگی برادر سید علی، یعنی سید مهدی کیا، شکست خورند. کیاملک، خود، به الموت گریخت. امّا، اکنون سید علی کیا خلف وعده آغاز کرد و، به جای آنکه خداوند محمّد را به حکومت دیلمان بگمارد، دیلمان و اشکور را به برادر خود، سید مهدی، داد. در نتیجه، خداوند محمّد نیز به الموت رفت و به کیا ملک هزاراسپی، که وعده داده بود اگر رهبر نزاریان وی را در گرفتن مجدد اشکور

مدد کند قلعهٔ الموت را به تصرف او و نزاریان دهد، ملحق شد. به این ترتیب، خداوند محمّد با کیا ملک علیه سید علی کیا عهد اتحاد بست. وی، نزاریان الموت و لمسر را جمع کرد و به معیّت کیا ملک عازم اشکور شد. در جنگی که درگرفت، سید مهدی کیا شکست خورد و دستگیر شد. او را به عنوان زندانی به تبریز به درگاه سلطان اویس (۷۵۷ـ۷۷۶ / ۱۳۵۶ـ۱۳۷۴)، حکمران جلایری آذربایجان، عراق، و کردستان، فرستادند؛ جلایریان از سلسله پادشاهانی بودند که پس از ایلخانان مغول یکی از جانشینان آنها در ایران شدند. کیا ملک هزار اسپی، به عنوان حکمران اشکور، از نو بر جای خود مستقر شد، و الموت و اطراف آن را به خداوند محمّد سپرد.

یک سال و نیم بعد، سید مهدی کیا را جلایریان به شفاعت تاج‌الدین آملی، یکی از سادات زیدی هارونیِ تیمجان، آزاد کردند، و لذا برادرش، سیّد علی، او را به حکومت رانکوه گماشت. خود سید علی با سپاهیانش به اشکور تاخت و کیا ملک هزار اسپی را شکست داد. کیاملک، به امید آنکه خداوند محمّد بار دیگر او را کمک کند، به الموت گریخت. امّا صاحب نزاری الموت روی خوش بدو نشان نداد و، بنابراین، کیا ملک به تیمور پناه برد، و تیمور، سرانجام، او را برای اقامت به ساوه فرستاد. در این میان، سپاهیان سید علی کیا، در همان حال که کیا ملک را تعقیب می‌کردند، قلعهٔ الموت را در حصار گرفتند. سید علی ناحیهٔ الموت را گرفت، و بزودی خداوند محمد را مجبور به تسلیم قلعه کرد. به خود خداوند محمد امان داده شد، و وی به امیر تیمور پناه برد. تیمور او را به حبس به سلطانیه فرستاد. در این فاصله، سید علی از نو سید مهدی را به حکومت اشکور منصوب ساخته، و لمسر را که در دست کیا ملک بود متصرف شده بود.

پس از آنکه، در ۷۹۱ / ۱۳۸۹، ناصروندهای لاهیجان و دیگر امیران گیلان سید علی کیا را شکست داده در رشت کشتند، کیا ملک هزار اسپی به دیلمان بازگشت و الموت را از سادات امیر(کار) کیایی گرفت. اندک زمانی بعد، در اوضاع آشفته و مغشوش بعد از کشته شدن کیا ملک به دست نواده و جانشین خود، کیا جلال‌الدین هزار اسپی، سر و کلهٔ خداوند محمّد دوباره در دیلمان هویدا شد، و به کمک نزاریان محل بار دیگر الموت را به چنگ آورد.[۲۸] امّا بزودی قلعه را به ملک کیومرث بن بیستون، یکی از فرمانروایان گاوبارهٔ رستمداد، تسلیم کرد. در طی سالهای بعد، الموت به دست حکمرانان لاهیجان افتاد. در ۸۱۳ / ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱، سیّد رضی کیا (۷۹۸ـ۸۲۹ / ۱۳۹۵ـ۱۴۲۶)، یکی از پسران سیّد علی کیا و یکی از قدرتمندترین حکمروایان لاهیجان، امیران کوشیجی و هزار اسپی

را از دیلمان بیرون راند، و نیز ضربه‌ای جانانه بر نزاریان آن منطقه فرود آورد، و چند تنی از اعقاب امام نزاری، علاءالدین محمّد، را که هنوز در میان آنها زنده بودند کشت. از سرنوشت بعدی خداوند محمّد اطلاعی در دست نیست، امّا اخلاف او در طی دهه‌های پایانی قرن نهم / پانزدهم هنوز در سلطانیّه حیات داشتند.[۲۹] در این میان، نزاریان به صورتی محدود به فعالیتهای خود در دیلم، بخصوص دیلمان که تابع حکمروایانِ بیه پیش بود، ادامه می‌دادند، و این وضع تا بعد از ظهور صفویه در ۹۰۷ / ۱۵۰۱ باقی بود.[۳۰] یکی از متأخرترین اشارات به نزاریان دیلم، که تا اواخر قرن دهم / شانزدهم هنوز تا حدودی اعتبار محلی خود را حفظ کرده بودند، در تاریخی که ملا شیخ علی گیلانی در بارهٔ مازندران در ۱۰۴۴ / ۱۶۳۴ نوشته، آمده است.[۳۱] وی، هنگام بحث از حکمرانان بنواسکندرِ کجور، می‌گوید که سلطان محمّد بن جهانگیر که در ۹۷۵ / ۱۵۶۷ جانشین پدرش شد، یک اسماعیلی نزاری بود. بنابراین کتاب، سلطان محمّد رسماً اشاعه و تبلیغ مذهب نزاری را در سراسر رستمداد تشجیع و تشویق می‌کرد. وی نور و چند محل دیگر را در مازندران گرفت، و مذهب خویش را تا حدود ساری رواج داد. سلطان محمّد در ۹۹۸ / ۱۵۸۹ـ ۱۵۹۰ درگذشت، و پسر ارشدش، جهانگیر، که وی نیز بر دین نزاری بود، به جای او نشست. هنگامی که شاه عباس اوّل صفوی گیلان و دیگر ایالات پیرامون بحر خزر را در ۱۰۰۰ / ۱۵۹۲ـ۱۵۹۱ گرفت، جهانگیر مجبور شد به دربار پادشاه صفوی برود. بعدها، جهانگیر برای مدت کوتاهی به رستمدار بازگشت، امّا متعاقب بازگشتش به وسیلهٔ عامل محلی شاه عباس، که قوایی را به دستگیری او فرستاده بود، گرفتار شد. او را به قزوین فرستادند، و در ۱۰۰۶ / ۱۵۹۷ ـ ۱۵۹۸ به سیاست رسانیدند. تا این زمان سراسر دیلم به انقیاد شاه عباس در آمد و وی از طرف خود حکامی در ایالات مختلف آن منطقه منصوب کرد. با استقرار حکومت صفویه در شمال ایران، نزاریان مانند دیگر سلسله های محلی اهمیّت و نفوذ خود را در دیلم از دست دادند. تنها چند گروه منفرد نزاری برای مدت طولانی‌تری، در عهد صفویه، در منطقهٔ دریای خزر باقی ماندند. در آن دوران صفویان از قلعهٔ الموت به عنوان یک زندان دولتی، بویژه برای افراد یاغی و طاغی خانوادهٔ صفوی، استفاده می‌کردند.

در این میان، امامان قاسم شاهی که منظماً مطابق قاعدهٔ نص جانشین یکدیگر می‌شدند، مخفیانه به کار تجدید تشکیلات و پیشبرد امر دعوت در رقابت با امامان محمّد شاهی مشغول بودند. تا نیمهٔ دوّم قرن نهم / پانزدهم هیچ چیز بدرستی دربارهٔ امامان

قاسم‌شاهی معلوم ما نیست، تا اینکه در این تاریخ این امامان در جامهٔ مشایخ و پیران صوفیه در انجدان ظاهر گشتند. آنچه از سه جانشین نخستین شمس‌الدین محمّد در این سلسله از ائمه در دست است، تنها نامهای آنها و تواریخ و تفصیلات غیر قابل اعتمادی است که در روایات نزاریان قاسم شاهی باقی مانده است.[۳۲] بنابراین روایات، قاسم شاه، بیست و نهمین امام و نامگذار این شاخه، در حوالی سال ۷۱۰ / ۱۳۱۰ بر مسند امامت نشست. چنانکه یادآور شدیم، وی پسر یا نوادهٔ شمس‌الدین محمّد بود، و در زمان او بود که نزاریان به دو گروه منشعب شدند. ظاهراً، قاسم شاه نیز در آذربایجان می‌زیست، و دوران طولانی امامت خویش را، که شصت سالی می‌شد، بیشتر صرف دفاع از حقانیّت سلسلهٔ خود می‌کرد. وی در حدود ۷۷۱ / ۱۳۶۹ ـ ۱۳۷۰ درگذشت، و پسرش، اسلام‌شاه، که احمدشاه نیز خوانده می‌شد، جانشین او گشت. اسلام‌شاه که همزمان با خداوند محمّد و امیر تیمور بود در حدود سال ۸۲۹ / ۱۴۲۵ ـ ۱۴۲۶ وفات یافت، و محمّد بن اسلام‌شاه جای او را گرفت. از قرار معلوم، در زمان اسلام‌شاه بود که مقرّ امامان قاسم شاهی به محلی در اطراف قم و محلات، در ایران مرکزی، انتقال یافت، و این امر در دهه‌های اوّل امامت او، که تقریباً پنجاه و پنج سال به طول کشید، انجام پذیرفت. وی ممکن است، در حقیقت، نخستین امام سلالهٔ خویش باشد که جای پای محکمی در انجدان، که اندک زمانی بعد مقرّ دائمی امامان قاسم‌شاهی شد، درست کرد. تاریخنگاران دورهٔ تیمور به فعالیتهای نزاریان در انجدان اشاره می‌کنند و از لشگرکشی جالبی به سرداری خود تیمور در رجب ۷۹۵ / مه ۱۳۹۳علیه نزاریان انجدان، که ظاهراً از شاخهٔ قاسم شاهی بوده‌اند، یاد می‌کنند. بدون تردید، در این هنگام فعالیت این نزاریان آنقدر چشمگیر بود که چنین لشکرکشی را توجیه کند.[۳۳] تیمور در این زمان مشغول لشگرکشیهای خود در ایران بود و، هنگامی که داشت از اصفهان به همدان و بغداد می‌رفت، سرراه، نزاریان ناحیه انجدان توجه او را به خود معطوف داشتند، و وی چند روزی را در آن ناحیه صرف کرد. سربازان تیموری بسیاری از نزاریان را کشتند و اموال آنها را غارت کردند. بنابر آنچه شرف‌الدین علی یزدی (فت ۸۵۸ / ۱۴۵۴) نوشته است، نزاریان شورشی انجدانی بیهوده سعی کردند تا با گریختن به نقبهای خاصی که در زیرزمین کنده بودند جان سالم به در برند، زیرا سپاهیان تیمور به درون این نقبها آب بستند و عدهٔ زیادی را کشتند. نیز باید افزود که یک سال پیشتر، در پایان سال ۷۹۴ / ۱۳۹۲، تیمور، هنگام گذشتن از مازندران، بسیاری از نزاریان آن منطقه را از دم تیغ گذرانید. این نزاریان احتمالاً از

شاخهٔ محمّد شاهی بودند.[۳۴] این در زمان مستنصر باللّه دوّم، پسر و جانشین محمّد بن اسلام‌شاه، بود که، چون در حدود ۸۶۸ / ۱۴۶۳ ـ ۱۴۶۴ بر مسند امامت نشست، امامان قاسم شاهی به طور قطع در انجدان مستقر شدند، و آغازگر دورهٔ احیاءِ انجدان در کیش نزاری بعد از دورهٔ الموت شدند.

چنانکه گفتیم، التقاط و درهم آمیختن کیش نزاری و تصوّف در ایران نیز از اوایل دورهٔ بعد از الموت آغاز می‌شود. اصل و سرمنشأ و تحول اولیّهٔ این همبستگیِ بغرنج، در اثر فقدان مطالعات و بررسیهای کافی، هنوز روشن نیست. خود موضوع فقط چند دههٔ پیش، به دنبال درک بهتر تحوّل صوفیگری در ایران و دسترس یافتن ما به ادبیات نزاری بعد از دورهٔ الموت، مورد توجه محققان جدید قرار گرفت. این ادبیات اندک و روایات اسماعیلیان ایران و آسیای مرکزی، گواه بر آن است که پس از سقوط الموت ، کیش نزاری در ایران بتدریج با تعالیم صوفیه و اصطلاحات آنها مزج شد، و زمینهٔ این کار نیز در دورهٔ الموت نهاده شده بود. در همان حال، مشایخ و متفکران صوفیه که مانند اسماعیلیه به تأویلات باطنی نظر داشتند، آهسته آهسته شروع به استفاده از افکار و اندیشه‌هایی که بیشتر به اسماعیلیان منسوب بود کردند. به عنوان بخشی از این التقاط و درهم آمیزی، اسماعیلیان نزاری از جنبهٔ ظاهری نیز شیوهٔ زندگی صوفیان را در پیش گرفتند. از اینجاست که روایت کرده‌اند شمس‌الدین محمّد و جانشینان بلافصل او در سلالهٔ قاسم‌شاهی اغلب در اختفا و به صورت پیران صوفیه می‌زیستند، و پیروانشان نیز عنوان مرید، که از عناوین بارز صوفیه است، بر خود می‌نهادند.[۳۵] تردیدی نیست که این کار تا حدی به خاطر تقیّه انجام می‌شد، زیرا امامان و پیروان آنها را قادر می‌ساخت تا در آن اوضاع و احوال خصمانه ناشناخته زنده بمانند. با وجود این، اگر میان این دو سنّت و طریقهٔ باطنی زمینهٔ مشترکی وجود نداشت، بسیار دشوار بود که نزاریان بدان سادگی خویشتن را به ظاهر صوفیان درآورند. به هر تقدیر، در نتیجهٔ رابطهٔ نزدیک میان نزاریه و صوفیه در ایران، اغلب دشوار است که به یقین بگوییم یک رساله فارسی که بعد از دورهٔ الموت نوشته شده است تألیف یک نویسندهٔ نزاری است که تحت تأثیر تعالیم و زبان صوفیه قرار گرفته، یا حاصل یک محیط صوفیانهٔ سرشار از اندیشه‌ها و عقاید اسماعیلی است. مثلاً، این وضع در باب رسالهٔ صوفیانهٔ معروف گلشن راز و تفسیر بعدی آن به وسیلهٔ یک نویسندهٔ نزاری صادق است.

منظومهٔ گلشن راز را در ۷۱۷ / ۱۳۱۷ سعدالدین محمود شبستری، یکی از مشایخ و

شعرای تقریباً کم آوازهٔ صوفیه، از مردم آذربایجان، سروده است. وی در حدود سال ۶۸۶ / ۱۲۸۷ در شبستر، نزدیک تبریز، به دنیا آمد، و هنوز جوان بود که در ۷۲۰ / ۱۳۲۰ ـ ۱۳۲۱ درگذشت. به این ترتیب، وی از معاصران نزاری قهستانی بود. نزاری احتمالاً نخستین شاعر اسماعیلی است که افکار و اندیشه‌های مذهبی خود را در لفاف الفاظ و اصطلاحات و تعبیرات صوفیانه بیان کرده است. محمود شبستری گلشن راز خود را که در قالب مثنوی و مشتمل بر هزار بیت است در پاسخ به سؤالات حسینی سادات امیر (فتپس از ۷۲۹ / ۱۳۲۸)، از بزرگان صوفیهٔ هرات، سروده است. این کتاب کوچک دربارهٔ اصطلاحات و تعبیرات رمزی صوفیانه، که یکی از قدیمیترین کتب نوع خود است، در میان محافل صوفیه بسیار مطلوب و مستطاب است. درنتیجه، تفسیرهای متعددی بر گلشن راز نوشته شده است که مشروحترین و معروفترین آنها شرح شمس‌الدین محمّد بن یحیی لاهیجی (فت ۹۱۲ / ۱۵۰۶ ـ ۱۵۰۷)، شیخ طریقهٔ نوربخشیه، است[۳۶]. باری، اسماعیلیان نزاری ایران و آسیای مرکزی گلشن راز را از آثار ادبی خویش می‌شمارند و، ازاین‌رو، دست کم یک مؤلف نزاری شرحی به فارسی بر پاره‌ای از آن نوشته است. این شرح نزاری مجهول المؤلف مشتمل است بر بیان تأویلی منتخبی از ابیات منظومهٔ گلشن راز. تألیف آن را شاید بتوان به شاه طاهر، معروفترین امام سلسلهٔ محمّدشاهی که در حقیقت کتابی به نام شرح گلشن راز نوشته بوده است، نسبت داد.[۳۶] همچنین، در نتیجهٔ وابستگی نزدیک به صوفیه، نزاریان عده‌ای از شاعران صوفی مسلک بزرگ ایران را همکیش و هم مذهب خویش می‌دانند، و منتخبات آثار آنان در میان نزاریان منطقهٔ جیحون علیا باقی مانده است. از جملهٔ این گروه از شاعران باید از سنائی (فتحدود ۵۲۵ / ۱۱۴۰)، فریدالدین عطار (فتحدود ۶۲۷ / ۱۲۳۰)، جلال الدین رومی (فت ۶۷۲ / ۱۲۷۳)، و نیز صوفیان و شاعران کم‌ارج‌تر همچون قاسم انوار (فتحدود ۸۳۷ / ۱۴۳۳) یاد کرد.[۳۸] نزاریان جیحون علیا، عزیز الدین نسفی را نیز از همکیشان خود می‌دانند. نسفی از مشایخ و نویسندگان نامبردار صوفیه در آسیای مرکزی بود. بعدها، به ایران مهاجرت کرد و در همانجا درگذشت (حدود ۶۶۱ / ۱۲۶۳ ـ ۱۲۶۲). رسالهٔ صوفیانه او، به نام زبدة‌الحقائق، به عنوان یک اثر اسماعیلی در بدخشان محفوظ مانده است.[۳۹]

باید خاطرنشان سازیم که تشیع دوازده امامی نیز، در دوره‌ای که از سقوط الموت تا روی کار آمدن صفویه به طول کشید، با صوفیه روابط خاص خود را داشت. قدیمیترین نمونهٔ این مؤانست میان شیعیان غیرنزاری با صوفیان در آثار سید حیدر

آملی، متکلم و متألّه و فیلسوف و عارف اثنی عشری، منعکس است. وی از مردم مازندران بود، و بعد از سال ۷۸۷ / ۱۳۸۵ درگذشت. حیدر آملی که سخت تحت تأثیر تعالیم ابن‌العربی (فت۶۳۸ / ۱۲۴۰)، یکی از بزرگترین صوفیان عالم اسلام که نزاریان وی را همکیش خود می‌دانند[۴۰]، قرار داشت، معتقدات و اندیشه‌های شیعی خود را با سنتهای صوفیانه‌ای که بویژه در ایران و عراق پرورده شده بود، تلفیق کرد و بیش از هرکس دیگری پیش از خود، به اصل و خاستگاه مشترک تشیع و تصوف تأکید نهاد، و زمینه را برای بسیاری از معتقداتی که طریقتهای صوفیانهٔ ایرانی بدان گردن نهادند آماده ساخت.[۴۱] به این ترتیب، به عقیدهٔ آملی، مسلمانی که شریعت را با حقیقت و طریقت ـ راه معنوی که سالکان برای رسیدن به خداوند می‌پیمایند ـ ترکیب می‌کند، نه تنها مؤمن بلکه مؤمن ممتحن (مؤمن آزموده شده) است. چنین مسلمان صوفی یا عارفی که شیعی واقعی نیز هست، میان ظاهر و باطن تعادل را به دقت رعایت می‌کند؛ یعنی هم از قشریّت و ظاهرگرایی در دین پرهیز می‌کند، و هم از گرایشهای تند و اباحی صوفیان و غلاّت شیعی اجتناب روا می‌دارد. حیدر آملی که معتقد به حقانیت و مشروعیّت مذهب اثنی‌عشری بود، اسماعیلیه و غلاّت شیعه را، در میان فرقه‌های اسلامی دیگر، از بدعتگذاران و ملاحده می‌شمرد، زیرا، به عقیدهٔ وی اینان ظاهر (شریعت) را در مقابل باطن (حقیقت) دست پایین گرفته‌اند.[۴۲]

در این مقطع باید یادآور شویم که چند طریقه از طرائق صوفیان که در رواج اندیشه‌ها و افکار شیعی در ایران قبل از روی کار آمدن صفویه سهمی به سزا داشته‌اند، همه در اوایل دورهٔ بعد از الموت تأسیس یافته بوده‌اند. ما دربارهٔ این طریقه‌ها، بویژه طریقهٔ نعمت‌اللهی که امامان نزاری با آن ارتباط نزدیک پیدا کردند، باز هم سخن خواهیم گفت. در همان ایّام، چند جنبش افراطی با گرایشهای شیعی در ایران پدید آمد. در این ارتباط، بویژه باید به جنبش حروفیه که تاریخ ابتدای آن نیمهٔ دوّم قرن هشتم / چهاردهم است اشاره کرد. این جنبش که بعضی از معتقدات آن مأخوذ از عقاید صوفیه و اسماعیلیه در ایران بود، به وسیلهٔ مردی، به نام فضل‌الله استرآبادی، که در ۷۴۰ / ۱۳۳۹ ـ ۱۳۴۰ در یک خانوادهٔ شیعهٔ امامی به دنیا آمده و در آغاز سالکی سرگردان بود، تأسیس گشت. فضل‌الله در علم تعبیر خواب استاد بود، و مانند اسماعیلیان به نظریهٔ ادواری بودن در تاریخ عقیده داشت. وی در حوالی سال ۷۸۰ / ۱۳۷۸ شروع به تبلیغ و تعلیم اندیشه‌های خود دربارهٔ نبوت و دربارهٔ انسان کرد، و در ۷۸۸ / ۱۳۸۶ اعلام داشت که دور نبوّت با

تجلی خداوند (ظهور کبریایی) در انسان، بویژه در شخص فضل‌اللّه، به پایان رسیده است. فضل‌اللّه در میان پیشه‌وران و درویشان یا قلندران معتقدان و پیروان بیشماری در ایران و نواحی همجوار پیدا کرد. و این، بالاخره، مایهٔ تشویش خاطر و نگرانی تیمور و فقهای اهل سنّت شد، و آنان در سمرقند وی را به مرگ محکوم ساختند. فضل‌اللّه به قفقازیه گریخت و به میرانشاه، پسر تیمور، پناه برد، ولی او دستور داد تا وی را در ۷۹۶/ ۱۳۹۴ به قتل رسانیدند. حروفیّه گرایشهای شدید گنوسی و کابالیستی داشتند و به روش تأویل باطنی متمایل بودند و بر معانی باطنی حروف تأکید می‌گذاشتند، و از این روست که حروفیه خوانده شده‌اند. جنبش حروفی از همان ابتدا، بر اثر مجاهدات تبلیغی اولیّه علی‌الاعلی (فت ۸۲۲/ ۱۴۱۹)، یکی از شاگردان و مریدان اصلی فضل‌اللّه و نویسندهٔ چند اثر حروفی، در آناطولی رواج یافت. در واقع، دیری نگذشت که آناطولی پایگاه اصلی جنبش حروفی شد، و در آنجا چند تا از طریقه‌های صوفیان، بویژه بکتاشیّه، معتقدات حروفیّه را پذیرفتند. بعدها، خود حروفیّه در ایران نابود و ناپدید شدند، امّا درویشهای بکتاشی ترکیه معتقدات و نیز ادبیات و آثار اولیّه آنها را حفظ کرده‌اند.[۴۳]

از حروفیّه چند گروه منشعب شدند که از میان آنها نقطویه یا اهل نقطه بودند که روابط نزدیک با صوفیه و نزاریه ایران داشتند. نقطویان در آرای خود تحت تأثیر عقاید نزاری دورهٔ الموت قرار گرفته بودند، و بعدها ظاهراً با تشیع دوازده امامیِ متشکلی که صفویان به عنوان دین رسمی مملکت برگزیدند از در مخالفت درآمدند. حداقل بعضی از نقطویان نامبردار، تواند بود که مخفیانه اسماعیلی بوده باشند. نقطویّه که آن را پسیخانیّه و محمودیّه نیز خوانده‌اند، در حوالی سال ۸۰۰/ ۱۳۹۷-۱۳۹۸ به وسیلهٔ محمود پسیخانی (فت ۸۳۱/ ۱۴۲۷-۱۴۲۸)، یکی از پیروان و شاگردان فضل‌الله استرآبادی در گیلان، تأسیس شد. این جنبش در ایران با استقبال زیاد مردم روبه رو شد، و تا روزگار شاهان اولیّهٔ صفوی پیروان بسیار در ناحیهٔ دریای خزر و شهرهای قزوین و کاشان و اصفهان و شیراز داشت. شاه طهماسب اوّل (۹۳۰-۹۸۴/ ۱۵۲۴-۱۵۷۶) در اواخر سلطنت خود به تعقیب و کشت وکشتار آنها پرداخت، ولی این شاه عباس اوّل بود که به اقدامات شدید علیه آنها دست یازید و در ۱۰۰۲/ ۱۵۹۳-۱۵۹۴ عدهٔ زیادی از پیروان این فرقه و رهبران آنها از جمله درویش خسرو قزوینی و میر سید احمد کاشی را کشت. میر سید احمد کاشی را خود پادشاه صفوی در کاشان از دم تیغ گذرانید.[۴۴] پس از کشت و کشتار و سیاست شاه عباس ظاهراً فرقهٔ نقطویه در ایران از هم پاشید، امّا بسیاری از نقطویان،

از جمله عده‌ای از شعرایشان، به هند پناهنده شدند، و فرقهٔ نقطوی مدتی درازتر در آنجا دوام آورد. در میان نقطویان نامبردار ایرانی که به هند دورهٔ مغولان مهاجرت کردند، معروفترین همه میرشریف آملی بود که در دربار اکبر به مقامات بلند رسید.[۴۵] نقطویان به تناسخ معتقد بودند و، مانند نزاریان ایرانی دور قیامت، رستاخیز و بهشت و دوزخ را به گونه‌ای روحانی تعبیر می‌کردند. از قرار معلوم، آنها احکام و رسوم شریعت را نیز مراعات نمی‌کردند و این در چشم شاه عباس و فقهای دوازده امامیِ جنگجویِ درگاهِ او، الحاد و غیر قابل چشم پوشی بود. قاسم انوار از جمله شعرای صوفی مسلک معروفی بود که مظنون به داشتن مذهب حروفی بود. او را پس از سوءِ قصد نافرجامی که در ۸۳۰ / ۱۴۲۷ به جان پسر و جانشین تیمور، شاهرخ، شد، از هرات بیرون راندند.[۴۶] نیز صوفی و شاعر دیگری از عهد صفویه بود به نام ابوالقاسم محمّد کوهپایه‌ای، معروف به امری شیرازی، که پیش از آنکه از چشم بیفتد مدت سی سال به شاه طهماسب اوّل خدمت کرده بود. او را در ۹۷۳ / ۱۵۶۵ـ۱۵۶۶ به اتهام الحاد کور کردند. بعدها، در ۹۹۹ / ۱۵۹۰ـ۱۵۹۱، او را به عنوان یک نقطویِ ملحد، به فرمان شاه عباس اول در شیراز کشتند. هرآینه، نزاریان ایران امری را از همکیشان خود محسوب می‌دارند. ایوانوف که اشعار پراکندهٔ امری را در بعضی از جُنگهای اشعار اسماعیلی مورد بررسی قرار داده است، از قصاید مدحی شاعر در ستایش امامان نزاری معاصر، از جمله مُراد میرزا، خبر می‌دهد پس امکان آن هست که امری شیرازی بر مذهب نزاری بوده باشد، یا شاید یک نزاری پنهانکار بوده که به نقطوی بودن تظاهر می‌کرده است.[۴۷]

دورهٔ انجدان درتاریخ نزاریه بعد از الموت از بخش اخیر قرن نهم / پانزدهم شروع می‌شود. سی و دومین امام قاسم شاهیان، یعنی علی‌شاه معروف به مستنصر باللّه دوّم، نخستین امام نزاری است که به طور قطع و یقین با انجدان ارتباط دارد. این محل تا اواخر قرن یازدهم / هفدهم مقّر امامان قاسم شاهی باقی ماند؛ یعنی دو قرن. و این دوره مقارن بود با بخش بزرگتر عهد صفویه در ایران. اَنجُدان یا اَنجِدان در پای یک سلسله کوه کم ارتفاع در سی و هفت کیلومتری شرق اراک (سلطان آباد پیشین) و در حدود همان مسافت از مغرب محلات، در ایران مرکزی، قرار دارد، و یکی از روستاهای مهّم ناحیهٔ مشکاباد، در دشت حاصلخیز فراهان است؛ از این رو، احتمالاً در موقعی که امامان نزاری در آنجا ظهور کردند، می‌بایست مکانی پرجمعیّت‌تر بوده باشد. در حال حاضر، انجدان حدود هزار تن جمعیت دارد که شیعهٔ اثنی‌عشری و فارسی‌زبان هستند، و بیشتر به میوه‌کاری

اشتغال دارند. از جملهٔ آثار کهن که ایوانوف در ۱۹۳۷ میلادی در انجدان یافته است، مسجد قدیمی آن و سه مقبره است که گور چند تن از امامان نزاری و بستگان آنها را در بر دارد. هنگامی که در ۱۹۷۶ میلادی نگارنده این سطور برای اولین بار از انجدان دیدن کرد، بعضی از آثار قدیمی که ایوانوف قبلاً توصیف کرده بود، به علّت آنکه بدون تعمیر رها شده بود، بکلی از میان رفته بود.[۴۸] جالب است به طور گذرا اشاره کنیم که وقتی ناصرالدین شاه قاجار در ذوالقعدهٔ ۱۳۰۹ / ژوئن ۱۸۹۲ از انجدان دیدن کرد، به ارتباط گذشتهٔ آن محل با اسماعیلیان نزاری ظنّی نبرد.[۴۹]

مستنصر باللّه دوّم، در حدود سال ۸۶۸ / ۱۴۶۳ ـ ۱۴۶۴ بر مسند امامت نشست و در ۸۸۵ / ۱۴۸۰ در گذشت. تاریخ اخیر بر روی صندوقی چوبی که بر سر قبر این امام گذاشته شده، حک شده است. مقبرهٔ هشت ضلعی مستنصر بالله، که هنوز اهالی محل از او به نام شاه قلندر یاد می‌کنند، قدیمترین اثر معماری نزاریه در انجدان است. بنابر روایات نزاری، مستنصر در ۸۸۰ / ۱۴۷۵ ـ ۱۴۷۶ وفات یافته است.[۵۰] و این تاریخ با تاریخی که در مقبره‌اش، که در زمان امامت پسرش، عبدالسلام شاه، ساخته شده، آمده است توافق کامل دارد. امّا روایات شایع در میان پیروان فرقه، به غلط، مقرّ مستنصر بالله دوّم و چند امام پس از او را در شهر بابک، در کرمان، قرار می‌دهد. قبر عبدالسلام که مطابق روایات فرقه در ۸۹۹ / ۱۴۹۳ ـ ۱۴۹۴ درگذشت، یافت نشده است؛ امّا مقبرهٔ پسر و جانشینش، عباس شاه، که وی نیز لقب مستنصر بالله داشت، در انجدان محفوظ مانده است. این امام، که سی و چهارمین امام از سلسلهٔ امامان نزاری است، غریب میرزا هم خوانده می‌شده است، و هنوز هم انجدانیها که از هویّت واقعی شخصیتهای نزاری که در دهکدهٔ آنها دفن شده‌اند آگاه نیستند، از او به عنوان شاه غریب یاد می‌کنند. با در شمار آوردن خلیفه و امام فاطمی و نیای خود وی، غریب میرزا در واقع، سوّمین امام اسماعیلی بود که لقب مستنصر بالله داشت. بنابر گفته پیروان فرقه، وی در ۹۰۲ / ۱۴۹۶ ـ ۱۴۹۷، پس از مدت کوتاهی امامت، در گذشت، و این را تاریخی که بر روی صندوق چوبی ساخته شده برای گور شاه مستنصر بن شاه عبدالسلام کنده شده بوده است تأیید می‌کند؛ تاریخ روی صندوق محرّم ۹۰۴ / اوت ۱۴۹۸ بوده است. در دهه‌های اخیر، کسانی که به درون مقبره رخنه کردند صندوق چوبی روی گور را شکسته‌اند و، از این رو، اکنون تنها قطعه پاره‌هایی از آن در مقبره باقی است. امّا بر یکی از دیوارهای این مقبرهٔ هشت ضلعی پنج سنگ قبر کار گذاشته شده است که یکی از آنها متعلق است به شاه خلیل‌الله دوّم، سی و

نهمین امام، که بنابر نوشتهٔ سنگ قبر در ذوالحجه ۱۰۹۰ / ژانویه ۱۶۸۰ درگذشته است. در اتاق متصل به این مقبره، که اکنون خود اتاق از بین رفته است، دو قبر دیگر هست که یکی از آنها متعلق است به نورالدهر خلیل‌الله (فت ۱۰۸۲ / ۱۶۷۱)؛ کسی که می‌توان او را همان سی و هشتمین امام دانست. مطابق توالی سنّتی امامان نزاری قاسم شاهی جانشینان غریب میرزا (مستنصربالله سوّم)، که خود در ۹۰۴ / ۱۴۹۸ در گذشته بود، عبارت بودند از: ابوذر علی (نورالدین)، مُراد میرزا، ذوالفقار علی (خلیل‌الله اوّل)، نورالدهر (نورالدین) علی، و خلیل‌الله دوّم (فت ۱۰۹۰ / ۱۶۸۰) که آخرین امامی است که در انجدان اقامت داشته است.[۵۱]

دورهٔ انجدان، دورهٔ تجدید حیات دعوت و فعالیتهای ادبی نزاریان ایران است. این نوزایی نزاریه در دورهٔ بعد از الموت یا، به عبارتی دقیقتر، این نوزایی نزاریه قاسم شاهی را باید به زمان سی و دومین امام قاسم شاهی، یعنی مستنصر بالله دوّم، باز برد. نزاریان هنوز در ایرانی که مذهب اهل سنّت بر آن غالب بود مجبور به تقیّه بودند، و معتقدات خود را عمدتاً در جامهٔ مبدل تصوّف عرضه می‌داشتند. با وجود این، وضعیّت سیاسی ـ دینی، در ایران به طور کلی، برای فعالیت نزاریان و جنبشهای دیگر که عقاید شیعی در آنها نفوذ کرده بود، مساعدتر شده بود. در نتیجه، با ظهور امامان در حوالی نیمهٔ قرن نهم / پانزدهم در انجدان، فعالیتهای دعوت نزاری قاسم شاهی اینک می‌توانست صورت علنی‌تر به خود گیرد، و با شدت بیشتری دنبال شود. این تجدید حیات، بزودی باعث انتشار نهضت نزاری قاسم شاهی و تثبیت اقتدار امامان این شاخه بر جماعتهای مختلف نزاری در مناطق دورافتاده شد. امّا تجدید حیات دورهٔ انجدان ، چنانکه ممکن است تصور شود، به یکبارگی صورت نگرفت، بلکه زمینهٔ آن بتدریج از همان آغاز سقوط الموت، بویژه پس از زوال سلسله ایلخانیان در نیمهٔ اوّل قرن هشتم / چهاردهم، فراهم گردید. در نیمهٔ قرن نهم / پانزدهم، دست کم امامان نزاریهٔ قاسم شاهی، مانند رهبران بعضی دیگر از فرق مذهبی، توانستند از فضای دینی ـ سیاسی بهتری که در ایران پدید آمده بود؛ فضایی که از مشخصه‌های آن تفرّق سیاسی، اشاعهٔ گرایشهای شیعی، ابراز وفاداری به خاندان علی (ع) بویژه به وسیلهٔ بعضی از طریقتها یا فرقه‌های صوفیانه بود، حداکثر استفاده و بهره‌برداری را بکنند.

حکومت ایلخانیان که بر سراسر ایران استیلا داشت، به طور قطع با ابوسعید (۷۱۷ ـ ۷۳۶ / ۱۳۱۷ ـ ۱۳۳۵) آخرین حکمران بزرگ آن سلسله به پایان رسید. متعاقب آن، تا

برآمدن صفویان، ایران به استثنای دوره‌هایی در زمان حکومت تیمور (فت ۸۰۷ / ۱۴۰۵) که سرزمینهای ایرانی را متحد ساخت، و در زمان پسرش، شاهرخ (۸۰۷ـ ۸۵۰ / ۱۴۰۵ـ ۱۴۴۷)، به صورت حکومت خان خانی در آمد. در این دورهٔ پرآشوب تاریخ ایران، به علّت نبودن یک حکومت مرکزی مقتدر، هر بخشی از مملکت در دست سلسله‌ای از امرای محلی بود؛ مانند ایلخانیان کوچک، تیموریان متأخر، جلایریان، و سلسله‌های قره‌قوینلو و آق قوینلو که بر مبنای اتحادیه‌ای از قبایل ترکمن به وجود آمده بودند.[۵۲] قطعه قطعه شدن سیاسی ایران، بدون تردید شرایط مساعدتری برای فعالیتهای نهضتهای تندرو مختلف پدید آورد؛ بیشتر این نهضتها اساساً شیعی بودند یا تحت تأثیر عقاید و اندیشه‌های شیعی قرار داشتند. همین فضای سیاسی موجب سیرِ رو به تعالیِ تشیع گشت که در ایران بعد از عهد مغول جان گرفته بود. در حقیقت، در این دوره بعضی از حکمرانان محلی، که دائماً با یکدیگر در حال رقابت بودند، دست کم به دلایل سیاسی، علناً به پشتیبانی از مذهب شیعه برمی‌خاستند. به هر تقدیر، نزاریان و بعضی جنبشهای وابسته به شیعه که دارای آرمانهای هزاره‌گرانه و مهدوی بودند، مانند سربداران، حروفیّه، نقطویه، و مشعشعه نیز برخی از طریقه‌های صوفیه اینک در ایران مجال و مهلتی یافته بودند که در طی قرون هشتم / چهاردهم و نهم / پانزدهم به تشکل یا تجدید تشکل خود پردازند؛ هرچند هنوز گاه‌وبیگاه مورد اذیت و آزار حکمرانان مختلف محلی که از نیّات انقلابی ضد نظامِ موجود آنها آگاه می‌شدند، قرار می‌گرفتند.

در این میان، گرایشها و تمایلات شیعی که از قرن هفتم / سیزدهم در ایران در حال انتشار و اوج گرفتن بود، اوضاع و احوال دینی کشور را برای فعالیتهای نزاریان و دیگر جنبشهای مخفیانهٔ شیعی یا فرق تندرو وابسته به شیعه مساعدتر ساخته بود. این جنبشها معمولاً آرمانهایِ مهدوی و هزاره گرایانه برای رهایی مردم ستمدیده و، از لحاظ اقتصادی، بینوا داشت. مردمی، که بویژه بعد از مرگ تیمور، فوج‌فوج به پشتیبانی از رهبران این جنبشها که اغلب زمینه‌های فکری و اجتماعی شیعی و صوفیانه داشتند، بر می‌خاستند. امّا باید تأکید کرد که اکنون، به عوض تبلیغ مکتب خاصی از تشیّع، در ایران پیش از عهد صفویه یک نوع تشیع جدید در حال به وجود آمدن بود. این نوع تشیّع که جنبهٔ عامیانه داشت و به زبان و اصطلاحات صوفیانه بیان می‌شد، سرانجام در اوج خود به صورت تشیع صفوی درآمد. هاجسن این تشیع جدید را، به مناسبت آنکه از طریق بعضی از طریقه‌های صوفیانه تحقّق پیدا کرد، «تشیّع طریقتی» می‌نامد.[۵۳] در حقیقت، این به یُمن

اقدامات رهبران طریقهٔ صفویه، که سرانجام در دههٔ اوّل قرن دهم / شانزدهم بر اورنگ پادشاهی ایران برآمدند، بود که مذهب شیعه دین دولتی و رسمی مملکت ایران شد. طرایق صوفیهٔ مورد بحث که بیشتر آنها در ایران بعد از مغول تشکیل شده بودند، پس از تأسیس برای مدتی، به ظاهر، بر مذهب اهل تسنن باقی ماندند. اینان عموماً تابع یکی از مذاهب اهل سنت، معمولاً مذهب شافعی، بودند، و در همان حال جان‌نثار علی(ع) و اهل بیت؛ و علی(ع) را پیر طریقت خویش می‌شمردند. بر اثر گذشت زمان، بعضی از این طریقه‌های صوفیانه رسماً خود را از اهل تشیّع اعلام داشتند. در چنین فضایی از التقاطیگری دینی، خاکساری و وفاداری به علی (ع)، که در آغاز در میان بعضی از طرایق صوفیه و جنبشهای غالی مطرح بود، بزودی رواج و شیوع گسترده‌تری یافت. درنتیجه، شروع شد به اینکه عناصر شیعی را بر اسلام اهل سنت بار کنند. در قرن نهم / پانزدهم، افزایش کلی در پیروی از مذهب شیعه در سراسر ایران هویدا شد، در حالی که هنوز اکثریت جمعیت بر مذهب اهل سنت بودند. پروفسور کاهن به این پدیده نام «شیعی کردن مذهب اهل سنّت» داده است، در مقابل تبلیغ آگاهانهٔ تشیّعِ هریک از مکتبهای خاص، مانند دوازده امامی و غیره.[۵۴] در طی چنین فرایند و جریانی بود که بینش مذهبی تودهٔ مردم بتدریج با این نوع التقاطِ تشیع ـ تسنن از راه طریقتهای صوفی شکل گرفت و ایران را برای قبول مذهب شیعه به عنوان دین رسمی در دورهٔ صفویه آماده کرد.[۵۵]

از میان طریقه‌های صوفیانه‌ای که نقشی پیشگامانه در از میان بردن فاصلهٔ بین تسنن و تشیع داشتند و موجب اشاعهٔ تشیع در ایران شدند، از طریقه‌های نوربخشیّه ونعمت‌اللهیه باید یاد کرد. این دو طریقه، و نیز صفویّه که فعالترین و مستقیم‌ترین نقش سیاسی را در به وجود آوردن یک دولت شیعی در ایران داشت، سرانجام به صورت طریقه‌های صوفیانهٔ شیعی کامل درآمدند. طریقهٔ نوربخشیّه را محمّد بن عبدالله، ملقب و معروف به نوربخش، بنیاد گذاشت. وی در ۷۹۵ / ۱۳۹۳ در قائن در یک خانواده شیعی امامی که از بحرین به قهستان مهاجرت کرده بودند به دنیا آمد. نوربخش در جوانی به طریقهٔ کبرویه در آمد که یکی از طریقه‌های بزرگ تصوف در آن روزگار در آسیای مرکزی و در شمال شرقی ایران بود، و به وسیلهٔ شیخ نجم‌الدین کبری (فت ۶۱۷ / ۱۲۲۰) تأسیس شده بود. علاءالدولهٔ سمنانی (فت ۷۳۶ / ۱۳۳۶)، صوفی سنی معروف و یکی از مشایخ کبروی، از قبل بر مقام خاص علی بن ابیطالب (ع) در طریقت صوفیان تأکید نهاده و او را مقدم و افضل خلفای راشدین دانسته بود. امّا کسی که مستقیماً وفاداری و

جان‌نثاری نسبت به علی(ع) و اندیشه‌های شیعیانه دیگر را وارد طریقهٔ کبرویه کرد شیخ اسحاق ختّلانی، از مشایخ بعدی کبرویه، بود که فعالیتهای سیاسی نیز داشت و به قیامی نافرجام علیه تیموریان دست زد. وی را همراه عده‌ای از یارانش در حوالی سال ۸۲۶ / ۱۴۲۳ گماشتگان شاهرخ تیموری کشتند. خُتّلانی محمّد نوربخش را خلیفه و جانشین خود قرار داد، و به او عنوان مهدی اعطا کرد. اکثریت کبرویه ریاست نوربخش را به عنوان قطب و خلیفه خود پذیرفتند و به نوربخشیّه شهرت یافتند، و عدهٔ قلیلی نیز از شخصی به نام عبدالله برزش آبادیِ مشهدی تبعیّت کردند و بعدها به ذهبیّه نامبردار شدند. نوربخش علناً خود را پیرو مذهب شیعه خواند و در تعالیم خود کوشید تا تشیع و تسنن را از طریق تصوف با هم مزج کند، و تا مدتی نیز ادعای مهدویّت داشت. نوربخش، در نتیجهٔ داشتن افکار شیعی و محبوبیت روزافزون طریقت صوفیانه‌اش، چند بار به امر شاهرخ دستگیر و تبعید شد. در یکی از این موارد که در ۸۴۰ / ۱۴۳۶ رخ داد، او را مجبور ساختند که در هرات در ملأ عام عقاید و افکار خود را انکار کند. وی در ۸۶۹ / ۱۴۶۴ در ری که سالهای آخر عمرش را در آنجا گذرانیده بود، درگذشت. نوربخشیّه به عنوان یک طریقهٔ کاملاً شیعی تحت رهبری پسر و خلیفهٔ نوربخش، شاه قاسم فیض بخش (فق ۹۱۷ / ۱۵۱۱)، و دیگر مشایخ آن طریقه، در دورهٔ صفویان رونق داشت.[۵۶] شمس‌الدین لاهیجی مؤلف معروفترین و بهترین شرح گلشن راز که در ۹۱۲ هجری وفات یافت، رهبری بخشی از نوربخشیّه را در شیراز به جانشینی خود نوربخش بر عهده داشت. عالم شیعهٔ امامی معروف، نورالله شوشتری که به هند مهاجرت کرد و در آنجا در ۱۰۱۹ / ۱۶۱۰ به قتل رسید، از قرار معلوم، از کسانی بود که به طریقهٔ نوربخشیّه در آمده بود. نوربخشیّه، به عنوان یک طریقهٔ متشکل صوفیانه در ایران، در عهد صفوی زیاد دوام نیاورد؛ هرچند تعالیم و سنّت عارفانه آنها مدتها ادامه داشت. از آن سوی، طریقهٔ ذهبی به عنوان یکی از طریقتهای کوچک صوفیان در ایران تا روزگار ما باقی مانده است، و مراکز عمدهٔ آن شیراز و تهران است.

نعمت اللهیّه نیز نقشی حیاتی در اشاعهٔ وفاداری به علی (ع) و احساسات شیعی در ایران پیش از صفویه داشتند؛ هرچند از جنبهٔ ظاهر این طریقه تا پس از روی کار آمدن صفویه بر مذهب اهل تسنّن باقی ماند. این طریقه در زمان حیات بنیانگذار خود، شاه نعمت‌الله ولی، رواج فراوان یافت، و در طول قرن نهم / پانزدهم عدهٔ زیادی در نقاط مختلف ایران، از جمله یزد، کرمان، فارس و خراسان بدان گرویدند.[۵۷] در همان حال،

نفوذ آن در شبه قارهٔ هند نیز گسترده شد، و در آنجا از حمایت حکمرانان بهمنی دکن برخورداری یافت. از قرن هشتم / چهاردهم به این سوی کلمه شاه، به عنوان پیشوند یا پسوند در ترکیب با کلمهٔ علی یا ولی، در جلو یا به دنبال نام اولیا و مشایخ صوفیه افزوده شد، و این معمولاً به خاطر نشان دادن وفاداری و سرسپردگی آنان به علی(ع) و قبول ولایت او به عنوان پیر و راهنمای خودشان بود. به همین دلیل، نورالدین نعمت الله بن عبدالله معمولاً شاه نعمت‌الله ولی خوانده می‌شود. شاه نعمت‌الله که نویسنده‌ای پرکار در موضوعات عارفانه و نیز شاعری توانا بود و طریقهٔ نعمت‌اللهی از نام او عنوان گرفته است، نسب علوی ـ فاطمی خویش را به محمّد بن اسماعیل بن جعفر الصادق، هفتمین امام اسماعیلیان، می‌رساند.[۵۸] شاید به همین دلیل است که بعضی از محافل اسماعیلی او را از جملهٔ همکیشان خود شمرده‌اند، و نزاریان آسیای مرکزی بعضی از آثار او، از جمله شرحی را که بر یکی از قصاید ناصرخسرو نوشته است در میان خود حفظ کرده‌اند.[۵۹] نیز این مطلب می‌تواند تا حدی روشن سازد که چرا امامان نزاری این طریقهٔ خاص را برای همبستگی صوفیانهٔ خویش برگزیدند.

شاه نعمت‌الله در ۷۳۱ / ۱۳۳۰ در حلب به دنیا آمد. پدرش، عبدالله، عرب بود و مادرش از اهل فارس. از همان آغاز به تصوّف و عرفان گرایش پیدا کرد و در طلب مرشدی کامل به جست و جو برخاست، از شهری به شهری رفت و خدمت مشایخ متعدد کرد. گویند سرانجام مرشد مطلوب خود را در شخص عبدالله یافعی (فـ ۷۶۸ / ۱۳۶۷)، مؤسس طریقهٔ یافعیّه، از شاخه‌های طریقهٔ قادری یافت. شاه نعمت‌الله پس از آنکه چند سالی با یافعی در مکه گذرانید، شروع به سیر و سیاحت کرد ـ کاری که در میان صوفیه در دوره‌ای از زندگیشان متداول و مرسوم بوده است. وی به مصر رفت، و سپس به آذربایجان سفر کرد و در آنجا احتمالاً قاسم انوار را ملاقات کرد. به دنبال آن، راهی دیار ماوراءالنهر شد، و در آنجا در نزدیک سمرقند رحل اقامت افکند. پس از مدتی تیمور او را از ماوراءالنهر بیرون راند. بعدها در هرات با نوهٔ حسینی امیر سادات، که محرک و بانی سرایش منظومهٔ گلشن راز به وسیله شیخ محمود شبستری بود، ازدواج کرد. از این زن شاه نعمت‌الله صاحب یگانه پسر و جانشین خود، خلیل‌الله، گشت که در ۷۷۵ / ۱۳۷۴ در نزدیکی کرمان به دنیا آمد. پس از خراسان شاه نعمت‌الله به کرمان رفت و بقیه زندگیش را در آن شهر یا اطراف آن به سر برد. وی بیست و پنج سال آخر عمرش را عمدتاً در ماهان، واقع در چهل کیلومتری جنوب کرمان، گذرانید، و مرکز و پایگاه طریقهٔ نعمت

اللهی را در آنجا قرار داد. روابط شاه نعمت‌الله با شاهرخ، پسر تیمور، بویژه پس از فتح کرمان به دست تیموریان در ۸۱۹ / ۱۴۱۶ دوستانه بود. در این هنگام، شاه نعمت‌الله ولی عارفی با نام و اعتبار شده بود و مریدان فراوان در نقاط مختلف ایران داشت، و نفوذ طریقهٔ او تا به هند گسترش یافته بود. احمد شاه اول، ملقب به ولی (۸۲۵ـ ۸۳۹ / ۱۴۲۲ـ ۱۴۳۶)، حکمران بهمنی دکن، که لقب ولی که شاه نعمت‌الله بدو داده بود بر خود نهاده بود و ممکن است در حدود سال ۸۳۳ / ۱۴۲۹ به مذهب شیعه در آمده باشد، خویشتن را مرید شاه نعمت الله می‌خواند. احمد شاه، با اصرار تمام شاه نعمت‌الله را برای دیدار خویش به هند دعوت کرد. امّا شاه نعمت‌الله این دعوت را به عذر پیری و سالخوردگی رد کرد، امّا به عوض نوهٔ خویش، نورالله، را راهی هند کرد. وی در دکن اقامت گزید و با یکی از دختران پادشاه بهمنی ازدواج کرد. شاه نعمت‌الله پیشینهٔ مذهب سنی داشت، و در زمان حیاتش طریقهٔ او، در صورت ظاهر همچنان بر طریق اهل سنت باقی ماند، هرچند بتدریج با وفاداری و خاکساری علی(ع) اشباع گردید. چنانکه بیشتر صوفیان، حتی امروزه، گواهی می‌دهند، ساختار درونی نعمت‌اللهیّه و بسیاری دیگر از طرایق، به علّت صوفی بودن، در ورای تمایزات و اختلافات سنی و شیعی، که غیر صوفیان علم می‌کنند، قرار می‌گیرد. شاه نعمت‌الله که پردوام ترین ارمغان وی به جهان تصوّف همانا تأسیس طریقه‌ای است که نامش را بر خود دارد، در ۸۳۴ / ۱۴۳۱ در کرمان درگذشت؛ و در این هنگام بیش از صد سال داشت. وی را در ماهان به خاک سپردند. عمارت اصلی مقبره‌اش را که هنوز صوفیان به زیارت آن می‌روند، از عطایای احمدشاه بهمنی و جانشین او، علاءالدین احمد دوم (۸۳۹ـ ۸۶۲ / ۱۴۳۶ـ ۱۴۵۸)، ساختند.

شاه نعمت‌الله یگانه پسرش، برهان‌الدین خلیل‌الله، را به جانشینی خود به عنوان قطب طریقهٔ نعمت‌اللهی تعیین کرد ـ اصطلاح قطب را هنوز صوفیه برای نامیدن مرشد و راهنمای روحانی خود به کار می‌برند. شاه خلیل‌الله پس از آنکه چند سالی را در ماهان، و سپس، در هرات گذرانید، و در این شهر میهمان شاهرخ بود، برای همیشه به دکن مهاجرت کرد. وی که احتمالاً مشکلاتی را در دورهٔ تسلط تیموریان تجربه کرده بود، بحق انتظار داشت که در دکن از حمایت شاهان بهمنی نسبت به خود، خانواده، و طریقه‌اش برخوردار یابد. وی یکی از چهار پسر خود، شمس‌الدین، را در ماهان گذاشت تا به ترتیب امور نعمت‌اللهیان ایران بپردازند، و دو تای دیگر از پسرانش، محبّ‌الدین حبیب‌الله و حبیب‌الدین محبّ‌الله که بعد از مرگ خلیل‌الله در ۸۶۰ / ۱۴۵۶ سومین قطب طریقهٔ نعمت

اللهی شد، را با خود به دکن برد. مقبرهٔ شاه خلیل‌الله در نزدیک بیدر به خلیلیّه معروف شد، و بعداً اعضای دیگر خاندان شاه نعمت‌الله را در آنجا دفن کردند. شاه حبیب‌الدین که با یکی از دختران احمد شاه دوم بهمنی ازدواج کرد، علناً به تشیّع گروید. با اعقاب و جانشینان شاه نعمت‌الله در دکن با احترام و اکرام رفتار می‌شد، و اقطاب نعمت‌اللهی مدت سه قرن در آن دیار مقیم بودند.[۶۰] اقطاب نعمت‌اللهی در بیدر یک خانقاه (عربی زاویه) ساختند که مرکز طریقهٔ نعمت‌اللهی در هند تا بخش اخیر قرن دوازدهم / هیجدهم باقی ماند. در این تاریخ، منصب قطبیّت از خاندان شاه نعمت‌الله بیرون رفته بود، و طریقهٔ نعمت‌اللهی به وسیلهٔ نمایندگانی که از دکن فرستاده شدند از نو در ایران احیا شد. در این میان، شاخهٔ ایرانی طریقه، که به طور روزافزون رنگ شیعی به خود می‌گرفت، شاه اسماعیل صفوی را در رسیدن به قدرت یاری داد. اندکی پس از استقرار حکومت صفویان، نعمت‌اللهیّه خود را شیعه اعلام داشتند. اخلاف شاه نعمت‌الله در ایران با خاندان صفوی متقابلاً ازدواج کردند و اهمیّت یافتند، و اغلب به حکومت یزد منصوب می‌شدند. شاخهٔ ایرانی طریقهٔ نعمت‌اللهی با پایگاه و مقرّ جدید آن در تفت، نزدیک یزد، به احتمال قوی، سازمان یافته‌ترین طریقهٔ صوفیان در ایران در قرن دهم / شانزدهم بود. اما پس از آن، اهمیّت و اعتبار خویش را، عمدتاً به خاطر سیاستهای مخالف صفویان، از دست داد؛ سرنوشتی که همهٔ طریقه‌های دیگر در ایران بدان گرفتار آمدند. در حال حاضر، طریقهٔ نعمت‌اللهی و شعب متعدد آن، وسیعترین و گسترده‌ترین طریقهٔ صوفیانه در ایران است که مریدانی نیز در پاکستان و دیگر کشورهای مسلمان، بخصوص در میان شیعیان اثنی عشری، دارد.

در میان طرایق صوفیه که به «شیعی کردن ایران» کمک کردند مستقیمترین نقش را طریقهٔ صفویه بازی کرد که از جَنبهٔ جاه‌طلبیهای سیاسی مشایخش نیز مقام و موضعی یگانه و ممتاز داشت.[۶۱] موفقیتهای سیاسی صفویه، سرانجام با بر تخت سلطنت نشستن مشایخ آن در ایران به اوج خود رسید. طریقهٔ صفوی را شیخ صفی‌الدین اردبیلی (فت ۷۳۵ / ۱۳۳۴)، یکی از مشایخ بزرگ صوفیه در دورهٔ ایلخانیان، تأسیس کرد که سنّی بود و مذهب شافعی داشت. تنها بعد از استقرار دولت صفوی بود که این سلسله برای خود شجره نسب علوی قائل شد، و نسب شیخ صفی را به امام هفتم شیعیانِ دوازده امامی، یعنی امام موسی کاظم[ع]، رسانید. طریقهٔ صفوی که مرکزش در اردبیل بود، بزودی در سراسر آذربایجان و آناطولی شرقی و شام و خراسان رواج گرفت. گویند

قاسم انوار نیز در زمان صدرالدین (فت ۷۹۴ / ۱۳۹۱)، پسر و جانشین صفی‌الدین، از مریدان و پیروان این طریقه شد. مهمتر از همه این بود که طریقهٔ صفوی در میان چند تا از قبایل ترکمن در آذربایجان و نواحی اطراف آن نفوذ عمیق یافت. وقتی چهارمین جانشین شیخ صفی، جُنید، بر مسند مرشدی نشست، طریقهٔ صفوی به صورت یک جنبش انقلابی جنگجو با سیاست «فتح کن و حکومت کن» بیرون آمد. مریدان طریقه در میان ترکمن‌ها بتدریج سازمان داده شدند و به صورت فوجی از سپاهیان صوفی جان بر کف (غزات صوفیه) بیرون آمدند. از اینان در ابتدا فقط علیه قدرتهای غیرمسلمان اطراف استفاده می‌شد. همچنین، جنید اولین شیخ صفوی بود که از خود احساسات شیعی توأم با عقاید مذهبی تندروانه از نوع معتقدات غلاّت شیعی بروز داد. جنید با مسیحیان قفقازی پیرامون آذربایجان جنگها کرد، و در یکی از همین جنگها در ۸۶۴ / ۱۴۶۰ کشته شد.

خط مشی‌ها و جاه‌طلبیهای سیاسی شیخ جنید را پسر و جانشین او، حیدر، به میراث برد. وی نیز در یکی از لشگرکشیهای خود به سال ۸۹۳ / ۱۴۸۸ کشته شد. شیخ حیدر به متابعان خود دستور داد که کلاه سرخ دوازده ترک، به یاد دوازده امام شیعیان اثنی عشری، بر سر نهند، و از این رو آنها را به ترکی قزلباش (یعنی سرخ سر) گفتند. سلطان علی، پسر و جانشین حیدر، نیز در ۸۹۸ / ۱۴۹۳ در جنگ کشته شد. تا این زمان، طریقهٔ صفویه سازمان نظامی قدرتمندی پیدا کرده بود که بسیاری از پیروان وفادار و صادق و قبایل نیرومند ترکمن که ستون فقرات سپاهیان قزلباش را تشکیل می‌دادند، از آن پشتیبانی می‌کردند. درنتیجه، اسماعیل، برادر جوان و جانشین سلطان علی، به عنوان شیخ طریقهٔ صفوی به آسانی توانست آذربایجان را از سلسلهٔ آق قوینلو بستاند. پس از آن، در تابستان ۹۰۶-۹۰۷ / ۱۵۰۱، اسماعیل وارد تبریز، پایتخت سلسلهٔ مخلوع، شد و خویشتن را شاه اسماعیل خواند؛ نخستین پادشاه سلسلهٔ جدید صفوی که مقدر بود تا ربع دوم قرن دوازدهم /هیجدهم پردوام بماند. شاه اسماعیل اول در دهه‌های بعد تمامی ایران را، که تا این هنگام در دست حکام سلسله‌های مختلف بود، به زیر سلطهٔ خود درآورد. در دوران پادشاهی او (۹۰۷ - ۹۳۰ / ۱۵۰۱ - ۱۵۲۴)، ایران برای اولین بار بعد از غلبهٔ عرب در قرن اول اسلامی به صورت یک دولت متحد درآمد. اسماعیل، به محض نشستن بر تخت سلطنت، مذهب شیعه اثنی عشری را مذهب رسمی دولت صفوی اعلام کرد، و عصر جدیدی را به روی تشیع و نهضتهای شیعی و علمای شیعی در ایران گشود.

در چنین اوضاع و احوالی که احساساتِ شیعی داشت در ایران محبوبیّت رو به

افزایشی پیدا می‌کرد، احیای مذهب نزاری در انجدان، در حوالی نیمهٔ قرن نهم / پانزدهم، در دورهٔ امامت مستنصر بالله دوم، آغاز شد. خود عناوینی که این امام قاسم شاهی و نوهٔ او برگزیدند، نشان می‌دهد امامان نزاری اکنون آشکارا برای احیای عظمت و شکوهمندیهای قدیم اسماعیلیان گام برمی‌داشتند. اما، علی‌رغم بهتر شدن شرایط، امامان و پیروانشان هنوز مجبور به مراعات تقیّه بودند و استفاده از خرقهٔ تصوف برای پنهان داشتن خود. مستنصر بالله دوم، سی و دومین امام که نام صوفیانه‌اش شاه قلندر بود، ممکن است در واقع نخستین امام قاسم شاهی بوده باشد که با طریقهٔ صوفیان نعمت‌اللهی پیوستگی پیدا کرد؛ هر چند در این مورد مدرک عینی در دست نیست. همکاری و پیوستگی رسمی امامان قاسم‌شاهی با طریقه نعمت‌اللهی بیش از دو قرن بعد آغاز شد. اما حتی در آغاز دورهٔ انجدان، نزاریان از پوشش تصوّف، از تظاهر به عنوان یکی از طریقه‌های صوفیانه، طریقه‌ای در میان طرایق بیشمار موجود در ایران، استفاده می‌کردند. برای این منظور، نزاریان براحتی اصطلاحات مرشد و مرید، و روابط میان صوفیان را پذیرفتند. برای خارجیان، امامان نزاری بسان مرشدان، شیوخ، پیران، و اقطاب صوفیه به نظر می‌آمدند؛ نیز عموماً آنها را سادات حسینی متقی و از اعقاب پیامبر [ص] از بطن فاطمه [ع] می‌شمردند. همینطور پیروان امامان، خویشتن را مرید به حساب می‌آوردند، مریدانی که مرشد معنوی والامقامی آنها را در مسیر طریقت به سوی حقیقت هدایت می‌کند. با گسترش و اشاعهٔ اندیشه‌ها و عقاید شیعی و وفاداری نسبت به علی [ع] در میان تعداد زیادی از طریقه‌های صوفیانه و نهضتهای دینی، احترام به علی [ع] و دیگر امامان حسینی اولیه به وسیلهٔ نزاریان سبب نمی‌شد که زنگ خطری دربارهٔ هویّت اصلی پیروان فرقه به صدا درآید. در طول دورهٔ انجدان، برای امامان قاسم‌شاهی عادت شد که نامهای صوفیانه‌ای برای خویشتن بگزینند؛ مانند شاه قلندر، شاه غریب، یا اصطلاحات صوفیانهٔ شاه و علی را بر نام خود بیفزایند.

به نظر می‌آید که امامان نزاری قاسم‌شاهی انجدان را پس از جست و جوی کامل برای محلی که هم برای اقامت امامان و هم برای پایگاه دعوت مناسب باشد، برگزیدند. انجدان از موقعیتی مرکزی برخوردار بود و، در همان حال، از مقرّ قدرتهای عمده و بزرگ سنی که در آن زمان شرق و غرب ایران را زیر استیلا داشتند، بویژه آق قویونلوها و تیموریان متأخر که به ترتیب از تبریز و هرات حکومت می‌راندند، به دور بود. گذشته از این، انجدان به قم و کاشان که دارالمومنین نامیده می‌شدند و مرکز سنتی شیعیان در ایران

بودند نزدیک بود. دعوت نزاری قاسم‌شاهی اینک از انجدان از نوسازمان داده شد و تقویت گشت تا نه تنها پیروان جدیدی در سرزمینهای دوردست و در میان آن نزاریانی که تاکنون با امامان محمّدشاهی بیعت کرده بودند به دست آورد، بلکه اقتدار مرکزی امامان را بر همهٔ مناطق دوردست اطراف، بخصوص هند و آسیای مرکزی که بتدریج تحت نفوذ پیران محلی خویش درآمده بودند، از نو تثبیت کند. در اولین قرنهای دورهٔ بعد از الموت که امامان از داشتن تماس و ارتباط مستقیم با پیروانشان محروم بودند، جماعتهای مختلف نزاری در ایران و مناطق همجوار، و نیز در هند، بتدریج تحت قدرت رهبران محلی خود قرار گرفتند که اغلب آنها را به اصطلاح صوفیانهٔ پیر، معادل فارسی شیخ، می‌نامیدند. این پیران یا داعیان اعظم یا منصوب شدهٔ امامان بودند، که در این صورت بدانها قدرت زیادی داده شده بود، یا در محل به وسیلهٔ جماعت نزاری خاصی برگزیده شده بودند. در بیشتر جماعتها، مقام پیران محلی بتدریج جنبهٔ موروثی پیدا کرده بود؛ با این نتیجه که بعضی از سلسله‌های پیران کلاً از امامان که جای دقیق آنها معلوم نبود، و برای اکثریت پیروانشان ناشناخته بودند، مستقل شدند. پیرانی که مقام موروثی داشتند، بویژه در مناطقی که از مقرّ امامان بسیار دور بود همچون افغانستان، بدخشان، و دیگر نقاط آسیای مرکزی و نیز در شبه قارهٔ هند خودمختار و مطلق‌العنان شدند. لازم نیست بیفزاییم که اغلب پیران محلی که عهده‌دار امور این جماعتها بودند استقلال مالی نیز پیدا کرده بودند، و به اتکای دیون و وجوهاتی که به لحاظ دین گردآوری می‌کردند امور را می‌گذرانیدند. به این دلایل بود که امامان دورهٔ انجدان بخش مهمی از کوششهای از سرگرفتهٔ خود را متوجه تضعیف مقام پیران محلی کردند، با این هدف که منصوبان وفادار و معتمد خویش را به جای آنها بگمارند. مستنصر بالله دوم شروع کرد به فرستادن عده‌ای از داعیان معتمد به نقاط مختلف خراسان، افغانستان، بدخشان، و جاهای دیگر؛ همان خط مشی که جانشینان وی آن را ادامه دادند. گذشته از این، به نظر می‌رسد که امامان قاسم‌شاهی اکنون به طور منظم داعیان محلی را برای مشورت و گرفتن دستورهای لازم به ایران فرا می‌خوانده‌اند.[۶۲]

امامان، برای تجدید سازمان دعوت نزاری و برای آنکه سلطهٔ خودرا بر جماعتهای مختلف نزاری مستولی سازند، به منابع مالی کافی و داعیان وفاداری که به عنوان راهنمایان محلی پیروان فرقه را هدایت کنند نیاز مبرم داشتند. این داعیان می‌بایست، بخصوص، اطاعت و فرمانبرداری از امام زمان را توصیه و تأکید می‌کردند. این نکات، در

حقیقت در کتاب پندیات جوانمردی که خطابه‌های مستنصر بالله دوم است به تکرار آمده است؛ در این خطابه‌ها نصایحی خطاب به مؤمنان و به آنانکه طالب رسیدن به مقام جوانمردی هستند مندرج است.[۶۳] این خطابه‌ها یا نصایح دینی، از قرار معلوم، به وسیلهٔ یک نزاری گمنامی گردآوری و به فارسی نوشته شده، و احتمالاً این کار در دورهٔ امامت پسر و جانشین مستنصر بالله، یعنی عبدالسلام شاه، صورت گرفته است.[۶۴] خوجه‌های نزاری که تحریرات سندی (خجکی) و گجراتی پندیات را حفظ کرده‌اند، معتقدند که کتاب برای راهنمایی و هدایت آنان به هند فرستاده شده بوده است. امکان دارد که این کتاب بعداً به جماعتهای دیگر نزاری فرستاده شده باشد تا بیعت آنها را با امامان قاسم شاهی مؤکد گرداند؛ نسخه‌های تحریر فارسی پندیات هنوز در مجموعه‌های نسخه‌های خطی نزاری در بدخشان و نواحی مجاور آن، از جمله در هونزا و کاشغر، در ترکستان چین، نگهداری می‌شود.[۶۵] باید بگوییم جالب این است که در پندیات به نزاریان با اصطلاحات صوفیّه مانند اهل حق، و اهل حقیقت خطاب شده،[۶۶] و از خود امام با عنوانهای پیر، مرشد، و قطب یاد شده است.[۶۷] در واقع، پندیات متأثر از افکار و اندیشه‌های صوفیانه است و نصایح امام با تقسیم‌بندی صوفیّه شریعت ـ طریقت ـ حقیقت آغاز می‌شود، و امام حقیقت را به عنوان باطن شریعت که مؤمنان از راه پیمودن طریقهٔ معنوی بدان خواهند رسید مطرح می‌سازد. اما، بلافاصله بیان می‌شود که حقیقت، در واقع امر، عبارت است از شناخت امام حاضر.[۶۸] پندیات پیوسته وظیفهٔ مؤمنان را در شناخت و اطاعت از امام حاضر خاطرنشان می‌سازد،[۶۹] و تأکید می‌ورزد که هیچ نوع ازخودگذشتگی درمورد سفر برای دیدار امام نیست.[۷۰] همچنین، با تأکید مشابهی از وظیفهٔ مؤمنان برای پرداخت دیون مذهبی، بویژه عشریه (فارسی: ده یک)، که پرداخت ده درصد درآمد سالانه به امام زمان است،[۷۱] سخن رفته است. این نصایح یا پندیات در آثار خیرخواه هراتی نیز که در نیمه قرن دهم / شانزدهم به تألیف اشتغال داشته، یعنی چند دهه بعد از مستنصر بالله دوم و عبدالسلام شاه، انعکاس پیدا کرده است.[۷۲] عبدالسلام شاه، خود، به تبعیت از پدرش، نزاریان محمّدشاهی بدخشان و افغانستان را دعوت کرد که بیعت خود را تغییر دهند، و به متابعت از سلسلهٔ امامان برحق، یعنی امامان قاسم شاهی، بپردازند. این دعوت سی و سومین امام قاسم شاهی، حداقل در یکی از فرمانهای موجود او، که به سال ۸۹۵ / ۱۴۹۰ نوشته شده، انعکاس یافته است.[۷۳]

دورهٔ نوزایی و احیای اسماعیلیهٔ نزاری از انجدان، تجدید حیات فعالیتهای ادبی را

نیز در میان نزاریان نیز با خود به همراه آورد. نخستین ثمرات این کوششها، که شامل اولین رسالات اعتقادی به فارسی در دورهٔ بعد از الموت می‌شود، آنهایی هستند که به وسیلهٔ ابواسحاق قهستانی که معاصر مستنصر بالله سوم (غریب میرزا) بن عبدالسلام شاه (فت ۹۰۴ / ۱۴۹۸)، بوده است، و محمّد رضا بن (خواجه) سلطان حسین غوریانی هراتی، معروف به خیرخواه هراتی، که چند دههٔ بعد ظهور کرده و پس از سال ۹۶۰ / ۱۵۵۳ وفات یافته است، نوشته شده‌اند.[۷۴] خیرخواه نویسنده و شاعری پرکار بود، و غریبی تخلص می‌کرد؛ وی هفت باب ابواسحاق را انتحال کرد و به صورت کلام پیر درآورد و آن را به ناصرخسرو نسبت داد. ایوانوف برهان آورده است که خیرخواه در این انتحالها مطالبی هم از خود، بخصوص دربارهٔ مقام حجت، بر آثار نزاری که از زیر دستش گذشته اضافه کرده است. وی، مردی جاه طلب بود؛ بنابر شرحی که دربارهٔ خود نوشته است نوزده سال بیش نداشت که امام او را به جانشینی پدرش به عنوان پیر محلی نزاریان در ولایت زادگاهش، یعنی افغانستان غربی و نواحی مجاور آنجا، منصوب کرد. نوشته‌های ابواسحاق و خیرخواه هراتی را که رسایل عمدهٔ فارسی قاسم شاهی دورهٔ انجدان را تشکیل می‌دهند، نزاریان آسیای مرکزی و جاهای دیگر حفظ کرده‌اند.

آثار خیرخواه، بویژه رسالهٔ بدون عنوان او،[۷۵] ارزش تاریخی دارند و بر وجوه مختلف جوامع نزاری زمان او، در خراسان و افغانستان، روشنی می‌افکنند. وی، همچنین آشکار می‌سازد که در نیمهٔ اول قرن دهم / شانزدهم، تماسهای مستقیم میان امامان قاسم شاهی و پیروانشان در آن نواحی، و نیز در شبه‌قاره هند، برقرار شده بوده است، و از آن مناطق داعیان و دیگر بزرگان و مقامات نزاری، به طور منظم، به مرکز دعوت برای دیدار امام سفر می‌کرده‌اند. خیرخواه حکایت می‌کند که چگونه امام رسولی، به نام میرمحمود، به نزد پدرش، خواجه سلطان حسین، که در هرات اقامت داشت، و به نزد یکی دیگر از بزرگان نزاری، به نام خواجه قاسم، که در قهستان می‌زیست، فرستاد، و آنها را به نزد خود فرا خواند. امام، از قرار معلوم، قصد داشت که پدر خیرخواه را به عنوان داعی خراسان، بدخشان، و کابل منصوب دارد.[۷۶] ولی خواجه سلطان حسین، در راه سفر به انجدان در خراسان، کشته شد. آنگاه خود خیرخواه را به عوض پدرش، علی‌رغم ظهور مخالفت عده‌ای از اعضای آن جماعت نزاری به علت کم سالی و عدم کفایت معلومات دینی او، به دیدار امام بردند. خیرخواه صریحاً از انجدان نامی نمی‌برد، ولی از روی نام بعضی نقاطی که در آن حوالی ذکر کرده است، مانند محلاّت،[۷۷] روشن می‌شود که برای

دیدار امامی که نامش را هم فاش نمی‌سازد، به انجدان رفته بوده است. در زمان خیرخواه، کلمهٔ پیر استعمال وسیعی پیدا کرده بود و در ارجاع به داعیان حدود مختلف، و سران هر یک از جماعتهای نزاری، و نیز برای شخص امام و حجت او به کار می‌رفت. خیرخواه بوضوح وصف می‌کند که چگونه پیران مختلف در آن دو هفته‌ای که وی در انجدان بود به دیدار امام می‌آمدند و دیون مذهبی و وجوهات مرسوم جماعات و گروههای خود را می‌آوردند. وی تفصیلات جالبی دربارهٔ اینکه چگونه امام بدقت این وجوه را حسابرسی می‌کرد، و آنان را که حق امام را ضایع و به مصارف بیهوده رسانیده بودند تنبیه می‌کرد، ذکر می‌کند.[۷۸] امام چون از پاکدامنی و امانتداری خیرخواه مطمئن شده بوده، او را به داعیت خراسان و مناطق همجوار برگماشته بوده است؛ منصبی که احتمالاً پدرش نیز داشته یا برای وی در نظر گرفته شده بود.[۷۹] خیرخواه، در واقع، مدعی است که به وی منصب پیرکل داده شده بود.[۸۰] به هر ترتیب، وی توضیح می‌دهد که چگونه انتصاب وی به چنان مقام مهمی در امر دعوت مایهٔ رنجیدگی خاطر عده‌ای از اعضای جماعت او، که خویشتن را سزاوارتر از وی بدین مقام می‌دانستند، شد. در حقیقت، روایت سرگذشتنامه مانند خیرخواه گواه بر وجود رقابت شدید میان بزرگان یا پیران نزاری دارد که لیاقت و شایستگی یکدیگر را به پرسش می‌گرفته و مدام کوشش می‌کرده‌اند که عنایت امام را به خود جلب کنند؛ زیرا در این زمان، امام اقتدار خود را کاملاً بر جوامع نزاری مناطق اطراف ایران مستولی ساخته بود.[۸۱]

در این میان، ظهور صفویه و اعلام مذهب شیعهٔ اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی دولت صفوی در ایران، در ۹۰۷ / ۱۵۰۱، فرصتهای مناسبتری را برای فعالیتهای نزاریان و دیگر نهضتهای شیعی در ایران نوید می‌داد. نزاریان، در واقع، در دهه‌های اولیهٔ حکومت صفویان از شدت رعایت تقیّه کاستند. در آن زمان، رهبر محمّدشاهیان شاه طاهر بود که مشهورترین امام آنان است، و رهبر قاسم‌شاهیان نورالدین محمّد، معروف به ابوذر علی، بود که به جای پدرش، غریب میرزا، به عنوان سی و پنجمین امام قاسم شاهی بر مسند امامت نشسته بود.[۸۲] ابوذر علی معاصر شاه اسماعیل اول و پسر جانشین اسماعیل، شاه طهماسب اول، بود. وی، از قرار معلوم، با دختر یا خواهر شاه طهماسب ازدواج کرد. اما خوشبینی نزاریان عمری کوتاه داشت، زیرا صفویان بزودی سیاست مذهبی سختی در پیش گرفتند که هدفی جز سرکوب کردن نوعهای عامیانه تصوّف و نهضتهای مختلف شیعی، که از حدود و ثغور مذهب اثنی عشری بیرون قرار

می‌گرفتند، نداشت. این سیاست حتی علیه قزلباش‌ها که صفویان را به قدرت رسانیده بودند، اعمال شد. اثنی عشری کردن ایران، به قیمت امحای مذهب تسنّن، در دورهٔ شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول تقریباً آهسته پیش می‌رفت، و این دو پادشاه عده‌ای از متکلمان امامی و فقهای شیعه را از عراق و شام برای این منظور به ایران آوردند. اما از همان آغاز، صفویان گروههای شیعی تندرو و طریقه‌های صوفیانه را مورد تعقیب و آزار قرار دادند. در واقع، بیشتر طرایق صوفیه در زمان حکومت شاه اسماعیل برچیده شد؛ به استثنای نعمت‌اللهیه، نوربخشیه، و ذهبیه که در طی دورهٔ صفویان بتدریج از اهمیتشان کاسته شد.

چنین به نظر می‌رسد که پس از استقرار حکومت صفوی، هویّت واقعی امامان نزاری و پیروان آنها، علی‌رغم آنکه خود را همچنان در زیر پوشش صوفیانهٔ مرشد و مرید مخفی داشته بودند، تا حدی بهتر شناخته شد. فعالیتهای روزافزون و بارزتر اسماعیلیان نزاری، دیری نگذشت که مورد توجه نخستین شاهان صفویه و علمای اثنی عشری آنها قرار گرفت؛ و عکس‌العمل آنها چیزی جز تعقیب و آزار و گرفت و گیر پیروان فرقه نبود. ما از دو مورد خاص از این تعقیب و آزار، که در نخستین قرن حکومت صفویان صورت گرفته است، خبر داریم. شاه اسماعیل، چنانکه خواهیم دید، سرانجام فرمانی برای به سیاست رسانیدن شاه طاهر، که در کاشان محبوبیتی پیدا کرده بود، صادر کرد، و وی را مجبور به فرار به هند کرد؛ جایی که امامان بعدی سلسلهٔ محمّدشاهی در آن اقامت گزیدند. و شاه طهماسب، نزاریان قاسم شاهی را در زمان سی و ششمین امامشان، مراد میرزا، پسر و جانشین ابوذر علی، مورد تعقیب و اذیت قرار داد. تاریخ الفی که تاریخ عمومی جهان اسلام از زمان رحلت پیامبر [ص] تا حدود سال ۱۰۰۰ / ۱۵۹۱ - ۱۵۹۲ است و در هند به خواهش اکبرشاه به وسیلهٔ چند تن از نویسندگان تألیف شده است، ذیل سال ۹۸۲ / ۱۵۷۴ - ۱۵۷۵ به تعقیب و آزار نزاریان انجدان، در روزگار مراد نامی که مدعی امامت آنها بوده است، اشاره می‌کند.[۸۳] تفصیل بیشتر دربارهٔ این حادثه، که در دورهٔ سلطنت شاه طهماسب رخ داده است، ذیل سال ۹۸۱ / ۱۵۷۳ - ۱۵۷۴ در کتاب قاضی احمد قمی، یکی از وقایعنگاران معاصر که بعد از ۱۰۱۵ / ۱۶۰۶ وفات یافته، آمده است.[۸۴] هر دو منبع حکایت می‌کنند که مراد پیروان زیادی نیز در هند داشته است که مبالغ هنگفتی پول از سند و جاهای دیگر برای او می‌فرستادند. مراد میرزا و امام پیش از او، همیشه در انجدان، که مقرّ دعوت نزاریهٔ قاسم شاهی بود، اقامت نداشتند. مراد میرزا به

اقدامات و فعالیتهای سیاسی در بیرون از انجدان مشغول بود، و طرفداران زیادی در کاشان و نقاط دیگر در ایران مرکزی یافته بود. شاه طهماسب که از فعالیتهای مراد میرزا به هراس افتاده بود، در آغاز سال ۹۸۱ / ۱۵۷۳ به امیرخان موصلو، حاکم همدان، فرمان داد که به ناحیهٔ انجدان برود و مراد را دستگیر کند و کار مریدان او را بسازد. امیرخان عدهٔ زیادی از نزاریان انجدان و نواحی اطراف را کشت و غنایم بسیاری از آنها گرفت، اما مراد میرزا که در آن هنگام در قلعه‌ای در ناحیهٔ کمره، در اطراف انجدان، توقف داشت توانست فرار کند. اندکی بعد، او را دستگیر ساختند، و در نزدیک بیوتات سلطنتی به حبس انداختند. در جمادی‌الثانی ۹۸۱ / اکتبر ۱۵۷۳، مراد میرزا به کمک محمّد مقیم، یکی از مأموران عالی رتبهٔ صفوی که زیر نفوذ امام نزاری قرار گرفته بود، از زندان گریخت، و با کمکها و مساعدتهایی که ضمن راه از پیروان خود در فارس، مکران، و سند دریافت داشت، خود را به حوالی قندهار رسانید. چند ماهی بعد، نگهبانان صفوی او را در افغانستان از نو دستگیر کردند و به حضور شاه طهماسب آوردند، و وی دستور داد تا او را همراه محمّد مقیم به سیاست رسانیدند. جالب است یادآور شویم خیرخواه هراتی، که هم معاصر شاه طهماسب اول و هم معاصر مراد میرزا و امام پیش از او بوده است، می‌گوید که یکی از امامان نزاری روزگار او برای مدت هفت سال خود را از انظار پوشیده داشت، یعنی مستور بود، و قاعدتاً منظورش باید مراد میرزا بوده باشد.[۸۵] به هر تقدیر، نزاریان ایران در دورهٔ سلطنت شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول با مشکلات جدیدی دست و پنجه نرم می‌کردند. قبرهای ابوذر علی و مراد میرزا، که از حدود سال ۹۰۴ / ۱۴۹۸ تا ۹۸۱ / ۱۵۷۴ امامان قاسم شاهی بودند، در انجدان پیدا نشده است.

با سلطنت شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۵ / ۱۵۷۶-۱۵۷۷)، سومین پادشاه صفوی که در دوران کوتاه حکومت خود بیهوده کوشید تا مذهب اهل سنت را از نو روی کار بیاورد، و برادر بزرگتر و جانشین او، محمّد خدابنده (۹۸۵-۹۹۵ / ۱۵۷۷-۱۵۸۷)، صفویان با مشاجرات سلسله‌ای و اختلافات خانوادگی خود مواجه شدند، و این کشمکشها و منازعات تقریباً سلسلهٔ تازه تأسیس آنها را تا به لب پرتگاه سقوط پیش برد. نهضتهای دینی که از تعقیب و سیاست دو شاه نخستین صفویه جان به در برده بودند، اینک مهلتی و مجالی برای تنفس یافتند که بخصوص برای نزاریان بسیار به موقع بود. تنها در زمان سلطنت شاه عباس اول (۹۹۵-۱۰۳۸ / ۱۵۸۷-۱۶۲۹)، که به طور منظم قبایل قزلباش را که مایهٔ از هم گسیختگی شیرازهٔ حکومت شده بودند سرکوب کرد، بود که نظم

و آرامش به دولت صفوی باز آمد. شاه عباس اول، که دوران طولانی سلطنتش عصر طلایی حکومت صفویان محسوب می‌شود، اصطلاحات اداری زیادی به عمل آورد و از هنر و صنایع حمایت کرد. نیز همین پادشاه بود که پایتخت را در ۱۰۰۶ / ۱۵۹۸ از قزوین به اصفهان منتقل ساخت. با آنکه شاه عباس، مانند پیشینیان خود، به سیاست تعقیب و آزار سنیان، اکثریت طریقه‌های صوفیانه، و برخی از جنبشهای تندرو شیعی همچون نقطویان ادامه داد، ولی نسبت به بعضی از سازمانهای اقلیتها و فرقه‌های مذهبی، از جمله نزاریان، با تسامح و گذشت رفتار می‌کرد، و از این رو نزاریان پس از آن مورد ایذای صفویان قرار نگرفتند.

در این میان، امامان قاسم شاهی بعد از مراد میرزا بار دیگر در انجدان ظاهر شدند، و از آنجا، بدون سر و صدا، به رتق و فتق امور مربوط به پیروان خویش، بدون آنکه وارد امور سیاسی شوند، پرداختند. امامان دورهٔ متأخر انجدان، درحقیقت، با صفویان روابط دوستانه یافتند. خلیل‌الله اول، جانشین مراد میرزا، که سی و هفتمین امام محسوب می‌شود، و به نام صوفیانهٔ ذوالفقار علی نیز خوانده می‌شد، با یکی از شاهزاده خانمهای صفوی، احتمالاً خواهر شاه عباس اول، ازدواج کرد. گواه بر این روابط نزدیک میان صفویان و امامان نزاری، کتیبه‌ای است که نویسندهٔ این سطور در ۱۹۷۶ میلادی در انجدان کشف کرد؛ و آن متن فرمانی را که شاه عباس اول در رجب ۱۰۳۶ / مارس-آوریل ۱۶۲۷ صادر کرده است، دربر دارد. بنابراین منشور یا فرمان که خطاب به امیر خلیل‌الله انجدانی، امام قاسم شاهی آن زمان، نوشته شده است، شیعیان انجدان، که از محال دارالمومنین قم محسوب می‌شده، مانند دیگر شیعیان پیرامون قم از پرداخت بعضی مالیاتها معاف شده‌اند. جالب آن است که در این فرمان شیعیان انجدانی شیعهٔ اثنی عشری تلقی شده‌اند، و این نشان می‌دهد که در این زمان نزاریان ایران تقیّه به اثنی عشری بودن می‌کرده‌اند؛ همچنانکه به تصوّف. این کتیبه طبق رسوم آن زمان در مورد معافیتهای مالیاتی، در اصل، در یکی از مساجد انجدان نصب شده بوده است.

ذوالفقار علی (خلیل‌الله اول) را می‌توان با خلیل‌الله که مطابق نوشته روی سنگ قبرش در انجدان، در سن شصت و هشت سالگی، در رمضان ۱۰۴۳ / مارس ۱۶۳۴، هفت سال پس از صدور فرمانی که در بالا ذکر کردیم وفات یافته است، یکی دانست. جانشین امام خلیل‌الله اول نیز نام صوفیانهٔ نورالدهر (نورالدین) علی داشت. این امام را که سی و هشتمین امام در سلسلهٔ امامان محسوب می‌شود، می‌توان با نورالدهر (بن) خلیل‌الله، که

در رجب ۱۰۸۲ / نوامبر ۱۶۷۱ درگذشت و در انجدان مدفون شد، یکی دانست. خاکی خراسانی، شاعر نزاری که معاصر این هر دو امام بوده و اندکی بعد از ۱۰۵۶ / ۱۶۴۶ درگذشته است،[۸۶] مکرراً شاه ذوالفقار (خلیل)، که احتمالاً حیدر نیز نامیده می‌شده است،[۸۷] و شاه نورالدهر بن ذوالفقار را در اشعار خود می‌ستاید.[۸۸] همچنین، از انجدان به عنوان مقر آنان، که ظاهراً خود بدانجا سفر کرده بوده است، نام می‌برد. [illegible]ائی خراسانی اشعاری در ستایش شاه ذوالفقار از دو شاعر گمنام نزاری نقل [illegible] که معاصر این امام بوده‌اند؛ این دو شاعر عبارت بودند از: عزیزالله قمی و نیازی نامی که داعی نیز بوده است.[۹۰] خاکی به پیروان امام خویش و نفوذ گسترندهٔ او در خراسان و عراق عجم، و نیز مولتان و هند اشاره می‌کند. تا نیمهٔ دوم قرن یازدهم / هفدهم، تجدید حیات دعوت قاسم شاهی در انجدان، در حقیقت، موفقیت کامل یافته بود. یک شاعر نزاری، به نام محمود علی، از مردم مؤمن‌آباد و از معاصران امام نورالدهر، در منظومهٔ بلندی نام داعیان، معلمان، و دیگر عاملان قاسم شاهی را در نقاط مختلف خراسان، قهستان، عراق عجم، کرمان، افغانستان، بدخشان، ترکستان، و شبه قارهٔ هند، از جمله مولتان، لاهور، و گجرات، یاد کرده است. این منظومه و اشعار دیگری از [illegible] شاعر را، که در کتابشناسی اسماعیلی ایوانوف و پوناوالا نیامده است، رؤسای جماعت نزاری خراسان، از راه لطف، به نگارندهٔ این سطور دادند. شاه خلیل‌الله دوم، پسر و جانشین نورالدهر، آخرین امام قاسم شاهی بود که در انجدان اقامت داشت. این امام، که سی و نهمین امام سلسلهٔ قاسم شاهی است در ذوالحجهٔ ۱۰۹۰ / ژانویهٔ ۱۶۸۰ درگذشت، و سنگ قبر او هنوز در یکی از دیوارهای مقبرهٔ غریب میرزا در انجدان برجاست. شاه نزار، جانشین خلیل‌الله دوم، مقرّ دعوت قاسم شاهی را از انجدان به روستای کهک، واقع در همان نزدیکی، منتقل ساخت؛ و به این ترتیب، دورهٔ فرعیٔ جدیدی در تاریخ بعد از الموت اسماعیلیان نزاری شروع شد.

در نخستین قرنهای بعد از دورهٔ الموت، هنگامی که امامان با اکثریت پیروان خود تماس مستقیم نداشتند، جماعتهای مختلف نزاری مستقل از یکدیگر و از پایگاه مرکزی دعوت تحول پذیرفتند. هر یک از این جماعتها بتدریج زیر اقتدار یک داعی اعظم یا پیر قرار گرفتند که معمولاً، اگر وابسته به سلسلهٔ موروثی چنین داعیان نبود، در محل انتخاب می‌شد. در چنین شرایطی، پایگاه مرکزی دعوت نمودی جز آنکه مقرّ اقامت امامان است، امامانی که قادر به هدایت و ادارهٔ امور جماعتهای نزاری اطراف نبودند، نداشت. اما با

تجدید حیاتی که در انجدان صورت گرفت، دست کم در شاخهٔ قاسم شاهی نهضت اسماعیلی نزاری وضع دگرگونی پذیرفت. از نخستین دهه‌های دورهٔ انجدان، دعوت قاسم شاهی تجدید سازمان یافت؛ نه فقط برای سرزندگی و توانمندی بخشیدن به دعوت و فعالیتهای آن، بلکه به خاطر مقاصد مرتبط دیگری همچون تثبیت اقتدار مرکزی امامان بر جماعتهای پراکندهٔ نزاری و از میان بردن مقام و موقعیت سلسلهٔ پیران محلی. با وجود این، سلسله مراتب یا حدود دعوت نزاریهٔ قاسم شاهی، در قیاس با تشکیلات پیچیده‌ای که اسماعیلیان فاطمی داشتند، تقریباً ساده باقی ماند که خود نشانهٔ ساده‌تر شدن تشکیلات مورد استفادهٔ نزاریان دورهٔ الموت بود.

طبیعی است که در رأس سلسله مراتب تشکیلاتی دعوت قاسم شاهی، در دورهٔ انجدان، شخص امام قرار داشت که اکنون حاضر و ناظر بود و کوشش می‌کرد تا با پیروان خویش تماس مستقیم داشته باشد. چنانکه از چند اثر قاسم شاهی که از این دوره باقی مانده است می‌توان استنباط کرد، بعد از امام، در سلسله مراتب تشکیلات دعوت این فرقه، پنج حد یا مرتبه وجود داشت.[۹۱] بعد از امام یک حجت واحد قرار گرفته بود که حجت اعظم خوانده می‌شد. وی معمولاً، مانند خود امام، در مرکز و پایگاه دعوت اقامت داشت، و بالاترین عامل دینی و اداری در امر دعوت و دستیار عمدهٔ امام بود. حجت اغلب از میان وابستگان نزدیک امام انتخاب می‌شد، البته از میان کسانی که در سلسلهٔ مستقیم جانشینی امام نبودند. پس از حجت اعظم، یک مرتبهٔ منفرد داعی وجود داشت که مبلغی بود به معنای وسیع که حدود فعالیتش محدود به منطقه یا جماعت خاصی نمی‌شد. داعی که از میان نزاریان دانش آموخته‌تر انتخاب می‌شد، ظاهراً مسئولیت اصلیش آن بود که به طور منظم از جماعتهای مختلف بازرسی کند و شرایط و اوضاع و احوال آنها را به مرکز دعوت گزارش دهد؛ مضاف بر اینکه دستورها و رهنمودهای مرکز را نیز به سمع رهبران محلی برساند. گذشته از این، کار تبلیغ و اشاعهٔ دعوت در جاهایی که بیرون از حوزهٔ اقتدار جامعهٔ نزاری خاصی بود، بر عهدهٔ داعی بود. از قرار معلوم، داعیان زیادی از این نوع، که کارشان تبلیغ در اطراف و اکناف و بازرسی جماعتهای نزاری بود، وجود داشتند که دائماً از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر برای نشر دعوت قاسم شاهی سفر می‌کردند. مرتبهٔ پایین‌تر از داعی در سلسله مراتب دعوت مرتبهٔ معلم بود که معمولاً عهده‌دار فعالیتهای دعوت در یک جماعت یا منطقهٔ خاص بود. اصطلاح قبلی اسماعیلی جزیره (جمعش جزایر) در دورهٔ انجدان بار دیگر برای اطلاق به مناطق مختلف دعوت به کار

گرفته شد. معلمان را حجت، بدون تردید در مشورت با امام، انتخاب می‌کرد؛ و با در نظر گرفتن اشخاص صد در صد مطیع و فرمانبردار برای احراز این مرتبه، امام می‌توانست اقتدار خود را بر محافل دور پیروانش تثبیت کند. هر معلمی را به طور متعارف دو طبقه از مأذونان کمک می‌کردند؛ یکی مأذون اکبر که اجازه داشت به تبلیغ عقاید فرقه بپردازد و هر کس را بر پایهٔ قضاوت و ابتکار خویش به کیش نزاری درآورد؛ دیگر مأذون اصغر که مقام پایین‌تری در سلسله مراتب دعوت داشت، و تنها وقتی می‌توانست این کارها را انجام دهد که از معلم اجازه می‌گرفت. گروندگان معمولی، مانند گذشته، مستجیب خوانده می‌شدند. مستجیبان در سلسله مراتب دعوت مرتبه‌ای نداشتند، اما اگر به کسب صفات و خصائل خاصی نائل می‌آمدند، معلم آنها را به مقام یا مرتبهٔ مأذون اصغر ترقی می‌داد. انتصابات حدود و مراتب بالاتر دعوت، دست کم به صورت آرمانی، با حجت و شخص امام بود، و این بر اقتدار دستگاه رهبری مرکزی دعوت می‌افزود. اما باید خاطر نشان ساخت که تمام مراتب پایین دعوت در همه وقت و در هر جماعت نزاری دارای متصدی نبود، بخصوص در محیطهای کوچکتر نزاری. تا نیمه قرن دهم / شانزدهم، اصطلاح پیر وسعت استعمالش بدانجا رسیده بود که در ارجاع و اشاره به هر یک از مراتب دعوت، بویژه برای بالاترین مراتب همچون امام، حجت، و معلم به کار می‌رفت. اعضای عادی فرقه، یعنی مستجیبان، اغلب مرید خوانده می‌شدند که از اختفای تشکیلات دعوت در زیر پوشش تصوّف حکایت می‌کرد. خیرخواه هراتی که مؤلف عمدهٔ مسائل اعتقادی در دورهٔ انجدان است بخصوص اصطلاحات حجت و پیر را به جای یکدیگر به کار می‌برد. اما اصطلاح پیر، پس از ختم دورهٔ انجدان، بسرعت در ایران از استعمال خارج شد، و حال آنکه در نزد نزاریان آسیای مرکزی تا روزگاران اخیر باقی مانده است.

نزاریان قاسم شاهی دورهٔ انجدان، در اساس، تعالیم اواخر دورهٔ الموت را، آنچنانکه در نوشته‌های اسماعیلی خواجه نصیرالدین طوسی انعکاس یافته بود، حفظ کرده بودند. اما، آثار اسماعیلی عهد فاطمی که بر اندیشه‌های اسماعیلی خواجه نصیرالدین اثر گذاشته بود، ظاهراً دیگر در دسترس نزاریان دورهٔ بعد از الموت، که در خارج از شام می‌زیستند، نبود. درنتیجه، در دورهٔ تجدید حیات دعوت نزاری انجدان، نزاریان بکلی رغبت و علاقهٔ اسماعیلیان متقدم را به جهانشناسی و اندیشه‌پردازی دربارهٔ خلقت عالم و آدم از دست داده بودند، و تنها اشارات گذرایی به ادوار پیامبران در تاریخ می‌کردند.[۹۲] به عبارت دیگر، نزاریان دورهٔ بعد از الموت، برخلاف طیبی‌ها، چندان

علاقه‌ای به حقایق، که اساس و جوهر اندیشه‌های باطنی اسماعیلیان قدیم و فاطمی را به وجود می‌آورد، نداشتند. نزاریان قاسم شاهی دورهٔ انجدان، چنانکه گفتیم، عقیدهٔ قیامت را به صورتی که در طی دهه‌های واپسین دورهٔ الموت مورد تفسیر و تأویل مجدد قرار گرفته بود قبول داشتند. امام حاضر همچنان نقش و مقام اصلی و مرکزی را در اعتقادات نزاری داشت.[۹۳] گذشته از این، امام حاضر را می‌بایست در حقیقتِ روحانیِ واقعی او، به عنوان تجلّی کلمهٔ الاهی، مشاهده کرد؛ و رسیدن بدان دانش و شهود آرزوی غایی هر مؤمنی بود. به سخنی دیگر، از نزاریان انتظار می‌رفت که از راه اصلاح معرفت دینی خود و نیل به شناخت بهتر ذات حقیقی امام، از عالم جسمانی ظاهر به جهان معنوی و روحانی حقیقت سفر کنند؛ از علم به معنایِ درک ظاهر شریعت به ادراک حقایق لایتغیر و ثابت، آنچنانکه در شخص امام حاضر تجلی یافته است، برسند.[۹۴] و آنها که حقیقتِ روحانیِ واقعی امام را می‌شناختند، می‌توانستند به بطن ظاهر شریعت نفوذ کنند.[۹۵]

نقش حجت که در نوشته‌های خواجه نصیرالدین طوسی به حد کافی مورد تأکید قرار گرفته بود، در آثار اعتقادی دورهٔ انجدان، بویژه به دست خیرخواه هراتی که خود را صاحب آن مقام می‌دانست، پردازش بیشتری پیدا کرد.[۹۶] نزاریان اواخر دورهٔ الموت معتقد بودند که حتی در زمان ستر و تقیّه، حقیقت و ذات حقیقی امام باید دست کم بر عده‌ای از افراد جماعت معلوم باشد. نزاریان دورهٔ انجدان، این گروه برگزیده را به طور مشخص به یک فرد تقلیل دادند؛ و آن شخص حجت بود. آنان معتقد بودند که حجت، مانند خود امام، در مرتبهٔ خود زاده شده است، و از این بابت، وی نیز معصوم و مؤید من عندالله است.[۹۷] در حقیقت، اعتقاد بر آن بود که حجت از همان گوهر و ذات است که امام.[۹۸] حجت به فضیلت معجز علمی خویش، که مراتب و حدود پایین‌تری را بدان دسترسی نبود، ذات حقیقی امام را می‌شناخت و، از این لحاظ، منکشف حقیقت روحانی امام برای نزاریان بود. وی تنها وسیلهٔ دسترسی به امام بود، و تنها به میانجی او بود که نزاریان می‌توانستند به شناخت کامل امام حاضر موفق آیند و به رستگاری برسند.[۹۹] حجت یا پیر اعظم، تنها شخصی بود بعد از امام که محدود به حدود شریعت نبود.[۱۰۰] نزاریان دورهٔ انجدان نیز مانند اسماعیلیان قدیم معتقد بودند و تأکید می‌کردند که امام و حجت او نمی‌توانند در یک زمان هر دو مستور و غایب از دسترس معتقدان خود باشند.[۱۰۱] قاسم شاهیان این دوره، مانند نزاریان دور قیامت و روزگار بعدی [illegible] الموت، مردم را بر سه دسته می‌دانستند؛ یعنی اهل تضاد، اهل ترتب، و اهل وحدت.[۱۰۲] اهل تضاد که شامل

کافران و نیز همهٔ مسلمانان غیر نزاری بود، مخالفان و معاندان امام بودند. تنها خود را می‌دیدند، و از شناخت امامِ محقِ نزاری امتناع می‌ورزیدند، و از جنبهٔ روحانی در حکم معدوم بودند. اهل ترتب که اهل حق و اهل حقیقت نیز خوانده می‌شدند، نزاریان قاسم شاهی بودند که هم خود را می‌دیدند و هم امام را؛ آنان فقط به حقیقت جزئی رسیده بودند. اهل ترتب، خود، به قویّان و ضعیفان تقسیم می‌شدند. قویّان عبارت بودند از: داعیان، معلمان و مأذونان یعنی دارندگان حدود دعوت بعد از حجت، و حال آنکه گروه ضعیفان محدود به اعضای عادی جماعت، یعنی مستجیبان بود، قویّاً به مرجعیت و اقتدار حجت گردن نهاده بودند، و از مستجیبان دعوت می‌کردند که آنان نیز چنان کنند. از هر دو گروهِ اهل ترتب انتظار می‌رفت که توجه خود را به معنای باطنی احکام خلقی شریعت معطوف بدارند، مانند معنای باطنی نماز، روزه، حجّ، و مانند آن، بخصوص وقتی که در حال تقیّه نبودند.[۱۰۳] بالاخره، اهل وحدت بود که تنها حجت را شامل می‌شد، زیرا تنها او بود که به شخص امام به عنوان تجلّی کلمهٔ الاهی و حقیقت ربانی توجه داشت. ذات خود را بکلّی از یاد برده بود، و حقیقتاً به کَوْن روحانی حقیقت داخل شده بود. آن بهشتی که با اعلام قیامت در دسترس نزاریان دورهٔ الموت قرار داده شده بود، اکنون، در دورهٔ انجدان، تنها در دسترس شخص واحدی، یعنی معتمدترین یار امام، قرار داشت.

دراین میان، دعوت نزاری با موفقیت در شبه قارهٔ هند اشاعه یافته بود.[۱۰۴] چنانکه گفتیم، خاستگاه و تحولات اولیهٔ کیش اسماعیلی نزاری در هند بر اثر نبودن مدارک و منابع قابل اعتماد تقریباً تاریک و مبهم مانده است. گنان‌ها و دیگر نوشته‌ها و روایات دینی اغلب از لحاظ جنبه‌های زمانی و توالی رویدادها نادرستند و اکثراً افسانه را با حقیقت می‌آمیزند، بویژه دربارهٔ سده‌های نخستین فعالیتهای دعوت. به موجب روایات خود فرقه، دعوت هند را فرستادگان یا پیرانی که از سوی امامان نزاری از ایران فرستاده شده بودند آغاز نهادند. این فرستادگان، که احتمالاً کار تبلیغات دینی خود را در اواخر دورهٔ الموت شروع کردند، در ابتدا کوششهای خود را عمدتاً در سند متمرکز ساختند.[۱۰۵] باید گفت که اطلاعات موجود دربارهٔ فعالیتهای دعوت نزاری بعد از دورهٔ الموت در هند منحصراً از روایات محفوظ در میان پیروان امامان قاسم شاهی و امام شاهیان که از بدنهٔ جماعت جدا شدند نشأت می‌گیرد. بعداً، به فعالیتهای امامان محمّدشاهی نیز، بویژه فعالیتهای شاه طاهر که در هند اقامت گزیده بود، اشاره خواهیم کرد.

چنانکه گفتیم، چنین روایت شده است که ستگور نور نخستین پیر یا گورویی بود

که برای تبلیغ کیش نزاری که در هند ستپنت، یعنی، راه حقیقی، نامیده شد، از ایران بدان سرزمین گسیل شده بود.[۱۰۶] مطابق این روایات، ستگور نور بیشتر در پاتان، در منطقهٔ گجرات، فعالیت داشته است. مزار او در نوسری، نزدیک سورت، واقع است و سنگ گور او، در کمال تعجب، تاریخ ۴۸۷ / ۱۰۹۴ را نشان می‌دهد. دومین پیر مهم شمس‌الدین است که فعالیتهایش در سند متمرکز بوده است. در بیشتر اشعار مذهبی که به وی نسبت داده شده، از قاسم شاه به عنوان امام روزگار او نام برده شده است.[۱۰۷] به این ترتیب، به نظر می‌آید که پیر شمس‌الدین در نیمهٔ اول قرن هشتم / چهاردهم به فعالیت اشتغال داشته است. وی بخصوص در مولتان و اوچ، در سند، فعال بود؛ مقبره‌اش در مولتان در محل به نام مقبرهٔ شمس تبریز معروف است. جامعهٔ نزاری شمسیان که اکنون به امامت آقاخان قائلند و از راه زرگری و طلاسازی در مولتان و نقاط دیگر در پنجاب امرار معاش می‌کنند، مدعی هستند که پیر شمس‌الدین آنها را به کیش نزاری درآورده است. کار شمس‌الدین را پسر و نوه‌اش، نصیرالدین و شهاب (یا صاحب) الدین، ادامه دادند. تقریباً هیچ چیزی دربارهٔ این دو پیر که مراتب بیست و یکم و بیست و دوم را در فهرست پیران دارند نمی‌دانیم؛ تنها روایت شده است که آنها مخفیانه و پنهانی کار دعوت را انجام می‌دادند.[۱۰۸] چون پیر شهاب‌الدین درگذشت، پسرش صدرالدین جانشین او شد. تا این زمان از دورهٔ بعد از الموت، پیران نزاری در هند تا حدی استقلال و خودمختاری یافته و نیز یک سلسله موروثی به وجود آورده بودند.

پیر صدرالدین که تعداد زیادی از گنان‌ها به او منسوب است؛ نقش کلیدی در تبلیغات و سازماندهی دعوت نزاری در هند داشت. گویند که وی در زمانی میان ۷۷۰ / ۱۳۶۹ و ۸۱۹ / ۱۴۱۶ درگذشته است.[۱۰۹] به این ترتیب، وی باید معاصر امام اسلام‌شاه بوده باشد.[۱۱۰] صدرالدین عده زیادی از هندوهای کاست[۳] لوهانه[۴] را به کیش نزاری درآورد، و بدانها نام خوجه داد که از کلمهٔ فارسی خواجه، به معنای خداوند و ارباب، گرفته شده است. این نام با کلمهٔ هندویی thakur (یا *thakkar*)، که آنهم به معنای ارباب و صاحب است، مطابقت می‌کرد، و لوهانه‌ها را بدان لفظ خطاب می‌کردند؛ زیرا آنها را از طبقهٔ کشتریا می‌دانستند. لوهانه‌ها و خوجه‌ها، هنوز این عنوان هندویی را در میان خود به کار می‌برند. نیز اعتبار و فضیلت ساختن نخستین جماعت خانهٔ نزاری در کوتری، در سند، به صدرالدین باز می‌گردد. متعاقب این، وی دو جماعت خانهٔ نزاری دیگر در پنجاب

3) caste 4) Lohana

و کشمیر ساخت و مُکی‌هایی، یعنی رؤسایی برای آنها منصوب کرد. کلمهٔ مُکی[5] از واژهٔ سانسکریت موکهیه[6] گرفته شده است که به معنای مهمترین یا رئیس است. به این ترتیب، صدرالدین شالودهٔ تشکیلات جماعتی نزاریان هند را، که از این پس بیشتر به نام خوجه‌ها شهرت یافتند، گذاشت. با گذشت زمان، وی دعوت را به گجرات گسترش داد، و به جلب گروندگانی در میان لوهانه‌ها و دیگر کاست‌های تجارت پیشهٔ هندو در آن منطقه توفیق یافت. اما مرکز فعالیتهای صدرالدین در اوچ باقی ماند، و وی از آنجا امر دعوت را تا حدی آشکارا هدایت می‌کرد. باید به طور گذرا بگوییم که سند در این موقع تحت حکومت سمه‌ها بود که در ۷۵۲ / ۱۳۵۱ جانشین سومره‌ها، که پیرو کیش اسماعیلی، شده بودند. اعضای بعدی سلسلهٔ سومره‌ها، به احتمال قوی، تحت تأثیر دعوت نزاری در سند قرار گرفتند، ولی سنت اسماعیلی خاص خود را حفظ کردند. اما سمه‌ها بزودی به مذهب اهل سنت درآمدند.[۱۱۱] از قرار معلوم، پیر صدرالدین هنگامی که برای دادن عشریهٔ یا داسوند[7] گردآوری شده از جامعهٔ نزاری هند به ایران رفته بود، امام اسلام‌شاه را ملاقات کرده بود. مزار صدرالدین در نزدیکی جتپور، در حومهٔ اوچ، به سمت جنوب مولتان قرار دارد. متولیان این مزار اکنون خویشتن را شیعهٔ دوازده امامی می‌شمارند، و از پیر صدرالدین به عنوان حاجی صدر شاه یاد می‌کنند.

بزرگترین پسر صدرالدین، نامش حسن کبیرالدین، به عنوان پیر جانشین پدرش شد. بنا بر نوشتهٔ اخبار الاخیار که کتاب معروفی در مدح پیران است و در هند به وسیلهٔ عبدالحق بن سیف الدین دهلوی (فت ۱۰۵۲ / ۱۶۴۲) تألیف شده است، کبیرالدین پیش از آنکه در اوچ استقرار جوید مسافرتهای زیادی کرد.[۱۱۲] وی نیز ظاهراً برای دیدار امام به ایران رفت، و عدهٔ کثیری از هندوها را در دوران تصدی خویش به کیش نزاری درآورد. تاریخ وفاتی که برای این پیر ذکر شده، از ۸۵۳ / ۱۴۴۹ تا ۸۹۶ / ۱۴۹۰ ـ ۱۴۹۱ متغیر است. اما، به احتمال قوی، وی در حدود سال ۸۷۵ / ۱۴۷۰ ـ ۱۴۷۱ درگذشته است، و این تاریخی است که در کتاب چاپ نشدهٔ منازل الاقطاب آمده است. این کتاب که تاریخ فرقهٔ امام شاهی است، در حدود سال ۱۲۳۷ / ۱۸۲۱ به وسیلهٔ قاضی رحمت‌الله بن غلام مصطفی در گجرات تألیف شده است.[۱۱۳] مزار کبیرالدین بیرون از اوچ واقع شده است، و در محل به نام حسن دریا معروف است. جالب است یادآور شویم که این پیر، بنابر روایات، با طریقهٔ صوفیان سهروردی، که در آن زمان در مولتان رواج داشت، وابستگی داشته است. در

5) mukhi 6) mūkhya 7) dassondh

واقع، نام پیر کبیرالدین در فهرست مشایخ این طریقهٔ صوفی آمده است.[۱۱۴] در هر صورت، این نشان می‌دهد که در هند نیز، در دورهٔ بعد از الموت، روابط نزدیکی میان نزاریه و تصوّف متشکل پدید آمده بوده است. با مرگ کبیرالدین، جامعهٔ نزاری هند دستخوش افتراقات داخلی گشت که سرانجام به شقاق و جدایی مهمی منجر شد. گویند حسن کبیرالدین هیجده پسر داشته است، اما امام به جهاتی برادرش، تاج‌الدین، را به جانشینی او منصوب کرد. این انتصاب با مخالفت بعضی از پسران کبیرالدین، که در همان حال با خویشتن نیز در جدال بودند، مواجه شد. هنگامی که تاج‌الدین از دیدار امام، که برای تحویل عشریهٔ نزاریان هند به آنجا رفته بود، بازگشت، برادرزادگانش او را متهم ساختند که بخشی از دیون مذهبی را حیف و میل کرده است. گویند از این تهمت پیر از غصه دق مرگ شد یا خویشتن را کشت. تاج‌الدین که امام شاهیان متأخر او را به پیری نمی‌شناسد، در اواخر قرن نهم / پانزدهم، اندکی بعد از مرگ کبیرالدین، درگذشت. قبر تاج‌الدین در جُهن، در سند، واقع شده است.

پس از تاج‌الدین، امام‌الدین عبدالرحمن بن حسن، معروف به امام شاه، یکی از پسران کبیرالدین که نام فرقهٔ امام شاهی مأخوذ از اوست، بیهوده تلاش کرد تا بر مسند رهبری خوجه‌های نزاری در سند بنشیند.[۱۱۵] بعدها، وی برای دیدار امام به ایران رفت، اما امام منصب پیری بدو نداد.[۱۱۶] امام شاه چون به هند بازگشت، در گجرات رحل اقامت افکند و تا آخر عمر در آنجا به سر برد و در گروانیدن هندوهای محل، بویژه از میان جوامع کشاورز، به کیش اسماعیلی نزاری موفقیت بسیاری به دست آورد. به موجب بعضی از روایات افسانه‌ای، وی سلطان گجرات، محمود بگرا (۸۶۲-۹۱۷ / ۱۴۵۸-۱۵۱۱)، را نیز به کیش اسماعیلی درآورد، و سلطان دختر خود را به زنی به نرمحمّد، بزرگترین پسر امام شاه، داد. امام شاه، که مطابق بعضی از روایات ناموثق از جامعهٔ نزاری برید و خود مؤسس فرقهٔ امام شاهی شد، از نظر خوجه‌های نزاری پیر نیست، و آنها وی را فقط سید می‌خوانند. وی در ۹۱۹ / ۱۵۱۳ در پیرانه، شهرکی که خود در نزدیک احمدآباد ساخته بود، درگذشت. مزارش در همانجاست. در این میان، به علت تداوم اختلافات در خاندان پیر حسن کبیرالدین، امام پس از تاج‌الدین کسی را به پیری منصوب نکرد. به عوض، هدایت نامه‌ای که جای بیست و ششمین پیر را در فهرست سنتی پیران اشغال کرده است برای جامعهٔ نزاریان هند فرستاد. این کتاب همان پندیات جوانمردی است که قبلاً یاد کردیم، و نصایح و توصیه‌های دینی امام مستنصر بالله دوم را در بر دارد. این

کتاب، در نیمهٔ قرن دهم / شانزدهم به سند رسید. اگر به یاد بیاوریم، در آن هنگام امامان قاسم شاهی سخت در تلاش بودند که اقتدار خود را بر جوامع نزاری هند و دیگر نقاط دور افتاده مستولی سازند. به عنوان مثال، خیرخواه هراتی از مسافرت داعیان هند برای دیدار امام در انجدان یاد می‌کند، و نیز می‌گوید که تعداد نزاریان هند، در این زمان، بسی بیشتر از نزاریان ایران بوده است.[۱۱۷] پندیات جوانمردی با گذشت زمان به زبانهای سندی و گجراتی ترجمه شد، و برای استفادهٔ خوجه‌های نزاری به خط خوجکی آوانویسی گشت.

در این فاصله، نرمحمّد یا نورمحمّد، پسر امام شاه، در گجرات جانشین او شده بود. ظاهراً امام شاه تا پایان عمر نسبت به امامان نزاری ایران وفادار باقی ماند. اما نرمحمّد از دعوت نزاری و جامعهٔ خوجه‌ها خود را جدا ساخت، و فرقهٔ علیحده‌ای تأسیس کرد. در تاریخ نامعینی که نمی‌تواند خیلی دیرتر از سال ۹۱۹ / ۱۵۱۳ باشد، نرمحمّد درخواست کرد که از این پس عشریه‌ها، به عوض آنکه از طریق سند برای امام به ایران فرستاده شود، در گجرات به او داده شود. نرمحمّد، در واقع، اینک برای خویشتن مدعی امامت شده بود، و به صورت قهقرایی برای پدرش نیز همین ادعا را داشت. دستورهای جدید مایهٔ ایجاد شقاق در جامعهٔ نزاری گجرات شد. تقاضاها و ادعاهای نرمحمّد، بخصوص از طرف شخصی به نام کهتا[۸]، که مُکی (رئیس) ۱۸۰۰۰ هندوی به کیش نزاری درآمده بود، رد شد. اما، اکثریت پیروان نرمحمّد در گجرات از او جانبداری کردند، و فرقهٔ مستقل امام شاهی را که ستپنتی نیز نامیده می‌شود تأسیس کردند. اقلیتی از پیروان پیشین نرمحمّد، به اضافهٔ بقیهٔ نزاریان گجرات، به امامان نزاری و دعوت اصلی هند وفادار ماندند. نرمحمّد در ۹۴۰ / ۱۵۳۳-۱۵۳۴ درگذشت، و در مقبرهٔ پدرش در پیرانه دفن شد. امام شاهیان بعدها هر گونه ارتباطی با اسماعیلیه را انکار کردند؛ هر چند همچنان سلسلهٔ امامان اسماعیلی را تا اسلام شاه، که سی‌امین امام نزاری قاسم شاهی بود، قبول داشتند. اما، آنها بعضی از امامان نزاری چون رکن‌الدین خورشاه، محمد بن اسلام شاه، و جانشینان او را تا زمان حدوث شقاق و جدایی به امامت نمی‌شناسند. آنها مدعیند که پیران اولیه تا حسن کبیرالدین، در واقع بر مذهب شیعهٔ دوازده امامی بودند. تاج‌الدین را از زمرهٔ پیران خود محسوب نمی‌دارند؛ و نرمحمّد را آخرین امام خود می‌دانند.

پس از نرمحمّد، چند شکاف بر سر مسئله جانشینی مقام پیر در جامعهٔ امام شاهی

8) Kheta

پدید آمد. گروهها و دسته‌های گوناگون از سلسله‌های مختلف پیران، که همه از اعقاب نرمحمّد بودند، پیروی کردند. در دورهٔ اورنگ زیب، سجاده نشین یا پیشوای امام شاهیان که مرکزشان پیرانه بود، شاهجی میرانشاه نامی بود. وی در ۱۰۶۷ / ۱۶۵۷ به جانشینی پدرش، محمّدشاه، یکی از اعقاب سعید خان، پسر نرمحمّد، پیر شاخه‌ای از فرقهٔ امام شاهی شد که آطّهیا[۹] نام داشت. اورنگ زیب که از معتقدات الحادی شاهجی مطالبی شنیده بود، پیر سالخورده را به دربار خود احضار کرد تا از سوی فقهای سنی مورد بازجویی قرار گیرد. حکمران گجرات شاهجی را مجبور ساخت که به دربار اورنگ زیب عزیمت کند. اما شاهجی در راه، نزدیک پیرانه یا احمدآباد، مُرد، و به احتمال قوی خود را با زهر کشت. بر اثر این حادثه، پیروان بیشمار شاهجی، بخصوص از میان کاست ماتیه کنبیس[۱۰] سر به شورش برداشتند، و قلعهٔ بروچ را گرفتند.[۱۱۸] آنها پسر و جانشین شاهجی میرانشاه، یعنی سید محمّدشاه (فت‌حدود ۱۱۳۰ / ۱۷۱۸)، را پادشاه بروچ اعلام داشتند. این شورش که در حوالی سال ۱۱۰۰ / ۱۶۸۸ ـ ۱۶۸۹ رخ داد، سرانجام به وسیلهٔ اورنگ زیب سرکوب شد. منصب پیری این شعبه از فرقهٔ امام شاهی در دست اخلاف مستقیم شاهجی بود و تا باقرعلی، آخرین پیر آطّهیا که در حدود ۱۲۵۱ / ۱۸۳۵ وفات یافت، باقی ماند. همسر شاهجی میران، نامش راجی طاهره، شاخهٔ جداگانه‌ای از فرقهٔ امام شاهی را تأسیس نهاد. امام شاهیان، از طریق شاخه‌ها و دسته‌های مختلفشان، به سوی مذهب هندویی گرایش روزافزون یافته‌اند. پیروان این فرقهٔ التقاطی که اکنون بیشتر در جوامع روستایی گجرات، خاندش، و مدهیه پرادش غربی، نزدیک برهانپور، زندگی می‌کنند، خود را بیشتر شیعهٔ اثنی‌عشری یا سنی می‌دانند تا اسماعیلی.

از واکنش فوری مرکز دعوت قاسم شاهی، در انجدان، نسبت به شقاق امام شاهی در هند، چیزی نمی‌دانیم. در اوضاع و احوال پس از افتراق در جامعهٔ هندی، که به جدایی امام شاهیان منجر شد، امامان نزاری کسی را به عنوان پیر به جانشینی تاج‌الدین برنگماشتند و، چنانکه گفتیم، پندیات جوانمردی به عنوان کتاب راهنما برای نزاریان شبه قاره به هند فرستاده شد. در بعضی از قدیمیترین فهرستهایی که از نامهای پیران در دست است، بعد از پندیات جوانمردی، از پیر دیگری به اسم دادو نام برده شده است. گویند که وی از سوی امام به سند فرستاده شد تا از درآمدن خوجه‌های نزاری به مذهب اهل سنت جلوگیری کند. اما، در حوالی سال ۱۵۸۴ میلادی دادو مجبور شد که به نوانگر

---

9) Āṭhtiyā 10) Matiya Kanbis

(جام‌نگر) در گجرات عزیمت کند، و با عده‌ای نزاری سندی که همراه او گریخته بودند در آنجا سکونت گزینند. پس از آن، دادو به بهوج نقل مکان کرد، و در آنجا در ۱۵۹۳ میلادی درگذشت. دادو در تجدید سازمان جامعهٔ نزاری هند، و تقویت روابط آن جامعه با امام و مرکز دعوت، در انجدان، نقش بسیار مهمی بازی کرد. اما نام دادو از فهرستهای بعدی نام پیران هند حذف شد. با ختم سلسلهٔ پیران، نمایندگی امامان را در جوامع محلی هند اشخاصی که وکیل یا باوا[11] خوانده می‌شدند، عهده‌دار گشتند. لفظ اخیر که، به احتمال قوی، از شیوهٔ تلفظ خوجکی تأثیر برداشته است، همان کلمهٔ ترکی و فارسی باباست به معنی پدر که برای احترام در خطاب به اشخاص سالخورده نیز به کار می‌رود. امامان انجدان که از سلسله‌های پیران راضی نبودند، اکنون می‌کوشیدند تا به صورت مستقیمتری نزاریان هند را زیر پر وبال خویش بگیرند. یکی از مهمترین وظایف وکیلان و دیگر نمایندگان محلی امامان، گردآوری وجوه و دیون دینی و انتقال درست و به موقع آنها به خزانهٔ مرکزی دعوت در ایران بود که در مقرّ اقامت شخص امام قرار داشت. در همان حال، بعضی از خانواده‌های سادات محلی، یعنی اخلاف پیر حسن کبیرالدین، نفوذ خود را در جامعهٔ نزاری خوجه‌ها حفظ کردند، و گاهی نیز متصدی منصب وکیل می‌شدند. اینان، چون به امامان نزاری ایران وفادار بودند، امر دعوت را نیز از جانب آنها هدایت و اداره می‌کردند و بعضی کارهای تعلیماتی را نیز در جامعهٔ خوجه‌ها انجام می‌دادند. سادات کدی والا،[12] که از جملهٔ مصنفان گنان‌ها هم بودند، نمونهٔ یکی از مهمترین خانواده‌های این گونه ساداتند. آنها هنوز در سند فعالیت دارند. جدشان، سید فاضل شاه، از اخلاف رحمت‌الله بن حسن کبیرالدین بود که اصلاً در شهر کدی، واقع در کاچ، در حوالی نیمهٔ قرن یازدهم / هفدهم، پیش از آنکه این خاندان به سند مهاجرت کند، فعالیت داشت. سرانجام این خانواده در حدود سال ۱۷۸۰ میلادی در سند در تندو محمّد خان، جایی که سادات کدی والا هنوز هم ساکن هستند، رحل اقامت افکند.

دعوت نزاری در هند، دراین میان، در گجرات ادامه داشت. یکی از گروههای نزاری گجرات که نسبت به امامان و نمایندگان آنها در هند وفادار مانده بود، به اسم مومنا معروف است. این نام از تصحیف کلمهٔ مؤمن گرفته شده است. این اصطلاح در مورد بعضی از گروههای امام شاهی نیز به کار رفته است.[۱۱۹] مومناهای نزاری اظهار می‌دارند که با گذشت زمان آنها به اطاعت سید کدی والا فاضل شاه، که برای جمع‌آوری

11) Bāwa 12) Kadiwala

عشریهٔ آنها و فرستادنش به ایران آمده بود، درآمد. پیر مشایخ و حسن پیر، پسران سید فاضل، نقشهای مهمی در میان مومناهای نزاری شمال گجرات بازی کرده‌اند. مشایخ، بنابر روایات مومناهای نزاری، به عنوان رئیس جماعت نزاری شمال گجرات منصوب شد، و در آنجا وی کوشش کرد که جلو رسوم و آداب هندویی را که بعضی از پیروان فرقه مرعی می‌داشتند بگیرد. مشایخ، سرانجام، در احمدآباد ساکن شد، و خود را از دعوت در انجدان مستقل اعلام کرد. عشریه‌هایی که در جامعه گردآوری می‌کرد برای خود نگه داشت، و بیعت خود را با امامان نزاری که در ایران بودند برهم زد. در حقیقت، مطابق بعضی از روایات، وی به مذهب اهل تسنن درآمد، و به دکن برای ملاقات اورنگ زیب رفت. نیز گویند که پیر مشایخ با این پادشاه مغول علیه حکمرانان شیعی بیجاپور همدستی کرد. بسیاری از پیروان مشایخ که بعدها از اعقاب او تبعیت کردند به مذهب اهل سنت درآمدند، و حال آنکه مومناهای نزاری همچنان از سادات کدی والا حمایت می‌کردند. پیر مشایخ در ۱۱۰۸ / ۱۶۹۷ در احمدآباد درگذشت، و پیروان او بعداً بر سر سنی یا شیعه بودن او به جان هم افتادند و تفرقهٔ بیشتری را باعث شدند. موضوع مبهم است، زیرا نوشته‌های مشایخ تمایلات شیعی و سنی، هر دو، را منعکس می‌سازد. عظیم نانجی[13] فرض جالبی را مطرح ساخته است و آن اینکه پیر مشایخ ممکن است در اصل به تبعیت امامان نزاری محمّدشاهی، که در آن موقع در دکن ساکن بودند، درآمده باشد، ولی به جهت تقیّه تظاهر به مذهب سنت می‌کرده است.[۱۲۰] حسن، برادر پیر مشایخ، که در کتهیاوار فعالیت داشت، نسبت به امامان نزاری وفادار ماند، و پیر مومناهای نزاری شد. علاوه بر مقبره‌اش در تهاناپیپلی، نزدیک جوناگره، خوجه‌های نزاری و مومناها در ۱۷۱۷ میلادی به یادبودش عبادتگاهی نیز در گنود، واقع در گجرات، ساختند. مومناها که اکنون بیشتر در گجرات هستند، به گروهها و دسته‌های مختلفی تقسیم شده‌اند که بعضی از آنها پیرو مذهب سنت، بعضی پیرو مذهب شیعه اثنی‌عشری، بعضی پیرو شیعهٔ اسماعیلی نزاری، و بعضی پیرو مخلوطی از همهٔ این مذاهب هستند.

پیران نزاری از همان آغاز که به تبلیغ دعوت نزاری در هند پرداختند، به معتقدات و آیینهای دینی جوامع هندی که می‌بایست به کیش نزاری درآیند توجه خاصی مبذول می‌داشتند. آنان کوشش می‌کردند که تعالیم اسلامی و عقاید اسماعیلی را به زبانی بر ساکنان هندوی سند، گجرات، و دیگر مناطق شبه قارهٔ هند عرضه بدارند که بلافاصله

---

13) Azim Nanji

برایشان قابل درک باشد. این شیوه تقرب را بروشنی در محتوی دینی گنان‌ها، که عرضه کنندهٔ تلفیقی از عناصر اسلامی و هندویی است، می‌توان دید. پیرها بت‌پرستی را منع می‌کردند و محکوم می‌ساختند، ولی اسطوره‌ها و موتیفهای هندو را برای توضیح و تبیین بعضی از جنبه‌های تعالیمی خود به کار می‌بردند.[۱۲۱] بخصوص آنها عقیدهٔ امامت را به صورتی که نزاریان بعد از دور قیامت بدان معتقد بودند، در یک چارچوب هندویی مطرح می‌ساختند. این ترکیب‌بندی در گنان‌ها مهمی به نام دَسَه اَوَتارَ[14] (ده اوتار یا ده مظهر)، که در سه تحریر مختلف موجود است و به پیر شمس‌الدین، پیر صدرالدین، و امام شاه نسبت داده شده، آمده است.[۱۲۲] دسه اوتار که مانند بسیاری از گنان‌ها اکنون دیگر کاربردی ندارد، عقاید نزاری بعد از دور قیامت را در روشنی اندیشه‌ها و افکار ویشنوپرستی توضیح می‌دهد، و امام نزاری را برپایهٔ عقاید ویشنویی دربارهٔ اشکال مختلف مظهر ویشنو، خدای هندوها، در طی اعصار، همچون نجات‌دهنده‌ای موعود و منتظر عرضه می‌دارد.

به طور کلی، در مذهب ویشنویی کلمه اَوَتارَ بر مظاهر مختلف این خدا دلالت دارد، و مراد از آن صورتهای مختلفی است، اعم از صورت انسانی یا غیرانسانی، که ویشنو به خود می‌گیرد، و با آن صورت بر زمین نازل می‌شود و در آنجا زندگی می‌کند تا مقصودی که برای آن نزول کرده است تحقق پذیرد. تعداد چنین مظاهری بتدریج در ده مظهر محدود و تثبیت شده بوده است، و از همینجا عنوان گنان مورد بحث ما ـ دسه اَوَتار ـ آمده است.[۱۲۳] همچنین در گنان‌ها مظاهر دهگانهٔ ویشنو با قالب زمان و تاریخ ادواری هندوها سازواری داده شده است، و بر مبنای مفهوم یوگا (عهد) که بر حسب اعتقاد به چهار یوگا یا چهارعهد با طولهای مختلف یا یک مهایوگا، در اشاره به چهار دورهٔ کیهانی که در طی آن عالم به طور ادواری خلق و معدوم می‌شود، بیان می‌گردد، پرداخته شده است. آخرین یوگا عهد یا دور حاضر است که یوگایِ کالی خوانده می‌شود و آن عهد زشتی و تاریکی است، زیرا با کالی، الاههٔ سیاه، وابستگی دارد. هندوها در انتظار ظهور دهمین مظهر بودند تا با نیروهای بدی و اهریمنی عهد کالی، یعنی عهد تاریک حاضر، بجنگد. پیران نزاری اکنون به جای شخصیت مورد قبول هندوها، که کالکی نامیده می‌شود و مظهر یا اَوَتارَهٔ دهم ویشنو است، علی بن ابیطالب [ع] را قرار می‌دادند. و به این ترتیب، علی [ع] انتظارات معادی گروندگان هندو را که به کیش نزاری درآمده بودند با

14) *Dasa Avatāra*

جنگیدن علیه نیروهای اهریمنی یوگای کالی، یا عهد واپسین، برآورده می‌ساخت؛ سرانجام، کالینگا، ابلیس اسطوره‌های هندو را می‌کشت. گذشته از این، اعتقاد بر آن بود که همهٔ امامان بعد از علی [ع] که نزاریان قبول داشتند، با شخص وی در مقام و قدرت همانندند. در نتیجه، همهٔ امامان نزاری و تک تک آنها دهمین مظهر ویشنو بر روی زمین بودند. چنین تبیینی برای هندوهایی که به کیش نزاری درآمده بودند و اکنون می‌بایست عقیدهٔ به امامت و قیامت بدانها تفهیم شود وامام حاضر به عنوان نجات دهندهٔ موعود به آنان معرفی گردد، قابل درک و فهم بود. شناخت راه حقیقی (ستپنت) و امام، مؤمنان خوجهٔ نزاری را برای همیشه از تسلسل دوره‌های تولد و مرگ و تولد مجدد رهایی می‌داد، و دروازه‌های بهشت جاودانی را به روی آنها می‌گشود. قرآن واپسین ودا یا کتاب مقدسی بود که معنای حقیقی یا تأویل آن را فقط پیران نزاری می‌دانستند. در حقیقت، گنان‌ها نقش مذهبی پیر یا گوروی نزاری را، که وظیفه‌اش راهنمایی مومنان در رسیدن به معرفت (گنان) امام و دین واقعی بود، اعتلا می‌بخشیدند. جهانشناسی سنتی اسماعیلیان و ادواری بودن تاریخ مقدس در گنان‌های خوجه‌های نزاری و امام شاهیان مورد بحث قرار نگرفته است.

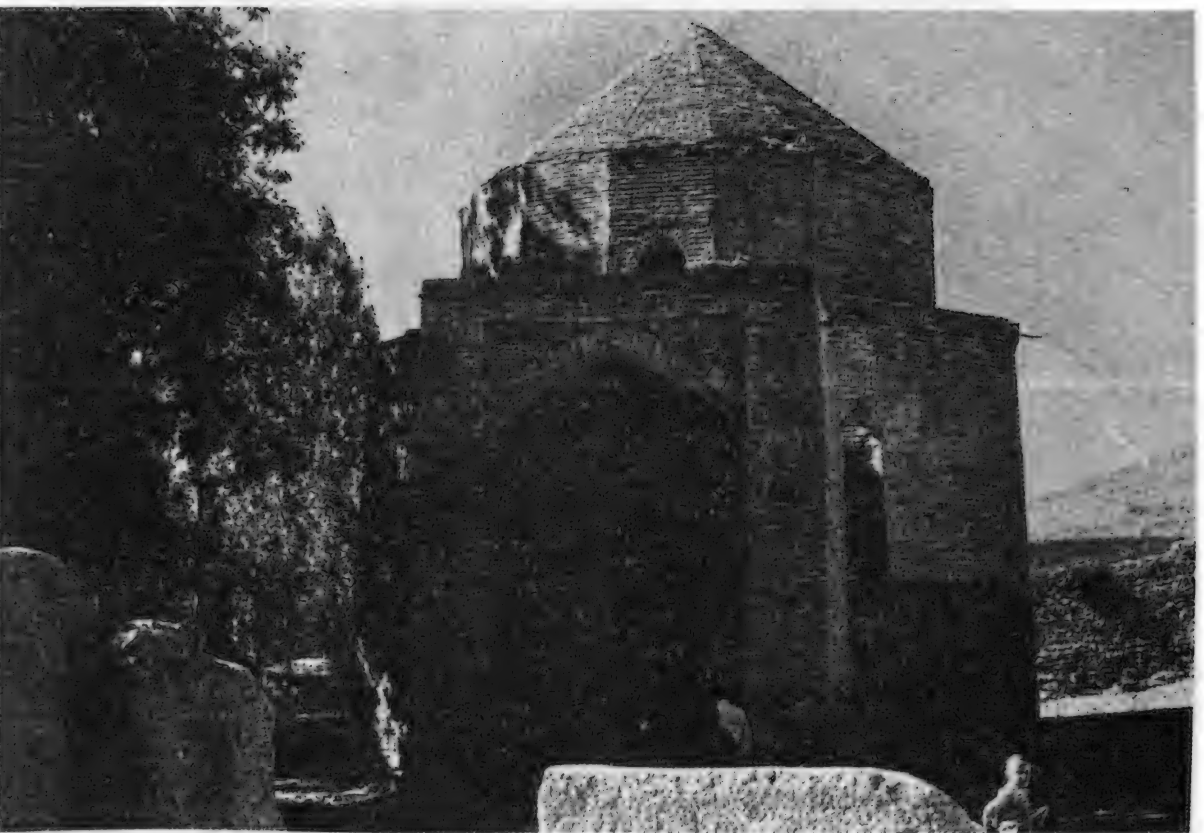
اطلاعاتی که دربارهٔ امامان نزاری محمّدشاهی و فعالیتهای آنها در امر دعوت در دست است، بسیار اندک است. چنانکه گفتیم، اکثریت جامعهٔ نزاری شام تا قرن گذشته از این سلسله امامان پیروی می‌کردند. شمارهٔ بسیار زیادی محمّدشاهی، دست کم تا پایان قرن دهم / شانزدهم، در ایران، بخصوص در دیلم، و نیز افغانستان و نواحی همجوار، در بدخشان و جیحون علیا، وجود داشت. با مهاجرت امامان محمّدشاهی به هند در اوایل قرن دهم / شانزدهم، این شاخه از فرقهٔ نزاری متابعانی نیز در شبه قارهٔ هند برای چند قرن به دست آورد. اما، به علت فقدان منابع و مآخذ کافی فرقه‌ای، بیشتر امامان محمّدشاهی برای ما نامعلوم مانده‌اند، و تنها نام آنها در روایات فرقه، بویژه آنها که از نزاریان شام روایت شده، حفظ گشته است.[۱۲۴] ما قبلاً اشاراتی به محمّدشاه بن مؤمن‌شاه، بیست و هفتمین امام این سلسله که ممکن است با خداوند محمّد یکی بوده باشد، کرده‌ایم. خداوند محمّد اغلب از الموت نزاریان پیرو خود را در دیلم هدایت می‌کرد، و نقشی فعال در اتحادها و درگیریهای آن منطقه داشت تا اینکه تیمور او را به سلطانیه تبعید کرد. اخلاف خداوند محمّد، از جمله شاید جانشینان بلافصل او، تا دهه‌های پایانی قرن نهم / پانزدهم در سلطانیه می‌زیستند. در این میان به جای محمّدشاه بن مومن‌شاه

پسرش، رضی‌الدین (فت ۸۳۸ / ۱۴۳۴)، بر مسند امامت نشست. این امام نیز، به نوبهٔ خود، جایش را به طاهر بن رضی‌الدین (فت ۸۶۸ / ۱۴۶۳ - ۱۴۶۴) و رضی‌الدین دوم بن طاهر، سی‌امین امام این سلسله و پدر شاه طاهر دکنی معروف، داد. امام رضی‌الدین دوم را شاید بتوان با شاه رضی‌الدین، رهبری نزاری که در اوایل قرن دهم / شانزدهم در بدخشان، منطقهٔ کوهستانی واقع در ساحل چپ مسیر علیای جیحون یا، به عبارت دقیقتر، در ساحل رود پنج، سرچشمهٔ جیحون، ظاهر شد، تطبیق داد.

اسماعیلیان جیحون علیا، که بویژه به ناصرخسرو ارادت می‌ورزند، در زمانی در اواخر دورهٔ الموت دعوت نزاری را پذیرفتند. اما، تاریخ دقیق این رویداد و اوضاع و احوال مربوط بدان بر ما نامعلوم است. مطابق روایات اسماعیلی که در شغنان، ناحیه‌ای در جیحون علیا، واقع بر ساحل رود پنج و در منتهاالیه مغرب پامیر، باقی مانده است، کیش نزاری را دو داعی که از سوی امامان نزاری دورهٔ الموت فرستاده شده بودند، به بدخشان آوردند.[۱۲۵] روایت شده است که یک داعی، به نام سید شاه ملنگ، از خراسان به شغنان رفت و با خلع حکمران آنجا خود را در آن منطقه به قدرت رسانید. پس از شاه ملنگ، داعی نزاری دیگری، به نام سید شاهِ خاموش، که از علویان حسینی بود و نسبتش را به امام موسی کاظم [ع] می‌رسانید، بدانجا آمد. این داعیان بنیانگذاران سلسله‌های پیران و میرانی شدند که بر شغنان و نواحی اطراف آنجا حکومت کردند. در این میان، بدخشان که در دست امرای محلی خود باقی مانده بود، به طور کلی از بلیّهٔ مغول در امان ماند. این ناحیه بعدها، در زمان نبیرهٔ تیمور، ابوسعید (۸۵۵ - ۸۷۳ / ۱۴۵۱ - ۱۴۶۹)، به قلمرو متصرفات تیموری منضم شد. نیز، در زمانی بعد، یعنی در آغاز قرن دهم / شانزدهم، بدخشان به طور موقت به تصرّف ازبکان درآمد. اما حکومت ازبکان در بدخشان با مخالفت عده‌ای از حکمرانان محلی مختلف روبه رو شد، از جمله یک امیر تیموری، به نام میرزا خان (فت ۹۲۶ / ۱۵۲۰)، به مخالفت با آنها برخاست. در چنین اوضاع و احوال مغشوش و آشفته‌ای بود که در ۹۱۳ / ۱۵۰۷ - ۱۵۰۸ شاه رضی‌الدین، که قبلاً از او نام بردیم، یکی از بزرگان نزاری که پیشتر نزاریان قهستان را رهبری می‌کرد و می‌توان وی را با سی‌امین امام محمّدشاهیان یکی دانست، از سیستان به بدخشان آمد. وی با کمک نزاریان محل حکومت خود را بر بخش بزرگی از بدخشان مستقر ساخت. درگیرودار کشمکشهایی که بزودی میان پشتیبانان او درگرفت، شاه رضی‌الدین در بهار ۹۱۵ / ۱۵۰۹ کشته شد و سر او را به نزد میرزاخان، حکمران تیموری محل که در قلعهٔ ظفر، واقع بر ساحل چپ رود

ککچه، مقر گزیده بود، فرستادند. میرزاخان پس از شکست دادن یک امیر محلی دیگر، به نام، زبیر راغی، ضربهٔ سنگینی بر نزاریان بدخشان که در این زمان بر گرد شاه رضی‌الدین جمع شده بودند وارد ساخت.

پس از امام رضی‌الدین دوم پسرش، شاه طاهر حسینی دکنی، سی و یکمین و معروفترین امام سلسلهٔ محمّدشاهی، به جای او نشست. شاه طاهر متکلمی دانشمند و نیز شاعری توانا و صاحب سلیقه بود، و خدمات سیاسی ارزشمندی به سلسلهٔ نظام شاهیِ احمدنگر، در دکن، کرد. مفصلترین شرحی که دربارهٔ این امام نوشته شده است آن است که محمّد قاسم هندوشاه استرآبادی، معروف به فرشته، در تاریخ معروف خود به نام گلشن ابراهیمی، که معمولاً به تاریخ فرشته شهرت دارد، آورده است. این کتاب، تاریخ عمومی هند است و در ۱۰۱۵ / ۱۶۰۶ـ۱۶۰۷ تألیف آن به پایان رسیده است.[۱۲۶]
فرشته، که از مقام شاه طاهر به عنوان امام اسماعیلی نزاری آگاه بود، می‌گوید که پدران او در ایران پیروان زیادی داشتند، و در محلی به نام خُند (خواند)، نزدیک قزوین، زندگی می‌کردند. با گذشت زمان، شاه طاهر سجاده‌نشین یا رئیس خانواده و متابعان خود شد. وی شخصیت فوق‌العاده با استعدادی بود، و به خاطر علم و تقوایی که داشت محبوبیت زیادی کسب کرد و همهٔ پیشینیان خود را تحت‌الشعاع قرار داد. شاه اسماعیل صفوی نیز اخبار شاه طاهر را شنید، و از محبوبیت زیاد او بیمناک شد. اما بر اثر شفاعت میرزا حسین اصفهانی، یکی از مقامات صاحب نفوذ دربار صفوی و از پشتیبانان شاه طاهر، امام نزاری دعوت شد که به جمع علمای دربار شاه اسماعیل در سلطانیه بپیوندد. اما پیروی مذهبی از شاه طاهر سوء ظن شاه اسماعیل را برانگیخت. بار دیگر به میانجیگری میرزا حسین اصفهانی، که ممکن است پنهانی به کیش اسماعیلی نزاری شاخهٔ محمّدشاهی درآمده بوده باشد، به شاه طاهر اجازه داده شد که در کاشان اقامت گزیند. در آنجا، شاه طاهر مدرس علوم دینی در حوزهٔ مذهبی محل شد و محصلان و مریدان فراوانی پیدا کرد. به نظر می‌رسد که عدهٔ زیادی از پیروان (مریدان) شاه طاهر برای حضور در جلسات درس او به کاشان می‌رفتند. موفقیت شاه طاهر بزودی خصومت مأموران محلی و علمای اثنی عشری را برانگیخت، و آنان اخباری از روی بدخواهی دربارهٔ تعالیم اسماعیلی شاه طاهر برای شاه اسماعیل فرستادند. وی را همچنین متهم ساختند که اسماعیلیان و دیگر فرق الحادی را رهبری می‌کند، و با سلاطین خارجه مکاتباتی دارد.



۷. مقبرهٔ امام مستنصر بالله دوم (شاه قلندر)، انجدان، که در حوالی سال ۱۴۸۰ / ۸۸۵ ساخته شده است.

(عکس از شهناز حکیم‌زاده)





۹. کتیبه‌ای که مؤلف در ۱۹۷۶ میلادی در انجدان کشف کرد، و بر آن فرمان شاه عباس اول صفوی به امام امیر خلیل‌الله انجدانی، مورخ سال ۱۰۳۶ / ۱۶۲۷، نقش شده است.

(عکس از شهناز حکیم‌زاده)

شاه اسماعیل که در پی فرصت مناسبی می‌گشت تا شاه طاهر را از میان بردارد، اکنون آن فرصت را یافت و فرمانی برای به سیاست رسانیدن امام صادر کرد. اما میرزا حسین اصفهانی، دوست شاه طاهر در دربار صفوی، به موقع او را از این امر آگاه ساخت. در ۹۲۶ / ۱۵۲۰، امام با خانواده‌اش از کاشان گریخت و، به این ترتیب، از چنگال مأمورانی که در پی او فرستاده شده بودند، جان به در برد. وی به فارس رفت، و سپس از راه دریا به سوی هند روان شد و در گوا از کشتی فرود آمد. بلافاصله به دربار اسماعیل عادلشاه (۹۱۶ـ ۹۴۱ / ۱۵۱۰ ـ ۱۵۳۴)، که از بیجاپور بر یکی از پنج ایالتی که از مملکت پیشین بهمنی دکن درست شده بود حکومت می‌کرد، رفت. یوسف، پدر اسماعیل، نخستین حکمران مسلمان هند بود که مذهب تشیع را دین رسمی مملکت خویش قرار داده بود. اما خود اسماعیل عادلشاه معتقدات دینی عمیقی نداشت، و از این رو به شاه طاهر نیز توجهٔ خاصی نکرد. امام که از نحوهٔ استقبالی که در بیجاپور از او شده بود نومید و مأیوس گشته بود، تصمیم گرفت که به زیارت خانهٔ خدا و، سپس، عتبات عالیات در عراق برود و از آنجا به ایران بازگردد. شاه طاهر در راه خود به سوی بندر در قلعهٔ پرنده توقف کرد، و در آنجا با خواجه جهان، وزیر معروف سلاطین بهمنی که در آن موقع در خدمت سلاطین نظام شاهی احمدنگر، یکی دیگر از سلسله‌های جانشین سلاطین بهمنی، بود، برخورد کرد. در آنجا، شاه طاهر همچنین، پیرمحمّد شیروانی، عالم سنی حنفی اهل احمدنگر را که از طرف برهان اول نظام شاه (۹۱۴ـ ۹۶۱ / ۱۵۰۸ ـ ۱۵۵۴) برای انجام امری به نزد خواجهٔ جهان فرستاده شده بود، ملاقات کرد. پیرمحمّد سخت تحت تأثیر علم و درایت شاه طاهر واقع شد و موضوع را به سمع برهان نظام شاه رسانید، و وی شاه طاهر را به احمدنگر دعوت کرد.

در ۹۲۸ / ۱۵۲۲، شاه طاهر به احمدنگر، پایتخت مملکت نظام شاهیان، که مقدّر بود موطن همیشگی او شود، رسید. دیری نگذشت که معتمدترین مشیر و مناصح برهان نظام شاه شد، و مقامی رفیع در دربار او پیدا کرد. به خواهش برهان نظام شاه، شاه طاهر شروع به ایراد درس دربارهٔ موضوعات مختلف مذهبی، به طور هفتگی، در قلعهٔ احمدنگر کرد. این جلسات که عدهٔ زیادی از علما و خود سلطان در آن حضور می‌یافتند، آوازهٔ شاه طاهر را بر سراسر دکن افکند. فرشته تفصیلات جالبی از اینکه چگونه شاه طاهر، معجزه‌آسا، پسر جوان برهان نظام شاه، عبدالقادر، را از بیماری شفا داد، حکایت می‌کند. این عمل ظاهراً باعث شد که برهان اول از مذهب تسنن به تشیع بگرود. منابع ما مشخص

می‌سازند که برهان نظام شاه به مذهب شیعهٔ اثنی عشری بیرون آمد، یعنی نوعِ تشیعی که، به موجب گفتهٔ همهٔ مراجع، شاه طاهر از ابتدا تبلیغ می‌کرده است. تبلیغ مذهب شیعهٔ اثنی عشری به وسیلهٔ یک امام نزاری ممکن است در بادی نظر شگفت جلوه کند. اما باید به خاطر داشت که شاه طاهر و دیگر پیشوایان نزاری آن عهد ناچار بـه مـراعـات تـقیّه بـه صورت شدید آن بودند. این مسلم است که شاه طاهر صورتی از کیش اسماعیلی نزاری را که خاص او بود در زیر نام مذهب شیعهٔ اثنی عشری تبلیغ می‌کرده، زیرا ایـن نـوع از تشیع برای حکمرانان مسلمان هند، که می‌خواستند روابط دوستانه‌ای با سلسلهٔ شیعهٔ دوازده امامی صفویه در ایران داشته باشند، قابل قبولتر بود. این امر، همچنین، روشـن می‌سازد که چرا وی بر چند اثر کلامی از علمای امامیه شروحی نوشته است. گذشته از این، شاه طاهر، مانند رقبای خود در سلسلهٔ قاسم شاهی، اندیشه‌های نزاری خود را در لفاف تصوّف نیز بیان می‌کرده است، گرچه ما از جزئیات این امر بیخبریم. در ارتباط با این موضوع باید به یاد بیاوریم نسبت دادن تألیف شرح اسماعیلی گلشن راز را بـه شـاه طاهر که قبلاً از آن سخن گفتیم. به هر تقدیر، این وابستگیها بخوبی در لمعات الطاهرین، یک رسالهٔ منظوم محمّدشاهی که در حوالی سال ۱۱۱۰ / ۱۶۹۸ به وسیله غلام علی بن محمد در دکن سروده شد، انعکاس یافته است.[۱۲۷] در لمعات، که تنها اثر محمّدشاهی است که در هند محفوظ مانده است، مؤلف آشکـارا عـقاید نـزاری پـراکنده خـویش را در زیـر عبارات و اصطلاحات صوفیانـه و اثنی عشری پنهان داشته است. وی در همان حال کـه امامان دوازده‌گانهٔ اثنی عشریان را مدح می‌کند، به امامان مـحمّدشاهی نـیز اشـاراتـی دارد.

شاه طاهر بزرگترین موفقیت مذهبی خود را در دکن وقتی به دست آورد که برهان نظام شاه، اندکی پس از درآمدن به مذهب تشیّع، مذهب شیعهٔ اثنی عشـری، را در ۹۴۴ / ۱۵۳۷، دین رسمی مملکت نظام شاهی اعلام کرد. حکمران احـمدنگر، بـه نـصیحت شـاه طاهر، به آسانی شورشی را که پیرمحمّد شیروانی علیه این اعلامیه به راه انداخته بـود، فرو نشاند. از این زمان به بعد، تعداد رو به افزونی از علمای شیعه، از جمله برادر خـود شاه طاهر، یعنی شاه جـعفر، در دربـار بـرهان نـظام شـاه گـرد آمـدند، و از حـمایت او برخورداری یافتند. دربار صفویه در ایران از شنیدن قبولی رسمی مذهب تشیع در دولت نظام شاهی اظهار خرسندی کرد، و شاه طهماسب نمایندگانی با هدایـا و تـحف بـه نـزد برهان نظام شاه روانه کرد. در مقابل، حیدر، پسر شاه طاهر، به عنوان سفیر حسن نیت از

احمدنگر به ایران فرستاده شد. فرشته و دیگر مراجع از خدماتی سیاسی که شاه طاهر به برهان نظام شاه کرده است به تفصیل یاد کرده‌اند. این امام نزاری محمّدشاهی، در طی مدتی بیش از بیست سال، در بسیاری از مذاکرات و میانجیگریها با حکمرانان مسلمان مناطق اطراف همچون گجرات، بیجاپور، گلکنده، و بیدر به نیابت از جانب مخدوم خویش شرکت داشت. شاه طاهر پس از امامتی در حدود چهل سال، میان سالهای ۹۵۲ / ۱۵۴۵ ـ ۱۵۴۶، سالی که شاهزادهٔ صفوی، سام میرزا، ذکر کرده است، و ۹۵۶ / ۱۵۴۹، که تاریخ محتملتری است و فرشته ذکر کرده است، در احمدنگر درگذشت. استخوانهای او را بعدها به کربلا بردند و در جوار مرقد مطهر امام حسین [ع] به خاک سپردند. شاه طاهر آثار زیادی دربارهٔ الاهیات و کلام و فقه نوشته بود که به نظر می‌آید هیچ یک باقی نمانده است؛ اما بسیاری از اشعار او باقیست.

پس از شاه طاهر پسر ارشد او، شاه حیدر، که هنگام مرگ پدر هنوز در دربار شاه طهماسب در ایران بود، جانشین وی گشت. اندک زمانی بعد، وی به احمدنگر بازگشت و سجاده‌نشین فرقهٔ خود شد، و مقامی منیع در دربار نظام شاهیان پیدا کرد. شاه طاهر، علاوه بر حیدر، سه پسر دیگر نیز داشت که عبارت بودند از: شاه رفیع‌الدین حسین، شاه ابوالحسن، و شاه ابوطالب که در هند تولد یافته بودند. این پسران نیز در دربار عادل شاهیان و دیگر حکمفرمایان دکن از احترام و افتخار برخوردار شدند. امامت محمّدشاهی از طریق اخلاف شاه حیدر (فت ۹۹۴ / ۱۵۸۶)، که همچنان در احمدنگر و سپس در اورنگ آباد به سر می‌بردند، ادامه یافت. بنابر روایت محمّدشاهیان شام، جانشینان شاه حیدر عبارت بودند از: صدرالدین محمّد (فت ۱۰۳۲ / ۱۶۲۲)؛ معین‌الدین (فت ۱۰۵۴ / ۱۶۴۴)؛ عطیة‌الله که به خدایبخش نیز شهرت دارد، و ظاهراً در بدخشان اقامت گزید و در همانجا در ۱۰۷۴ / ۱۶۶۳ درگذشت؛ عزیز شاه که در اورنگ آباد در ۱۱۰۳ / ۱۶۹۱ وفات یافت؛ معین‌الدین دوم (فت ۱۱۲۷ / ۱۷۱۵)؛ امیر محمّد مشرّف (فت ۱۱۷۸ / ۱۷۶۴)؛ حیدر (فت ۱۲۰۱ / ۱۷۸۶)؛ و امیر محمّدباقر. این امام آخرین، چهلمین امام سلسله، از قرار معلوم آخرین امام محمّدشاهی بود.

آخرین تماس امیر محمّدباقر با پیروانش در شام در شعبان ۱۲۱۰ / فوریه ۱۷۹۶ بوده است.[۱۲۸] جامعهٔ نزاری شام، چنانکه گفتیم، به طور کلی از امامان محمّدشاهی تبعیّت کرده بود؛ اما پس از آنکه جست و جو برای یافتن کسی از اخلاف امیر محمّدباقر در هند به نتیجه‌ای نرسید، در ۱۳۰۴ / ۱۸۸۷، اکثریت نزاریان محمّدشاهی شام بیعت خویش

را به سلسلهٔ امامان قاسم شاهی، که در آن موقع امامشان آقاخان سوم بود، منتقل ساختند. با مقیم شدن امامان محمّدشاهی در دکن، پیروان مذهبی این سلسله در ایران، در طی قرن دهم / شانزدهم، پراکنده شدند و از میان رفتند. با آنکه عده‌ای از محمّدشاهیان ایران ممکن است به قاسم شاهیان ملحق شده باشند، ولی اکثریت این شاخه از نزاریان، به احتمال قوی، خود را در آغوش شیعهٔ اثنی عشری افکندند که مذهب رسمی ایران عهد صفوی بود. اما جالب است یادآور شویم که اعضای خاندان شاه طاهری، که اینک در قم و بعضی دیگر از شهرهای ایران ساکن هستند، نسبت خود را به شاه طاهر می‌رسانند. امامان محمّدشاهی در بدخشان و کابل نیز، دست کم تا پایان قرن یازدهم / هفدهم، همچنان پیروانی داشتند. اما، تا آغاز قرن سیزدهم / نوزدهم چنین می‌نماید که نزاریان منطقهٔ جیحون علیا و افغانستان دیگر عموماً پیرو امامان قاسم شاهی شده بوده‌اند. جماعتهای نزاری بدخشان، از جمله آنهایی که تحت سلطهٔ شوروی [سابق] بودند، و اکنون در جمهوری تاجیکستان واقع شده‌اند همگی از سلسلهٔ پیران محلی خود فرمانبرداری و متابعت می‌کرده‌اند. در هند نیز، پیروان سلسلهٔ محمّدشاهی بتدریج پس از قرن یازدهم / هفدهم به دنبال «بگیر و ببند» های شیعیان در دکن در دورهٔ اورنگ زیب از میان رفتند. به نظر می‌آید که دیگر هیچ گروهی از محمّد شاهیان اکنون در هند باقی نمانده است. تنها اعضای بازمانده از این شاخه از نزاریان اکنون در شام زندگی می‌کنند و در انتظار امام غایب خود هستند. محمّد شاهیان شام همیشه در مسائل و امور فقهی جامعهٔ خود از مذهب شافعی پیروی کرده‌اند.

در این میان، تا پایان قرن یازدهم / هفدهم، امامان قاسم شاهی موفق شدند که بیعت اکثریت نزاریان را به دست آورند. خلیل‌الله دوم، سی و نهمین امام این سلسله، در ۱۰۹۰ / ۱۶۸۰ وفات یافت، و پسرش، شاه نزار دوم، جانشین او شد.[۱۲۹] تا این تاریخ، امامان قاسم شاهی در بخش مرکزی ایران، در محلات، و نقاط دیگر پیرامون انجدان ریشه‌های عمیقی پیدا کرده بودند. شاه نزار، در زمانی در طی دهه‌های نخستین امامتش، به دلایل نامعلومی مقر خود و مرکز دعوت نزاری را از انجدان به کَهَک، روستایی واقع در سی و پنج کیلومتری شمال شرقی انجدان و شمال غربی محلات، منتقل ساخت. اینک امامان انجدان را، که به وسیله چند رشته کوه کم ارتفاع از کهک جدا می‌شود، برای همیشه ترک گفتند، و این پایان دورهٔ انجدان در تاریخ نزاریه بود که حدود دو قرن به درازا کشید. شاه نزار و جانشین بعدی او در کهک می‌زیستند، اما دیری نگذشت که آنجا

را نیز به عنوان مقرّ امامت رها ساختند. اما جانشینان بعدی نزار، دست کم تا آغاز قرن سیزدهم / نوزدهم، جای پای خود را در کهک حفظ کرده بودند. کهک اکنون دهکدهٔ کم اهمیت دورافتاده‌ای است با جمعیتی در حدود پانصد نفر که بر مذهب شیعهٔ اثنی عشری هستند. این محل، به نظر می‌آید که در دوران گذشته به عنوان استراحتگاه اهمیت بیشتری داشته، و یک کاروانسرای صفوی بر سر راه، میان قم و اراک، در آنجا، واقع شده بوده است.

امامان قاسم شاهی، از قرار معلوم، از زمان مستنصر بالله دوم روابط خود را پیوسته با صوفیان طریقهٔ نعمت‌اللهی حفظ کرده بودند. اما قدیمیترین مدرک موجود دربارهٔ این وابستگی به شاه نزار قابل ردگیری است. شاه نزار با این طریقه، که هنوز در ایران تجدید حیات نکرده بود، رابطهٔ نزدیکی داشت و نام طریقتی وی عطاءالله بود. این نکته روشن می‌سازد که چرا بعضی از پیروان وی در بخشهایی از کرمان عطاءاللهی خوانده می‌شدند.[۱۳۰] این نزاریان که اصلاً از قبایل چادرنشین خراسان بودند، به ابتکار خود نزار در ناحیهٔ سیرجان و جاهای دیگر در کرمان اسکان یافتند. امام شاه نزار دوم، بنابر کتیبهٔ روی سنگ قبرش، در ذوالحجهٔ ۱۱۳۴ / سپتامبر ۱۷۲۲، اندکی پیش از حملهٔ افغانها به ایران که دامنه‌اش تا کهک نیز رسید، درگذشت. منابع فرقه‌ای، تاریخ وفات نزار دوم را تقریباً یک قرن زودتر، یعنی در ۱۰۳۸ / ۱۶۲۸ ـ ۱۶۲۹، قرار می‌دهند. مقبرهٔ او هنوز در انتهای غربی کهک باقی است. این عمارت، که در واقع ممکن است بخشی از محل اقامت امام بوده باشد، چند حجره دارد، و در هر یک از این حجره‌ها چند قبر وجود دارد. در این مجموعه و باغ چسبیده بدان نیز چند سنگ قبر هست که کتیبه‌های روی آنها به خط سندی خوجکی نوشته شده است، و این گواه بر آن است که نزاریان هند به طور منظم برای دیدار امامشان رنج سفری دراز و پرمخاطره را متحمل می‌شده‌اند. تا این تاریخ میان امامان نزاری و پیروان خوجهٔ آنها در سند، پنجاب، گجرات، و جاهای دیگر در شبه قارهٔ هند روابط نزدیکی به وجود آمده بود. مقبرهٔ نزار، به قیمت شکستن و از میان بردن درهای چوبی کنده‌کاری شدهٔ آن و دیگر تزئیناتش، در ۱۹۶۶ میلادی بازسازی شد. یک سکوی سنگی که ایوانوف در ۱۹۳۷ میلادی در آنجا کشف کرده بود، و در آن زمان در باغهای پیشین اقامتگاه نزار قرار داشت، در ۱۹۷۶ میلادی که نگارنده از کهک دیدن کرد، دیگر وجود نداشت. گفته می‌شود که نزار هنگامی که پیروان خود را به حضور می‌پذیرفته بر این سکوی سنگی می‌نشسته است.



۱۰. طرف شمالی مقبرهٔ تعمیر شدهٔ امام شاه نزار دوم، کهک

(عکس از شهناز حکیم‌زاده)



۱۱. سنگ قبر امام شاه نزار دوم (فت ۱۱۳۴ / ۱۷۲۲)، کهک

(عکس از شهناز حکیم‌زاده)



۱۲. قسمتی بازمانده از دیواری که مجموعه ساختمانهای محل اقامت آقاخان اول را در برمی‌گرفته است، محلات.

(عکس از شهناز حکیم‌زاده)



۱۳. منظرهٔ عمومی ارگ بم، در کرمان

(عکس از مسعود معصومی)



۱۴. حسنعلی شاه، آقاخان اول

(از مجموعهٔ اختصاصی مؤلف)



۱۵. آقاخان اول و آقا علی شاه، آقاخان دوم

(عکس از مجموعهٔ اختصاصی مؤلف)



۱۶. یکی از نوه‌های آقاخان اول، بمبئی

(عکس از پ. ووچینو، اصل آن در مجموعه اختصاصی مؤلف)

پس از شاه نزار دوم، پسرش، سید علی، که قبرش در بزرگترین حجرهٔ مقبرهٔ نزار باقی است، به جای او نشست.[۱۳۱] بعد از سید علی، چهل و دومین امام این سلسله، یعنی سید حسن علی که به سید حسن بیگ نیز معروف است، جانشین او شد. در طی امامت حسن علی بود که نادرشاه مهاجمان افغانی را از ایران بیرون راند و، سپس، سلسلهٔ صفویه را برانداخت، و خود را به سلطنت رساند و سلسلهٔ کوته زندگانی افشاریه را تأسیس کرد. در اواخر سلطنت نادرشاه (۱۱۴۸-۱۱۶۰ / ۱۷۳۶-۱۷۴۷)، امام حسن علی به شهر بابک در کرمان نقل مکان کرد که در حدود ۱۸۰ کیلومتری جنوب غربی شهر کرمان، میان رفسنجان و سیرجان، قرار دارد. انگیزهٔ اصلی این تصمیم ظاهراً توجه امام به امنیت زائران نزاری هندی بوده است که به ایران می‌آمده‌اند، و نیز جریان درست‌تر وجوهات عشریه از هند به خزانهٔ دعوت. احمد علی‌خان وزیری (فد ۱۲۹۵ / ۱۸۷۸)، که تاریخ محلی مفصلی دربارهٔ زادگاه خود کرمان نوشته است، حکایت می‌کند که در اوضاع آشفتهٔ ایران بعد از سقوط صفویه، نزاریان هند، که به طور منظم به ناحیهٔ انجدان و محلات برای دیدار امام سفر می‌کردند تا دیون مذهبی و عشریات خود را بدو بپردازند، اغلب در راه، میان نائین و یزد، به دست قبایل بختیاری کشته و غارت می‌شدند، و این غیر از اخاذیهایی بود که مأموران دولت در ضمن راه از آنها می‌کردند.[۱۳۲] در نتیجه، امام تصمیم گرفت که مقرّ خود را به شهر بابک، در جنوب شرقی ایران، منتقل سازد، زیرا این محل به بنادر خلیج فارس و مسیر پیروان زائر هندی او نزدیکتر بود. عده‌ای از نزاریان از قبل در شهر بابک می‌زیستند، و این شهر، با رسیدن امام به آنجا، یکی از مراکز عمده و مهم نزاری شد. با جریان بهتر وجوهات عشریهٔ خوجه‌های نزاری به خزانه، امام حسن علی بزودی املاک و مستغلات زیادی در شهر بابک به دست آورد؛ و نیز یک مقرّ زمستانی در کرمان ایجاد کرد. وی، در واقع، نخستین امام سلسلهٔ خود بود که از اختفا و گمنامی بیرون آمد. در امور کرمان فعالانه شرکت جست، و شاهرخ افشاری، که از زمان قتل نادرشاه در ۱۱۶۰ / ۱۷۴۷ تا زمانی که خودش در ۱۱۷۲ / ۱۷۵۸-۱۷۵۹ کشته شد، حکومت کرمان را داشت، با او به احترام رفتار می‌کرد. پس از شاهرخ، کرمان ضمیمهٔ متصرفات کریم خان زند، پایه‌گذار یک سلسلهٔ کوته زندگانی دیگر در ایران، شد. روابط نزدیک میان حسن علی و شاهرخ با ازدواج میان دختر امام و پسر حکمران افشاری، لطفعلی‌خان، به اوج خود رسید.[۱۳۳] بعد از امام حسن علی، پسرش، قاسم علی (شاه) که به سید جعفر نیز معروف است، جانشین او شد. دربارهٔ او در منابع ما چیز خاصی نیامده است.[۱۳۴]

پسر و جانشین قاسم علی، ابوالحسن علی (شاه)، معروف به سید ابوالحسن کهکی و چهل و چهارمین امام سلسله خود، در دورهٔ حکومت زندیه (۱۱۶۳ـ۱۲۰۹/ ۱۷۵۰ ـ ۱۷۹۴) والی کرمان شد.[۱۳۵] وی نقشی فعال در صحنهٔ سیاسی آن ایالت در سالهای پرآشوبی که سلسلهٔ زندیه داشت جای به سلسلهٔ قاجاریه می‌داد، بازی کرد. ابوالحسن با کریم خان زند (۱۱۶۳ـ۱۱۹۳/ ۱۷۵۰ـ۱۷۷۹) و نیز با حکمران او در کرمان، میرزا حسین خان، روابط دوستانه‌ای داشت. میرزا حسین خان با امام نزاری به احترام و اکرام رفتار می‌کرد، و چند شهر و ناحیه از کرمان را مانند سیرجان و زرند تحت فرمان او قرار داده بود. بعدها، سید ابوالحسن به مقام بیگلربیگی شهر کرمان ارتقا یافت. وی حتی پس از آنکه از سوی کریم خان زند، در حدود سال ۱۱۷۰ / ۱۷۵۶، به حکومت ایالت کرمان منصوب شد، در میان مردم همچنان به بیگلربیگی معروف بود. گویند ابوالحسن در دورهٔ امامتش سالانه مبلغ ۲۰۰۰۰ تومان دیون مذهبی از پیروان خویش در هند دریافت می‌داشت. این وجوهات به امام توانایی داد تا هم املاک بیشتری در کرمان به دست آورد، هم سخاوتمندانه در راه رفاه مردم کرمان خرج کند؛ در نتیجه، روزبه روز بر محبوبیت محلی او افزوده شد. در نتیجه، او توانست هنگامی که سلسله زندیه بعد از مرگ کریم خان در ۱۱۹۳ / ۱۷۷۹ از هم پاشید، همچنان حکمران کرمان باقی بماند. در حقیقت، امام نزاری از این زمان به بعد به طور مستقل بر کرمان حکومت می‌راند، و از امرای مختلف زند که در کشمکشهایشان برای سلطه بر ایران بزودی با بزرگترین دشمن خود، آغامحمّدخان قاجار (۱۱۹۳ ـ ۱۲۱۲ / ۱۷۷۹ ـ ۱۷۹۷)، مؤسس سلسلهٔ قاجاریه در ایران، مواجه شدند، گاهی پشتیبانی می‌کرد و گاه با آنها از در مخالفت درمی‌آمد. در منازعاتی که پس از مرگ کریم خان بر سر جانشینی او درگرفت، سید ابوالحسن از برادر کریم خان، صادق خان زند (۱۱۹۳ـ۱۱۹۵ / ۱۷۷۹ ـ ۱۷۸۱)، پشتیبانی کرد، و به او در جمع‌آوری سپاهی در کرمان و تثبیت قدرت خود در شیراز، پایتخت زندیه، یاری رساند. صادق خان ابوالحسن را به عنوان حکمران زند در کرمان تأیید کرد.

در شرایط آشفتهٔ آن روزگار، ابوالحسن بزودی سلطهٔ خود را بر بخشهایی از کرمان، از جمله نرماشیر و ارگ بم، از دست داد. منطقهٔ مرزی میان کرمان و افغانستان، از جمله نرماشیر، مورد تهاجم قوای افغانی و بلوچی اعظم خان، یکی از امیران قندهار، واقع شده بود. بعدها، اعظم خان در جنگ از یک سپاه ۷۰۰۰ نفری که سید ابوالحسن به تعقیب او فرستاده بود، شکست خورد. این سپاه زیر فرماندهی میرزا صادق، پسر عم

ابوالحسن که فرمانده‌ای مقتدر و با کفایت بود، گذاشته شده بود. بعد از آن، هنگامی که ابوالحسن برای یکی از دیدارهای معمولی خود به شهر بابک رفته بود، اعظم خان بار دیگر نواحی مختلف کرمان را از نرماشیر مورد تاخت و تاز قرار داد و قوای خود را تا پشت دروازه‌های شهر کرمان پیش برد. این بار ابوالحسن شخصاً فرماندهی سپاه خود را بر عهده گرفت، و از شهر بابک بر اعظم خان تاخت و او را در بیرون از کرمان شکست داد. افغانهای منهزم در حال عقب‌نشینی توانستند نرماشیر و چند نقطهٔ مرزی دیگر را در کرمان نگه دارند. حکومت امام ابوالحسن هنگامی در معرض خطر واقعی قرار گرفت که محمّد حسن خان سیستانی، که بم را به استقلال در دست داشت، لطفعلی‌خان (۱۲۰۳ـ ۱۲۰۹ / ۱۷۸۹ـ ۱۷۹۴) را تشویق کرد که به کرمان حمله برد. لطفعلی‌خان، نوهٔ برادر کریم خان، صادق خان، سپهسالاری دلاور و مقتدر، و آخرین حکمروای زند بود. پدرش، جعفر خان (۱۱۹۹ـ ۱۲۰۳ / ۱۷۸۵ـ ۱۷۸۹)، برای مدت کوتاهی پیش از او بر بخشی از ایران حکومت کرده بود. این در دورهٔ حکمرانی جعفر خان بود که آغامحمّدخان قاجار شمال ایران را به تصاحب درآورد، و نیز اصفهان را گرفت و تهران را در ۱۲۰۰ / ۱۷۸۶ پایتخت خویش کرد. آغامحمّدخان و لطفعلی‌خان بر سر تاج و تخت ایران با یکدیگر بشدت به جنگ و جدال پرداختند، و این مجادلات سرانجام به پیروزی قاجاریه انجامید. در صفر ۱۲۰۵ / اکتبر ۱۷۹۰، لطفعلی‌خان به قصد تسخیر شهر بابک به سوی سیرجان رهسپار شد. شهر بابک سنگر اساسی ابوالحسن در کرمان بود، و در آنجا امام پیروان بیشماری در میان خراسانیان و ساکنان عطاءاللهی آن ناحیه داشت. امام، همچنین، یک دژ مستحکم و پر از آذوقه و ساز و برگ در شهر بابک داشت که در آن زمان عده زیادی از نزاریان مسلح، زیر فرمان میرزا صادق، از آن پاسداری می‌کردند. چون در سیرجان به لطفعلی‌خان گفته شده بود که گرفتن شهر بابک کاری دشوار است، وی به سمت شهر کرمان پیش رفت. با در نظر گرفتن این واقعیت که در آن موقع تنها شیراز و بخشهای دیگر فارس در دست زندیان باقی مانده بود و آغامحمّدخان بسرعت حکومت قاجاریه را بر سراسر ایران می‌گسترد، سید ابوالحسن، از راه احتیاط، از ورود لطفعلی‌خان به کرمان ممانعت به عمل آورد و خویشتن نیز به حضور فرمانروای زند نرفت. وی بر نیروهای مدافع شهر افزود، و خود را برای تحمل محاصره‌ای طولانی آماده ساخت. بر اثر شرایط جوی نامساعد، لطفعلی‌خان سرانجام مجبور شد دست از محاصرهٔ کرمان بردارد، و در جمادی‌الاول ۱۲۰۵ / ژانویه ۱۷۹۱ به شیراز برگردد.

در این میان، طریقهٔ صوفیهٔ نعمت‌اللهی به وسیلهٔ سی و چهارمین قطب آن طریقه، رضا علی شاه دکنی (فتـ ۱۲۱۴ / ۱۷۹۹)، که مانند پیشینیان خود در دکن اقامت داشت، مورد تجدید حیات قرار گرفت. نعمت اللهیانِ ایران که از مرشد روحانی خود به دور مانده بودند، مصرانه از قطب خود در هند خواهش می‌کردند که نمایندهٔ معتمدی از جانب خود به نزد آنها بفرستد. رضا علی شاه که بیش از پنجاه سال قطب طریقه بود، سرانجام، یکی از برجسته‌ترین مریدان خود، معصوم علی شاه، را به ایران فرستاد. معصوم علی در حوالی ۱۱۸۴ / ۱۷۷۰ به شیراز رسید، و بزودی شاگردانی سرسپرده و وفادار پیدا کرد. از جملهٔ اینان یکی نور علی شاه بود، و دیگری موسیقیدان جوانی به نام میرزا محمّد تربتی که بعدها به نام صوفیانه‌اش، مشتاق علی شاه، شهرت بسیاری پیدا کرد. نور علی شاه و مشتاق علی شاه پس از آنکه مدتی در شهرهای مختلف ایران و افغانستان گشت و گذار کردند و از حکمروایان مختلف زند و علمای آنها جور و جفا دیدند، سرانجام، در ۱۲۰۰ / ۱۷۸۵ ـ ۱۷۸۶، به ماهان رسیدند که در جوار مزار شاه نعمت‌الله باشند. آنها بسرعت حامیان و پشتیبانان فراوانی یافتند، و در شهر کرمان رحل اقامت افکندند. اقامت این صوفیان در کرمان پیوندهایی را که میان طریقهٔ نعمت‌اللهی و امامان نزاری بود تجدید کرد.[۱۳۶] امام ابوالحسن از جمله رجال و بزرگان کرمان بود که از نور علی و مشتاق علی پشتیبانی و حمایت می‌کردند. این امام نیز با طریقهٔ نعمت‌اللهی روابط نزدیکی داشت؛ هر چند مدرک و شاهدی که نشان دهد وی واقعاً بدین طریقه درآمده بوده است، در دست نیست. اما پسر عم ابوالحسن، یعنی میرزا صادق، از پیوستگان بدین طریقه و از تربیت یافتگان مظفر علی شاه بود که طبیبی بود حاذق و یکی از سرآمدان طریقه در کرمان به شمار می‌آمد.

موفقیت صوفیان نعمت‌اللهی در کرمان حسادت و دشمنی علمای اثنی عشری محلی را که تلاش آنها برای از ریشه برکندن صوفیان، با پشتیبانی ابوالحسن از آنها، نقش بر آب می‌شد، برانگیخت. با وجود این، ملا عبدالله، یکی از مجتهدان صاحب نفوذ کرمان در اقدامات و تبلیغات خود علیه صوفیان مصرانه ایستاده بود، و منتظر فرصت بود تا اقدامی انجام دهد. هنگامی که امام ابوالحسن برای برقرار کردن نظم و آرامش در شهر بابک، که قبایل قشقایی و عرب اهالی آنجا را مورد تهدید قرار داده بودند، از کرمان خارج شده و، در همان حال، خود نور علی شاه نیز که مقدم نعمت اللهیان کرمان بود برای زیارت به عتبات عالیات رفته بود، فرصت مناسب به دست ملاعبدالله افتاد. در رمضان

۱۲۰۶ / مه ۱۷۹۱، هنگامی که امام ابوالحسن و نورعلی شاه هر دو در کرمان نبودند، ملا عبدالله، در حالی که در مسجد جامع مشغول وعظ بود، مشتاق علی شاه را دید که برای گزاردن نماز آمده بود. به محض دیدن او، ملاعبدالله حاضران مسجد را برانگیخت تا مشتاق علی شاه را به عنوان کافر و بی‌دین سنگسار کنند و بکشند. مشتاق علی شاه را در نزدیکی همان مسجد دفن کردند، و مقبرهٔ او که به مشتاقیّه معروف است هنوز برجاست و زیارتگاه دراویش ایران است. امام ابوالحسن نیز اندکی بعد، در همان سال ۱۲۰۶ / ۱۷۹۲، درگذشت و، از قرار معلوم، در مقبرهٔ مشتاق علی شاه مدفون شد.[۱۳۷] چند سالی بعد، معصوم علی شاه، نور علی شاه، و مظفر علی شاه به تحریک مجتهدان اثنی عشری، بخصوص محمّدعلی بهبهانی (فت ۱۲۱۶ / ۱۸۰۱ ـ ۱۸۰۲)، کشته شدند. پس از امام ابوالحسن پسر عمویش، میرزا صادق، برای مدت کوتاهی جانشین او در حکومت کرمان شد. در ۱۲۰۷ / ۱۷۹۲، آغامحمّدخان شیراز را گرفت، و برادرزاده و جانشین آتی خود، فتحعلی خان، را به فتح کرمان فرستاد. فتحعلی خان میرزا صادق را عزل کرد، و کس دیگر را از جانب خود بدان سمت گماشت. بعد از آن، لطفعلی خان زند برای مدت کوتاهی کرمان را گرفت، اما، در ۱۲۰۹ / ۱۷۹۴، آنجا را برای همیشه در مقابل قاجاریه از دست داد، و در همان سال آغامحمّدخان عدهٔ زیادی از اهالی کرمان را قتل عام کرد. اما نزاریان محلی جان سالم به در بردند. سادات نزاری و خانواده‌هایشان و بستگان امام، که در شهر بابک می‌زیستند، اجازه یافتند که به کهک نقل مکان کنند، و در آنجا آغامحمّدخان به خانوادهٔ امام املاکی، به جبران آنچه در کرمان به جا گذاشته بودند، بخشید. چند صد خانوادهٔ نزاری عطاءاللهی هم که از شهر بابک بودند، در بیرون کرمان اسکان داده شدند.[۱۳۸] لطفعلی خان که در آن زمان فراری بود در بم دستگیر شد. او را به نزد آغامحمّدخان فرستادند. آغامحمّدخان دستور داد ابتدا او را کور کردند و، سپس، در ۱۲۰۹ هجری کشتند. آغامحمّدخان که در ۱۲۱۰ / ۱۷۹۶ به عنوان نخستین سلطان قاجار تاجگذاری کرد، خودش اندکی بعد، در ۱۲۱۱ / ۱۷۹۷، به قتل رسید.

پس از ابوالحسن علی پسر ارشد او، خلیل‌الله علی، معروف ومسمی به شاه خلیل‌الله سوم، بر مسند امامت اسماعیلیان نزاری قاسم شاهی نشست.[۱۳۹] شاه خلیل‌الله، اندکی پس از رسیدن به امامت در ۱۲۰۶ / ۱۷۹۲، مقرّ امامت را از کرمان به کهک منتقل ساخت، و در آنجا مدت بیست سال باقی ماند. شاه خلیل‌الله با بی‌بی سرکاره، دختر محمّد صادق محلاتی، ازدواج کرد، و از این همسر بود که امام بعدی، آقاخان اول، در ۱۲۱۹ / ۱۸۰۴، در

کهک به دنیا آمد. محمّد صادق محلاتی، سیدی نزاری و شاید برادر امام ابوالحسن از صوفیهٔ نعمت‌اللهی بود. مظفرعلی شاه (فت۱۲۱۵ / ۱۸۰۰) او را خرقه پوشانیده بود، و نام صوفیانه‌اش صدق علی شاه بود. جد مادری آقاخان اول نیز شاعری بود که در ۱۲۳۰ / ۱۸۱۵ وفات یافت و در قم مدفون گشت. پسر صدق علی شاه، محمّدعلی، که بیشتر به نام طریقتی عزّت علی شاه معروف است، یکی دیگر از دراویش برجستهٔ نعمت‌اللهی بود. این دایی آقاخان را مجذوب علی شاه (فت۱۲۳۸ / ۱۸۲۳) به طریقهٔ نعمت‌اللهی درآورده بود، که سی و هشتمین قطب طریقه بود.[۱۴۰] بعدها، عزت علی شاه با زین‌العابدین شیروانی (فت ۱۲۵۳ / ۱۸۳۷)، که نام صوفیانهٔ مست علی شاه داشت، روابط دوستانهٔ بسیار نزدیکی به هم زد. مست علی شاه بعداً جانشین اصلی مجذوب علی شاه و قطب طریقهٔ نعمت‌اللهیان، که اینک به چند شعبه تقسیم شده بود، گشت. عزت علی شاه، قسمت اعظم عمرش را در محلات گذرانید که نفوذ و اعتبار امام نزاری تا آن زمان در آنجا نیز گسترده شده بود. عزت علی شاه در حوالی سال ۱۲۴۵ / ۱۸۲۹ در همانجا درگذشت. با آنکه شاه خلیل‌الله سوم، نام صوفیانهٔ نعمت‌اللهی داشت، ولی این امام علاقهٔ جدی و عملی به تصوف نداشت.

در ۱۲۳۰ / ۱۸۱۵، شاه خلیل‌الله به یزد، که بین اصفهان و کرمان و بر سر راه بلوچستان و سند قرار دارد، نقل مکان کرد. انگیزهٔ این تصمیم، به احتمال قوی، آن بود که امام میل داشت به پیروان خود در هند نزدیکتر باشد، زیرا اینان برای دیدار امام پیوسته به ایران می‌آمدند. این در یزد بود که دو سال بعد، یعنی در ۱۲۳۲ / ۱۸۱۷، امام قربانی توطئه چینی علمای محلی شد، و جانش را در جریان منازعه‌ای که میان گروهی از طرفداران او و دکانداران درگرفت از دست داد. داستان از این قرار بود که در بازار میان عده‌ای از نزاریان و دکانداران اختلافی افتاده بود، و نزاریان به زور متوسل شده بودند. این نزاریان، سپس، به اقامتگاه شاه خلیل‌الله پناه جسته، و از آنجا بیرون نمی‌آمدند. ملا حسین یزدی نامی که به عنوان یک عالم دوازده امامی از بسط نفوذ امام نزاری دلِ‌خوشی نداشت، عده‌ای را جمع کرد و به خانهٔ امام حمله کرد. در غوغایی که برپا شد، شاه خلیل‌الله و چند تن از پیروان او، از جمله یک خوجهٔ هندی، به قتل رسیدند، و خانهٔ امام چپاول شد. سلطان قاجار به حکمران خود در یزد، حاجی زمان خان، دستور داد که ملا حسین و همدستانش را برای تنبیه و مجازات به تهران بفرستد. شاه خلیل‌الله با دومین پادشاه قاجار، فتحعلی شاه (۱۲۱۲ـ ۱۲۵۰ / ۱۷۹۷ ـ ۱۸۳۴)، روابط خوبی داشت. گویند فتحعلی

شاه مخفیانه به کیش اسماعیلی درآمده بوده است؛ که البته صحت و اساس ندارد.[۱۴۱] ملا حسین را به چوب و فلک بستند و مویهای ریشش را برکندند، اما کسی را به قصاص خون امام نکشتند. شاه خلیل‌الله، چهل و پنجمین و آخرین امام قاسم شاهی بود که تمام مدت امامت بیست و پنج ساله خود را در ایران به سر برد. جنازهٔ او را به شهر مقدس نجف، به عراق، بردند، و در آنجا مقبره‌ای برای او و بعضی از بستگان و اعقابش ساختند.

بعد از کشته شدن شاه خلیل‌الله سوم، پسر ارشدش، محمّد حسن، نیز معروف به حسن علی شاه، به جای او نشست.[۱۴۲] شاه خلیل‌الله هنگامی که به یزد نقل مکان کرد همسر خود، بی‌بی سرکاره، و فرزندانش را در کهک باقی گذاشت تا از عایدات و درآمد املاکی که خانواده آنها در نواحی محلات داشت زندگی کنند. اما میان نزاریان محل و ایمانی خان فراهانی که با یکی از دختران امام، نامش شاه بی‌بی، ازدواج کرده و امام او را مباشر املاک خود قرار داده بود، منازعاتی در گرفت که خانواده را بدون تأمین گذاشت. اندکی بعد، حسن علی شاه و مادرش به قم که نزدیک بود رفتند. اما در آنجا وضعشان بدتر شد. حسن علی شاه هنگامی که پدرش به قتل رسید و او چهل و ششمین امام نزاری شد، سیزده سال داشت. اندکی بعد، مادر امام جوان به تهران به دربار پادشاه قاجار رفت تا از او برای شوهرش و پسرش دادخواهی کند. التجاهای او سرانجام مورد اجابت قرار گرفت. مسببین قتل شاه خلیل‌الله، چنانکه دیدیم، به گونه‌ای مجازات شدند و، گذشته از آن، فتحعلی شاه بر زمینهای امام در محلات افزود، و یکی از دختران خود، سروِ جهان خانم، را به زنی به حسن علی شاه داد.[۱۴۳] در همان حال، پادشاه قاجار امام را به حکومت قم منصوب کرد و به او لقب افتخاری آقاخان داد. از این زمان به بعد، حسن علی شاه به نام آقاخان محلاتی معروف گردید؛ و عنوان آقاخان به صورت موروثی در میان اعقاب او، یعنی امامان نزاری عصر جدید، باقی ماند. مادر آقاخان اول که بعدها به هند رفت، در ۱۲۶۷ / ۱۸۵۱، در کاچ درگذشت.

حسن علی شاه، آقاخان اول، تا مرگ فتحعلی شاه، در جمادی‌الثانی ۱۲۵۰ / اکتبر ۱۸۳۴، زندگی آسوده و آرامی داشت و از احترام و افتخار در دربار قاجار برخوردار بود. تا آن زمان آقاخان برای خود یک نیروی نظامی ترتیب داده بود، و از این سپاه هنگامی که برای ادای احترام نسبت به نوه و جانشین فتحعلی شاه، محمّدشاه (۱۲۵۰ - ۱۲۶۴ / ۱۸۳۴ - ۱۸۴۸)، به تهران می‌رفت برای اعادهٔ نظم استفاده کرد. محمّدشاه، اندکی بعد از آنکه به تخت نشست، پس از مشورت با صدراعظم خود، قائم مقام فراهانی (فت

۱۲۵۱ / ۱۸۳۵)، آقاخان را در ۱۲۵۱ / ۱۸۳۵ به حکومت کرمان منصوب کرد.[۱۴۴] به مناسبت این انتصاب قاآنی (فت ۱۲۷۰ / ۱۸۵۴)، بزرگترین مدیحه‌سرای عهد قاجار و یکی از دوستان آقاخان، قصیده‌ای در ستایش امام و شرح فضایل او بسرود.[۱۴۵] ایالت کرمان در آن زمان در دست پسران طاغی شجاع‌السلطنه بود که داعیهٔ تاج و تخت قاجاریه را داشت؛ و نیز دائم در معرض تهاجم افغانها و بلوچها بود. آقاخان بزودی موفق شد که نظم و آرامش را، بدون گرفتن اندک وجهی از خزانهٔ قاجاریه، در کرمان برقرار سازد. بم و نرماشیر نیز که مدتهای مدیدی در دست عناصر شورشی بودند، مجبور به قبول اطاعت شدند. در آرام ساختن کرمان، نزاریان عطاءاللهی و خراسانی محل، که آقاخان را امام خویش می‌دانستند، به او کمک فراوانی کردند. از این زمان به بعد، برادر جوانتر آقاخان، یعنی ابوالحسن خان، معروف به سردار، اغلب فرماندهی سپاه و قشون آقاخان را بر عهده داشت.

آقاخان اول به موقع گزارش پیروزیهای خود را به تهران فرستاد، اما انتظار او برای دریافتِ عوض وجوهی که خرج کرده بود و الطاف بیشتر شاهانه بیهوده بود. حکومت آقاخان در کرمان، علی‌رغم خدماتی که کرد، کوتاه مدت بود. در ۱۲۵۲ / ۱۸۳۷، یعنی کمتر از دو سال پس از آمدن او به کرمان، از منصب خود عزل و به تهران فرا خوانده شد، و فیروز میرزا نصرت‌الدوله، یکی از برادران جوانتر محمّدشاه قاجار، به جای او به حکومت کرمان منصوب شد. اما آقاخان از قبول عزل خود سرپیچید، و با سپاهیان خود به ارگ بم عقب نشست. برادرش، سردار ابوالحسن خان، را که در بلوچستان مشغول اقدامات نظامی بود، و برادر دیگرش، محمّدباقر خان، را از راور احضار کرد و آمادهٔ مقاومت در برابر سپاهیان دولتی، که به فرماندهی سهراب خان به سرکوبی او فرستاده شده بودند، گشت. آقاخان در بم به مدت چهارده ماه در محاصره قرار گرفت که در طی آن برادرش، محمّدباقر خان، بشدت مجروح و اسیر شد. وقتی مسلم شد که مقاومت بیشتر بیفایده است، آقاخان سردار ابوالحسن خان را به شیراز فرستاد و از حکمران فارس، فریدون میرزا، استدعا کرد که از وی شفاعت کند و ترتیبی دهد که تحت‌الامان از کرمان خارج شود. آقاخان، با پادرمیانی و شفاعت فریدون میرزا، تسلیم شد و از ارگ بم بیرون آمد، اما او را گرفتند، و اموالش را سربازان دولتی غارت کردند.[۱۴۶] آنگاه آقاخان اول و متعلقانش را به کرمان منتقل ساختند، و در آنجا مدت هشت ماه در اسارت بسر بردند. در طی این دوره به امام نزاری اجازه داده شد وجوه و دیون مذهبی را، که به

وسیلهٔ نمایندگان نزاریان خراسان، بدخشان، و هند برای او فرستاده شده بود، دریافت دارد.[۱۴۷] هنگامی که محمّدشاه از لشگرکشی بی‌نتیجهٔ خود به هرات بازگشت، بالاخره به آقاخان اجازه داده شد که در اواخر سال ۱۲۵۴ / ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹ به تهران برود. وی قضیهٔ خود را به عرض پادشاه قاجار رسانید، و پادشاه وی را، به شرط آنکه در کمال آرامش به سر املاک و زمینهای خانوادگی خود در محلات برگردد، مورد عفو قرار داد. آقاخان بعد از توقف کوتاهی در قم به محلات رفت که در آنجا مجموعهٔ مسکونی مفصل و مستحکمی برای سکونت تعداد زیادی از اعضای خانواده‌اش و وابستگان و خدمتکارانش ساخته بود.[۱۴۸]

عزل آقاخان از حکومت کرمان احتمالاً از رقابتهایی که بر سر پیشوایی طریقهٔ نعمت‌اللهی در ایران درگرفته بود، آب می‌خورد. این رقابتها بعد از وفات مجذوب علی شاه، سی و هشتمین قطب آن سلسله، در ۱۲۳۸ / ۱۸۲۳ درگرفت. چنانکه گفتیم، حاج زین‌العابدین شیروانی، که بیشتر با نام صوفیانه‌اش مست علی شاه معروف است، از طرف اکثریت صوفیه نعمت‌اللهی به عنوان جانشین مجذوب علی شاه شناخته شد. بر حسب منابع و مآخذ نعمت‌اللهی، آقاخان در جوانی واقعاً بدان طریقه درآمده و نام صوفیانه‌اش عطاءالله شاه بوده است. ادعای تشرف به طریقهٔ نعمت‌اللهی، که منابع نزاری تأییدش نمی‌کنند، وابستگی و رابطهٔ تقریباً غیرمتعارفی را پیش می‌آورده است، زیرا مستلزم آن بوده که امام نزاری پیر و تابع یک مرشد صوفی باشد. اما آقاخان از ادعای مست علی شاه بر پیشوایی طریقهٔ نعمت‌اللهی پشتیبانی می‌کرد. در دورهٔ سلطنت فتحعلی شاه آقاخان یک بار در دهکدهٔ دولت آباد، نزدیک محلات، به مست علی شاه که از تعقیب و آزار علمای اثنی عشری فارس گریخته بود، پناه داده بود. در زمان تاجگذاری محمّد شاه، مست علی شاه که مدتها در محلات از مهمان‌نوازی آقاخان برخوردار شده بود، با دوست نزاری خود به تهران رفت. مست علی شاه، در حقیقت یک بار برای نشان دادن دوستی صمیمانه‌ای که با آقاخان داشته در نزد محمّدشاه لاف زده بود که «من مریدی همچون آقاخان دارم که خود کرورها مرید در اکثر بلاد عالم دارد.»[۱۴۹] محمّدشاه نیز دارای علایق صوفیانهٔ عمیقی بود. وی قبل از آنکه بر تخت سلطنت بنشیند، احتمالاً به وسیلهٔ مست علی شاه، وارد طریقهٔ نعمت‌اللهی شده بود، و بعداً مست علی شاه نیز در زمرهٔ اطرافیان پادشاه قاجار درآمد. اما دیری نگذشت که در دستگاه پادشاه قاجار مست علی شاه با رقیبی قدرتمند مواجه شد، و این رقیب کسی جز شخص حاج میرزا آقاسی، که

به عنوان صدراعظم جانشین قائم مقام شده بود، نبود. حاج میرزا آقاسی که از صوفیهٔ نعمت‌اللهی بود، آرزوی پیشوایی آن طریقه را داشت. محمّدشاه بزودی تحت نفوذ صدراعظم خود قرار گرفت، و ظاهراً او را به عنوان قطب طریقهٔ نعمت‌اللهی پذیرفت. در نتیجه، مست علی شاه مورد بی‌مهری شاه قرار گرفت، و از دربار رانده شد. از آنجا که آقاخان به پشتیبانی از دوست صوفی خود ادامه می‌داد، وی نیز دشمنی حاج میرزا آقاسی را علیه خود برانگیخت. حاج میرزا آقاسی که پیوسته مشغول توطئه‌چینی و دسیسه علیه آقاخان بود، سرانجام توانست سبب برکناری او از حکومت کرمان شود.[۱۵۰]

دشمنی حاج میرزا آقاسی نسبت به آقاخان با امتناع امام از دادن یکی از دخترانش به پسر شخصی به نام عبدالمحمّد محلاتی بیشتر شد.[۱۵۱] شخص اخیر یک محلاتی دون‌پایه بود که ابتدا خدمت آقاخان می‌کرد؛ سپس در خدمت حاج میرزا آقاسی به مقام بالایی رسید، و از ادعاهای صوفیانه مخدوم خود پشتیبانی کرد. به هر تقدیر، آقاخان روابط خود را با طریقهٔ نعمت‌اللهیان، حتی بعد از آنکه در هند رحل اقامت افکند، حفظ کرد. آقاخان اول با رحمت علی شاه (فت۱۲۷۸ / ۱۸۶۱)، که پس از درگذشت مست علی شاه در ۱۲۵۳ / ۱۸۳۷ قطب یکی از شاخه‌های طریقهٔ نعمت‌اللهی شد، دوستی صمیمانه‌ای داشت. رحمت علی شاه نیز همراه مست علی شاه مدتی به عنوان میهمان آقاخان در محلات مانده بود. بعداً در ۱۲۹۸ / ۱۸۸۱، آقاخان و پسرانش میهمان‌نوازی خود را در بمبئی نیز به پسر رحمت علی شاه، یعنی معصوم علی شاه، که در آن موقع مشغول گشت و گذار در هند بود، نشان دادند. معصوم علی شاه که مؤلف کتاب معروف صوفیانهٔ طرائق الحقایق است، در مراسم تدفین آقاخان اول در بمبئی، در جمادی‌الاول ۱۲۹۸ / آوریل ۱۸۸۱، شرکت جست.[۱۵۲]

آقاخان اول، پس از آنکه از حکومت کرمان خلع گردید و در نخستین قیام خود با شکست مواجه شد، مدت دو سالی در نهایت آرامش در محلات زندگی کرد. دیری نگذشت که شایع شد آقاخان مشغول گردآوری نفرات و مواد برای از سرگرفتن قیام خود است. آقاخان سرچشمهٔ این شایعات را از عبدالمحمّد محلاتی می‌دانست که نتوانسته بود دختر امام را به زنی برای پسرش بگیرد.[۱۵۳] هر جور می‌خواهد بوده باشد، آقاخان در آن هنگام براستی مشغول گردآوری سپاهی از سربازان مزدور، مرکب از نزاریان و غیر نزاریان، در محلات بود. در اوایل سال ۱۲۵۶ / ۱۸۴۰، محمّدشاه، خود، به بهانهٔ تفرّج به

دلیجان، نزدیک محلات، رفت تا حقیقت این گزارشهای هراس انگیز را دربارهٔ فعالیتهای آقاخان کشف کند. در آن هنگام امام به شکار رفته بود، اما رسولی به نزد حاج میرزا آقاسی فرستاد و استدعای اجازهٔ شاهانه برای رفتن به مکه به قصد انجام مراسم حجّ کرد. اجازهٔ شاهانه اعطا شد، و ابتدا مادر آقاخان و معدودی از بستگان او به عتبات، یعنی نجف و دیگر شهرهای مقدس عراق، که مزار امامان شیعی در آنجاست، فرستاده شدند. آقاخان خود نیز محلات را ظاهراً به قصد رفتن به حجاز در اوایل رجب ۱۲۵۶ / سپتامبر ۱۸۴۰ ترک گفت. برادرانش، برادرزادگانش، و عده‌ای از بستگان دیگر و متعلقانش و پیروان زیادی همراه او بودند.[۱۵۴]

به نظر می‌آید که آقاخان پیش از آنکه محلات را ترک گوید، نامه‌هایی دال بر اینکه وی به حکومت کرمان منصوب شده است برای خود تهیه دیده بود.[۱۵۵] به هر حال، آقاخان به عوض آنکه به صوب بندر عباس در کنار خلیج فارس برود تا از آنجا به عربستان رهسپار شود، به سمت یزد حرکت کرد؛ به قصد آنکه از نزاریان عطاءاللهی محل قوای کمکی دریافت دارد. آقاخان چون به شهر یزد نزدیک شد، مدارک خود را، دال بر اینکه دوباره به حکومت کرمان منصوب شده است، برای بهمن میرزا بهاءالدوله، حکمران یزد، فرستاد. بهمن میرزا که اسناد را اصلی پنداشته بود، به آقاخان در شهر جا و مکان داد. امّا آقاخان دعوت را نپذیرفت، و گفت که می‌خواهد به نزاریان عطاءاللهی که در اطراف یزد زندگی می‌کنند سرکشی کند. هنگامی که آقاخان در مهریز، نزدیک یزد، توقف کرده بود، از سوی فرستادگان حاج میرزا آقاسی به بهمن میرزا اطلاع داده شد که اسناد آقاخان جعلی است. در جنگی که درگرفت، آقاخان بهمن میرزا را شکست داد. آقاخان پیش از آنکه به شهر بابک برسد، در چند جنگ کوچک دیگر پیروزی یافت. قصد وی آن بود که از شهر بابک به عنوان پایگاهی برای عملیات خود جهت تسخیر کرمان استفاده کند. شهر بابک، چنانکه گفتیم، سنگر عطاءاللهیان و خراسانیانی بود که آقاخان را امام خود می‌دانستند. در آن زمان، ارگ شهر بابک در دست کهندل‌خان و یاران او از قندهاریان بود که پس از حملهٔ بریتانیایی‌ها به افغانستان به ایران پناهنده شده بودند. افغانها در این مدت خود را منفور مردم محلی کرده بودند، و رسیدن آقاخان بدانجا همزمان بود با حملهٔ حاجی محمّدعلی، یکی از حکمرانان محلی پیشین آنجا، برای بیرون راندن افغانها از ارگ شهر بابک. آقاخان با گروه کثیری از عطاءاللهیان و خراسانیان که به وی ملحق شده بودند، در محاصره شهر بابک شرکت جست و افغان‌ها را مجبور به

تسلیم کرد.[۱۵۶]

پس از آن، آقاخان برادر خود، محمّد باقرخان، را برای تدارک آذوقه به سیرجان فرستاد، و خودش به رومنی، دهکده‌ای نزدیک شهر بابک، عقب نشست. تا آن زمان فضل‌علی‌خان قره‌باغی، حکمران کرمان، از تهران دستور یافته بود که به کار آقاخان بپردازد. بنابراین، بیگلربیگی کرمان محمّد باقرخان را در قلعهٔ زیدآباد، در سیرجان، محاصره کرد. آقاخان شخصاً در رأس سپاهیانش به نجات برادر شتافت، و موفق شد او و سپاهیانش را از سیرجان بیرون آورد. پس از آن آقاخان به سمت فارس حرکت کرد، و زمستان را در میناب، نزدیک بندرعباس، به سر برد. در این هنگام بود که آقاخان دو قبضه توپ را که متعلق به بریتانیایی‌ها بود به دست آورد، که در درگیریهای بعدی با سپاهیان دولتی به او تفوق و برتری می‌داد.[۱۵۷]

اندکی پس از محرم ۱۲۵۷ / مارس ۱۸۴۱، آقاخان بار دیگر به سمت کرمان عزیمت کرد. سردار ابوالحسن‌خان جلوتر به گرفتن دشتاب فرستاده شد، و بعداً آقاخان، خود، در آنجا بدو ملحق شد. این در نزدیک دشتاب بود که آقاخان قوای ۴۰۰۰ نفری دولتی را به سرکردگی اسفندیارخان، برادر فضل علی‌خان، درهم شکست. اسفندیارخان، خود، در جنگ کشته شد، و بسیاری از سپاهیانش به آقاخان پیوستند، و وی توانست در چند جنگ دیگر، قبل از آنکه در بم به استراحت پردازد، بر قوای حکومتی پیروزی یابد. تا این زمان، فضل الله‌خان توانسته بود یک نیروی ۲۴۰۰۰ نفری تدارک ببیند، و با این نیرو آقاخان را مجبور ساخت که از بم به ریگان، واقع در مرز بلوچستان، بگریزد. در آنجا سپاهیان آقاخان که بسیار کمتر از قوای دولتی بیگلربیگی کرمان بودند، شکستی فاحش خوردند. بعد از این شکست، آقاخان بر آن شد که به عربستان یا به هند پناهنده شود. چون راه بندرعباس در آن موقع بسته بود، آقاخان تصمیم گرفت که از خشکی بگریزد و از طریق جنوب خراسان به افغانستان برود. از راور به راه افتاد، و منطقه بی‌آب و علف دشت لوت را تا سر بیشه، واقع در جنوب شرقی بیرجند، درنوردید. آقاخان، که به وسیلهٔ برادرانش و سپاهیان و خدمتکاران زیادی همراهی می‌شد، سپس، به سمت مشرق پیش رفت، و پس از گذشتن از مرز، در ۱۲۵۷ / ۱۸۴۱، به لاش و جوین در افغانستان رسید.[۱۵۸] و این پایان دورهٔ امامت اسماعیلی نزاری در ایران بود.

آقاخان محلاتی همینکه به داخل افغانستان رسید از راه گرشک به قندهار، شهر عمدهٔ غرب افغانستان، رفت که در ۱۲۵۴ / ۱۸۳۹ به وسیلهٔ سپاهی از انگلیسی‌ها و هندیها

اشغال شده بود. از اینجا، همکاری نزدیکی میان آقاخان و بریتانیایی‌ها، که امکان دارد محرک فعالیتهای شورشی پیشین او در داخل ایران، برای حفظ منافع حکومت بریتانیا در هند، بوده باشند، پدید آمد. به طور اخص، ادعا شده که قیام آقاخان در کرمان نقش مؤثری در جلوگیری از پیروزی لشگرکشی ایران به هرات، در دورهٔ سلطنت محمّدشاه قاجار، داشته است[۱۵۹] آنچه بوده است باشد، امّا همکاری آقاخان با بریتانیایی‌ها بعد از رسیدن او به افغانستان که همزمان بود با سالهای پایانی دوره معروف به نخستین جنگ افغانها، ۱۸۳۸ ـ ۱۸۴۲ میلادی، صریحاً در زندگینامه‌ای که آقاخان از خود نوشته و نیز در منابع دیگر آمده است. آقاخان از گرشک یادداشتهایی دربارهٔ ورود قریب‌الوقوع خو به محمّد تیمور، حکمران دست‌نشاندهٔ انگلیسی‌ها در قندهار، و به سرگرد هنری راولینسن،[۱۵] عامل سیاسی بریتانیا در محل، فرستاده بود. راولینسن در طی سالهای ۱۸۳۳ ـ ۱۸۳۹ میلادی در ایران به سر برده، و احتمالاً در تاجگذاری محمّدشاه در تهران شخصاً با آقاخان آشنایی یافته بود. به هر حال، راولینسن اینک برای آقاخان روزانه صد روپیه، برای تمام مدت توقفش در قندهار، مقرری تعیین کرد. اندک زمانی بعد از رسیدنش به قندهار، در تابستان ۱۲۵۷ / ۱۸۴۱،[۱۶۰] آقاخان به سر ویلیام مکناتن،[۱۶] عامل سیاسی بریتانیا در کابل، که بعداً در دسامبر ۱۸۴۱ میلادی، به دست افغانها به قتل رسید، نامه نوشت و نقشه‌های آیندهٔ خود را با او در میان نهاد. پیشنهاد او اکنون این بود که هرات را تسخیر کند و به نام بریتانیایی‌ها و پادشاه پوشالی دست نشانده‌شان، شاه شجاع‌الملک که در ۱۲۵۵ / ۱۸۳۹ به طور موقت بر تخت سلطنت کابل قرار داده شده بود، بر آن حکومت کند. بریتانیایی‌ها شاه شجاع‌الملک را به جای دوست محمّد خان، بنیانگذار حکومت بارکزایی، در افغانستان روی کار آورده بودند. این پیشنهاد ظاهراً مورد تصویب قرار گرفت، اما بزودی همهٔ نقشه‌های بریتانیایی‌ها برای افغانستان، بر اثر خیزش پسر دوست محمّدخان، محمد اکبر خان، نقش بر آب شد. وی در ژانویه ۱۸۴۲ میلادی سپاهیان بریتانیایی و هندی را که از کابل عقب‌نشینی می‌کردند، بکلی نابود ساخت. شورش به قندهار نیز سرایت کرد، و در منازعاتی که درگرفت آقاخان به ژنرال ویلیام نات[۱۷] کمک کرد که قوای بریتانیایی را در ژوئیه ۱۸۴۲ میلادی از قندهار بیرون ببرد. آقاخان خود بزودی به صوب جنوب به سوی سند پیش راند. برادرش، سردار ابوالحسن خان، را در

15) Henry Rawlinson
16) Sir William Macnaghten
17) William Nott

قندهار، جایی که هنگام توقف امام در آن نمایندگان نزاری از کابل، بدخشان، بخارا، و سند برای دیدار او آمده بودند، به جا گذاشت.

آقاخان اول در سند خدمات بیشتری به بریتانیایی‌ها کرد.[۱۶۱] بخصوص وی سواران خود را در اختیار آنها گذاشت، و سعی کرد ناصرخان، امیر تالپُرکلات،[18] را متقاعد سازد که کراچی را به بریتانیایی‌ها واگذار کند. چون ناصرخان از همکاری امتناع ورزید، آقاخان نقشه‌های جنگی او را با سرگرد جیمز اوترم،[19] عامل سیاسی بریتانیا در سند، در میان نهاد. در نتیجه، اردوگاه بریتانیایی‌ها از یک حملهٔ شبانه نجات یافت، و به دنبال جنگ میانی، در فوریه ۱۸۴۳، حیدرآباد، و سپس تمام سند به هندِ بریتانیایی منضم گردید. آقاخان، به خاطر خدماتش در سند، مقرری سالانه‌ای به مبلغ ۲۰۰۰ لیره از ژنرال چارلز ناپیر،[20] فاتح بریتانیایی سند که روابط دوستانه‌ای با امام نزاری از زمان ورود وی به سند در پاییز ۱۸۴۲ میلادی داشت، دریافت می‌کرد.

پس از فتح سند، در ۱۲۵۹ / ۱۸۴۳، بریتانیایی‌ها اقدام به منقاد ساختن بلوچستان کردند. آقاخان باز به آنان، چه از نظر نظامی و چه از نظر دیپلوماسی، کمک کرد. آقاخان از جِرُک، که پس از فوریه ۱۸۴۳ میلادی در آنجا توقف کرده بود، با رؤسای مختلف قبایل بلوچ تماس گرفت و آنها را به تسلیم شدن در مقابل انگلیسی‌ها اندرز داد. نیز برادرش محمّد باقرخان را با عده‌ای از سوارانش گسیل داشت تا در شکست دادن میرشیرخان، یکی از امیران مهم بلوچ، به بریتانیایی‌ها کمک کند. در این هنگام آقاخان، خود هدف حملهٔ بلوچ‌ها، ظاهراً به تلافی کمکهای او به بریتانیایی‌ها قرار گرفت و اموالش غارت شد. اما او به کمک خود به بریتانیایی‌ها ادامه داد، و همیشه امیدوار بود که آنها بتوانند بازگشت قرین امنیت او را به ایران ترتیب دهند. این، با تصویب و، شاید، به خاطر آنها بود که در ربیع‌الاول ۱۲۶۰ / آوریل ۱۸۴۴ آقاخان برادرش، محمّدباقر خان، را به فتح قلعهٔ بمپور (بنفهل) در بلوچستان ایران فرستاد. بعداً، وی برادر دیگرش، سردار ابوالحسن خان، را به بلوچستان ایران فرستاد. سردار بمپور را فتح کرد و پیروزیهای نظامی دیگری نیز در بلوچستان به دست آورد و، در همان حال، محمّدباقر خان را معاف کرد که به آقاخان در هند بپیوندد.[۱۶۲]

سردار ابوالحسن خان، پس از آنکه مدت دو سال بخشهایی از بلوچستان را تحت سلطهٔ خود داشت، در ۱۲۶۲ / ۱۸۴۶، در جنگی با قوای قاجار که از کرمان علیه او فرستاده

---

18) Tālpur 19) James Outram 20) Charles Napier

شده بود، شکست خورد. برادر آقاخان اسیر شد و او را به تهران فرستادند. وی در رجب ۱۲۶۲ هجری به تهران رسید، و پس از آنکه مدتی تحت‌الحفظ به سر برد، سرانجام، ناصرالدین شاه قاجار (۱۲۶۴ ـ ۱۳۱۳ / ۱۸۴۸ ـ ۱۸۹۶)، پسر و جانشین محمّدشاه، او را عفو کرد. پادشاه قاجار که سخت تحت تأثیر مهارتهای نظامی و ورزیدگی سردار ابوالحسن خان در شکار قرار گرفته بود، او را جزءِ خاصان خود قرار داد و یکی از شاهزادگان قاجار، به نام مهر جهان خانم، را به عقد ازدواج او درآورد. سردار ابوالحسن خان بقیه عمرش را در ایران گذرانید و به رتق و فتق اداره امور املاک خانوادگی خود در محلات پرداخت، و گاه‌گاهی نیز خدماتی برای آقاخان انجام می‌داد. وی در ۱۲۹۷ / ۱۸۸۰ وفات یافت، و در مقبره پدرش، امام شاه خلیل‌الله سوم، در نجف، مدفون گردید. پسر سردار ابوالحسن خان، یعنی میرزا اسماعیل خان اعتبارالسلطنه (فت ۱۳۴۶ / ۱۹۲۸)، جد مادری نگارنده، نیز مورد عنایت و لطف ناصرالدین شاه بود، و امور املاک آقاخان را در محلات و کرمان انجام می‌داد. عده‌ای از اخلاف سردار ابوالحسن خان، از پشت اعتبارالسلطنه و دیگر پسران و دخترانش، هنوز در تهران و محلات زندگی می‌کنند. اعقاب سردار ابوالحسن خان در ایران از مدتها قبل پیرو مذهب شیعه اثنی‌عشری بوده‌اند.

در این میان، در رمضان ۱۲۶۰/ اکتبر ۱۸۴۴، آقاخان اول سند را از طریق بندر کراچی به مقصد بمبئی ترک گفت.[۱۶۳] از کاچ و کتهیاوار، که در محرم ۱۲۶۱ / ژانویه ۱۸۴۵ بدانجا رسید، گذشت. در کتهیاوار سالی را گذرانید و از جماعتهای نزاری آن نواحی دیدن کرد؛ کاری که در تمام طول مسیرش انجام داده بود. سپس، از طریق سورات و دمن حرکت کرد و در صفر ۱۲۶۲ / فوریه ۱۸۴۶ به بمبئی رسید. اندکی بعد از فرا رسیدنش به بمبئی، دولت ایران که هنوز تحت نفوذ صدراعظم حاج میرزا آقاسی بود، طبق عهدنامه ۱۲۲۹ / ۱۸۱۴ انگلستان و ایران، تقاضای استرداد آقاخان را از هند کرد[۱۶۴] اما بریتانیایی‌ها از قبول این تقاضا استنکاف ورزیدند، ولیکن تنها وعده دادند که اقامتگاه آقاخان را به کلکته منتقل خواهند ساخت تا از ایران دورتر باشد و به هیچ وجه نتواند اقدامات جدیدی علیه دولت ایران کند. در این میان، بریتانیایی‌ها وارد سلسله مذاکراتی با حکومت ایران شدند به قصد آنکه بتوانند امان‌نامه‌ای برای بازگشت آقاخان به ایران، که آرزوی قلبی خود وی بود، بگیرند. در صفر ۱۲۶۳ / فوریه ۱۸۴۷ جاستین شیل[۲۱]، وزیر

21) Justin Sheil

مختار بریتانیا در ایران، از جانب فرمانروای کل هندوستان بار دیگر این درخواست را مطرح کرد. این بار حاج میرزا آقاسی به بازگشت آقاخان رضایت داد، به شرط آنکه از بلوچستان و کرمان عبور نکند تا مبادا از نو به اقداماتی ضد دولتی دست بزند؛ و گذشته از آن در محلات اقامت گزیند، و به زندگی آرامی بپردازد.

سرانجام، آقاخان مجبور شد که در جمادی‌الاول ۱۲۶۳ / آوریل ۱۸۴۷ به سوی کلکته حرکت کند، و در آنجا ماند تا اینکه خبر مرگ محمّد شاه قاجار در ذوالحجه ۱۲۶۴ / نوامبر ۱۸۴۸ به گوشش رسید که در واقع دو ماه زودتر اتفاق افتاده بود. آقاخان به امید آنکه شاید جانشین محمّد شاه، ناصرالدین شاه، نسبت به او نظر ملایمتر و مساعدتری داشته باشد، در محرم ۱۲۶۵ / دسامبر ۱۸۴۸ کلکته را به قصد بمبئی ترک کرد. وقتی چند هفته بعد به بمبئی رسید، بریتانیایی‌ها بار دیگر کوشش کردند تا اجازه ورود او را به ایران تحصیل کنند. آقاخان خود نیز نامه‌ای در این باب به نخستین صدر اعظم ناصرالدین شاه، میرزا تقی خان امیرکبیر، نوشت. امّا امیرکبیر ثابت کرد که گوش شنوایش در این مورد کمتر از صدراعظم پیشین است، و تأکید کرد که هرگاه آقاخان به خاک ایران قدم گذارد در مرز وی را به عنوان فراری دستگیر خواهد کرد.[۱۶۵] پس از عزل و کشته شدن امیرکبیر در ۱۲۶۸ / ۱۸۵۲ آقاخان برای آخرین بار از بمبئی تقاضای بازگشت به سرزمین آبا و اجدادی خود را کرد، و برای ناصرالدین شاه فیلی و زرافه‌ای به عنوان هدیه فرستاد.[۱۶۶] نیز هدایایی برای جانشین امیرکبیر، میرزا آقاخان نوری، که دوست خصوصی آقاخان بود، فرستاده شد. اکنون مقداری از املاک خانوادگی امام به اقربای او پس داده شد، امّا صدراعظم جدید نتوانست برای بازگشت او کاری کند. در این وقت، امام نزاری دیگر خود را برای اقامت دائم در هند راضی کرده بود؛ هر چند رابطه خود را با دربار قاجاریه قطع نکرد، و در ۱۲۸۴ / ۱۸۶۷ - ۱۸۶۸ برای ناصرالدین شاه هدیهٔ دیگری، شامل سه فیل و یک کرگدن، فرستاد.[۱۶۷] و، بعداً، هنگامی که ناصرالدین شاه عازم عراق به قصد زیارت عتبات عالیات بود، یعنی در ۱۲۸۷ / ۱۸۷۰، آقاخان یکی از پسران خود، جلال شاه، را با تعدادی هدایا از جمله یک تفنگ شکاری نزد پادشاه قاجار به بغداد فرستاد.[۱۶۸] ناصرالدین شاه به نشانه الطاف ملوکانه نسبت به آقاخان موافقت کرد که یکی از دختران خود را به همسری به جلال شاه بدهد، و جلال شاه همراه سلطان به تهران رفت. امّا جلال شاه جوان در تهران بیمار شد، و سال بعد وفات یافت.

درنتیجه، استقرار آقاخان محلّاتی در بمبئی دورهٔ جدیدی را در تاریخ اسماعیلیه

نزاری گشود. اکنون مقرّ امامت نزاریه پس از تقریباً هفتصد سال از ایران به هند منتقل شد و، از آن پس، بمبئی نشستنگاه امامان نزاری قاسم‌شاهی شد. آقاخان اول نخستین امام سلسلهٔ خود بود که قدم به خاک هند گذاشت؛ حضور وی درآنجا مایهٔ شادمانی فوق‌العادهٔ خوجه‌های نزاری شد که مشتاقانه در اطراف او گرد آمدند تا با امام خویش تجدید بیعت کنند، و از دعا و برکات او برخوردار گردند. نزاریان بسیاری از مناطق، هنگامی که آقاخان در ایران یا در افغانستان و سند سرگردان بود، برای دادن هدایای خود مرتب به دیدار او رفته بودند. امّا خوجه‌ها مدت چند قرن بود که مهمترین بخش جماعتهای نزاری را تشکیل می‌دادند. اینان اغلب دشوارشان می‌آمد که به سفر پرمخاطره‌ای همچون سفر به انجدان، کهک، شهر بابک، کرمان، یا محلات برای دیدار امام بپردازند. وقتی خوجه های نزاری امام را برای اولین بار مستقیماً در دسترس خویش یافتند، آسانتر شروع به فرستادن دیون مذهبی خود به «دُرخانه» (درب خانه) یا اقامتگاه اصلی امام در بمبئی کردند. در نتیجه، آقاخان توانست پایگاهها و سکونتگاههای مفصلی در بمبئی، پونا، و بنگلور بسازد. نیز به تعداد زیادی از اقربا و بستگان خود، که بتدریج در بمبئی به وی می‌پیوستند و فوج عظیمی از خدم و حشم که در اقامتگاههای مناسبی جا داده شده بودند، کمک می‌کرد. آقاخان اوّل، در بعضی از ایام خاص مذهبی در جماعت خانه بمبئی حضور می‌یافت، و نماز جماعت خوجه‌ها به امامت او در آنجا برگزار می‌شد. هنگامی که در بمبئی بود، هر روز شنبه بار می‌داد و پیروانش را به حضور می‌پذیرفت، و آنها را فیض و برکت می‌داد. آقاخان در هند ارتباط نزدیک خود را با بریتانیایی‌ها حفظ کرد، و در یک مورد نادر پرنس ویلز، یعنی پادشاه آینده بریتانیا، ادوارد هفتم (۱۹۰۱ - ۱۹۱۰ میلادی) هنگامی که وی مشغول دیدار رسمی از هند بود، برای ملاقات آقاخان به اقامتگاه او در بمبئی معروف به «آقاهال» (سرای آقا) رفت. همچنین، بریتانیایی‌ها آقاخان اوّل را عالیجاه[۲۲] خطاب می‌کردند.

در هند بریتانیایی، آقاخان اوّل به عنوان پیشوای دینی یک فرقهٔ اسلامی، از حمایت دولت برخوردار بود، و این به تحکیم موقعیت و اعمال قدرت او کمک می‌کرد. وی در طی سی سال اقامت در بمبئی موفق شد به مقدار زیادی نزاریان هند را، که مدتها بدون پیر و رهبر یا نماینده عمده‌ای از جانب امام به سر برده بودند، به زیر اقتدار خود بکشد.

---

22) His Highness

خوجه‌های نزاری را به وسیله شبکه‌ای از مأموران به نام مُکی خزانه‌دار و کامریا[۲۳] حسابدار که اغلب به وسیله خود آقاخان، بخصوص در مورد بمبئی و دیگر مراکز مهم خوجه‌ها، منصوب می‌شدند، متشکلتر ساخت. مکی‌ها معمولاً به عنوان سرپرست دینی و اجتماعی در هر یک از جماعات محلی خوجه‌ها عمل می‌کردند، و کامریاها به آنها در انجام وظایفشان کمک می‌کردند. این مأموران در همه جماعات خوجه‌ها بودند، و هر جماعتی برای خود جماعت‌خانه‌ای که محل تجمع اعضای آن بود نیز داشت. مکی‌ها و کامریاها دیون مذهبی، بخصوص عشریه، را نیز جمع می‌کردند، و به صندوق امام که پیروان هندیش او را سرکار صاحب و پیر سلامت خطاب می‌کردند می‌فرستادند.

آقاخان اوّل اقتدار دینی خود را، پس از تحمّل بعضی دشواریها، در هند استقرار بخشید. وی، در حقیقت، گاه و بیگاه با دردسرهایی که اعضایِ معاند جامعه خوجه‌ها به وجود می‌آوردند رو به رو بود.[۱۶۹] در ۱۸۲۹ میلادی، هنگامی که آقاخان هنوز در ایران بود، عده‌ای از خوجه‌های نزاری بمبئی از پرداخت عشریه مرسوم خود به او سرباز زدند. درنتیجه، آقاخان نماینده مخصوصی به بمبئی فرستاد و جدهٔ مادری خود را نیز با او همراه ساخت، و وی در دادگاه عالی بمبئی علیه معاندان اقامهٔ دعوی کرد. دعوی در ۱۸۳۰ میلادی پس گرفته شد. امّا معاندان برای حضور در جماعت‌خانه بمبئی فرا خوانده شدند و، چون از پرداخت دیون خود همچنان امتناع ورزیدند، از طرف کل جماعت خوجه‌ها، که برای این منظور در آنجا جمع شده بودند، مطرود اعلام شدند. معاندان، که رئیسشان حبیب ابراهیم نامی بود، به باربهائی[۲۴] یا دوازده برادران معروف شدند، زیرا در اصل دوازده نفر بودند. اینان را پس از آنکه دیون معوّقه خود را پرداختند، در ۱۸۳۵ میلادی، دوباره به جماعت خوجه‌ها راه دادند. امّا باربهائی پایه حزب مخالفی را گذاشت که متعاقباً از لحاظ مالی و عقیدتی ایراداتی به مقام آقاخان می‌گرفت. در ۱۸۴۷ میلادی، هنگامی که امام در کلکته بود، مجادله دیگری در جامعه خوجه بمبئی در گرفت. دو خواهر خوجه برای سهم ارث خود از املاک پدرشان، علیه وصیّت متوفی دعوایی را در دادگاه مطرح ساختند. در این مرافعه، آقاخان که در آن هنگام برادرش، محمّد باقرخان (فت ۱۲۹۶ / ۱۸۷۹)، وکالت او را داشت از قوانین ارث‌بری اناث، به شرحی که در احکام اسلام آمده بود، طرفداریْ می‌کرد، و حال آنکه مخالفان باربهائی از رسم خوجه‌ها که اساساً زنان را

۲۳) Kamadia or Kamdia، کامریا تلفظ صحیح کلمهٔ کامدیاست.

24) Barbhai

از چنین ارثی محروم می‌ساخت پشتیبانی می‌کردند. سر ارسکین پری[۲۵]، رئیس دادگاه، در رأی صادره چنین اعلام کرد که باید مطابق رسم خوجه‌ها عمل شود، هرچند با احکام اسلامی معارض باشد. درنتیجه، این رأی جامعه خوجه‌ها را یک جامعهٔ متمایز و علیحده شناخت. با در نظر گرفتن این امر که حبیب ابراهیم و حامیان او مایل نبودند امام را پیشوای خود بشناسند، آنها را بار دیگر در ۱۸۴۸ طرد کردند. اکنون جُددینانِ باربهائی با گرایشهایی که نسبت به مذهب اهل سنّت داشتند از جامعهٔ خوجه‌ها جدا شدند، و برای خود جماعت‌خانهٔ جداگانه‌ای در بمبئی برپا کردند. امّا در مَهیم آنها از طبقهٔ بالای جماعت‌خانهٔ موجود استفاده می‌کردند، و حال آنکه خوجه‌های پیرو آقاخان طبقهٔ پایین آنجا را در دست داشتند. این در جماعت‌خانه مهیم بود که در ۱۲۶۷ / ۱۸۵۰ خوجه‌های وفادار به آقاخان چهار تن از حزب باربهائی را کشتند. به خاطر این جنایت، نوزده تن خوجه به محاکمه کشیده شدند، که چهار تن از آنها به مرگ محکوم شدند. بعدها، معاندان باربهائی بار دیگر در جماعت خوجه‌های نزاری بمبئی پذیرفته شدند.

در چنین اوضاع و احوالی بود که آقاخان در ۱۸۶۱ میلادی بر آن شد تا از اعضای جماعت خوجه‌ها قول وفاداری نسبت به خود و نسبت به کیش نزاری بگیرد. بدین منظور سندی در میان جماعت بمبئی پخش کرد که در آن آداب و فرایض کیش شیعهٔ نزاری، بویژه دربارهٔ ازدواج، طهارت، مراسم تدفین، و امثال آن، به صورت فشرده و خلاصه، آمده بود، و از همهٔ آنها که این اصول را قبول داشتند خواسته شده بود سند را امضا کنند. این سند، که نسخه‌هایی از آن برای نزاریان دیگر نقاط هند و نیز سایر مناطق فرستاده شد، از آن جهت تهیه شده بود که در روزنامه‌ها و نشریات دیگر مطالبی چاپ شده بود دایر بر اینکه خوجه‌ها سنی مذهب هستند، و آقاخان سعی داشته که آنها را اجباراً به مذهب شیعه درآورد. در مقابل این سند، خوجه‌های معاند حزب باربهائی می‌گفتند که خوجه‌ها همیشه سنی مذهب بوده‌اند، و هیچ شیعی، از جمله امام نزاری، حق ندارد که سهمی و صدایی در اداره امور املاک و اموال عمومی متعلق به جماعت خوجه‌ها داشته باشد. در نتیجه، در ۱۸۶۲ میلادی، گروه باربهائی بار دیگر به اتفاق آرای همهٔ خوجه‌هایی که در جماعت خانهٔ بمبئی گرد آمده بودند طرد و رانده شدند. این مجادلات در ۱۸۶۶ میلادی، هنگامی که خوجه‌های مخالف دعوایی علیه آقاخان در دادگاه عالی بمبئی اقامه کردند، به اوج خود رسید. در این دعوا تأکید بر این رفته بود که خوجه‌ها از همان آغاز، از

25) Sir Erskine Perry

زمانی که پیر صدرالدین آنها را از مذهب هندو به دین اسلام درآورد، بر مذهب اهل تسنن بوده‌اند. به صورت خاصتر، دادخواهان باربهائی، به رهبری پسر حبیب ابراهیم، یعنی احمد حبیب بهائی، تقاضا داشتند که محاسبه‌ای از تمام اموال عمومی و دیونی که از خوجه‌ها گرفته می‌شود به عمل آید؛ اموال جامعه در جایی به امانت حفظ شود و برای مصارف خیرخواهانه، دینی، و عمومی از آن استفاده گردد و خاص و منحصر به خوجه‌ها باشد و هیچ شخصی شیع حق داشتن سهم یا بهره‌ای از آن را نداشته باشد؛ مکی‌ها و کامریاها دوره به دوره انتخاب شوند؛ و آقاخان از دخالت در اداره اموال عمومی، نصب مأموران در جماعات خوجه، طرد و اخراج افراد خوجه از جامعه، و از دریافت وجوه در مقابل اجرای وظایف خود به عنوان رهبر روحانی خودداری ورزد. این دعوا که عموماً به دعوای آقاخان معروف است، به وسیلهٔ سر جوزف آرنلد[۲۶] دادرسی شد. پس از چند هفته دادرسی، که در طی آن آقاخان خود شهادت داد و تاریخ جامعهٔ خوجه‌ها به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت، در نوامبر ۱۸۶۶ میلادی، قاضی آرنلد رأیی تفصیلی علیه مدعیان و به نفع آقاخان و دیگر مدعی علیه‌ها در تمام موارد مطرح شده صادر کرد.[۱۷۰] این رأی از نظر قانونی موفقیت خوجه‌ها را به عنوان یک جامعه نزاری تثبیت کرد. در این رأی به نزاریان به عنوان «اسماعیلیان شیعی امامی»، و به آقاخان به عنوان مرشد یا رئیس روحانی آن جماعت و وارث سلسله نسب امامان الموت اشاره شده است. و نیز برای اولین بار در یک دادگاه بریتانیایی بر حقوق آقاخان بر تمام دیون مرسوم که از خوجه‌ها گرفته می‌شد مهر تأیید زده شد، و همهٔ اموال عمومی اسماعیلیان نزاری به نام آقاخان زیر نظارت مطلق او قرار گرفت. اقتدار آقاخان اوّل دیگر هرگز به طور جدی مورد پرسش قرار نگرفت.

آقاخان محلاّتی سالهای آخر عمرش را در آرامش در بمبئی گذرانید، در بعضی از فصول نیز به پونا می‌رفت. اصطبلهای اسب عالی داشت، و شخصیتی شناخته شده در مسابقات اسب دوانی بمبئی بود. علاقهٔ آقاخان اول را به اسب و اسب بازی و مسابقات اسب‌دوانی جانشینان او در اروپا توسعه دادند. محمّدحسن حسینی (حسن علی شاه)، آقاخان اول، چهل و ششمین امام نزاری قاسم شاهی، پس از شصت و چهار سال امامت پرحادثه در جمادی‌الاول ۱۲۹۸ / آوریل ۱۸۸۱ وفات کرد. وی را در مزار برافراشتهٔ خاصی در حسن آباد، در ناحیهٔ مزاگُن بمبئی، به خاک سپردند. آقاخان اول هفت بار

26) Sir Joseph Arnould

ازدواج کرد. سه پسرش به نامهای آقا علی شاه، آقا جنگی شاه، و آقا اکبر شاه و پنج دخترش بعد از او به جا ماندند.

پس از درگذشت آقاخان پسر بزرگش، آقاعلی شاه، که تنها پسرش از سرو جهان خانم بود، به عنوان امام جانشین او شد.[۱۷۱] آقاعلی شاه که به نام آقاخان دوم نامبردار گردید، در ۱۲۴۶ / ۱۸۳۰ در محلاّت به دنیا آمده، و سالهای اولیهٔ عمرش را در آنجا گذرانیده بود. در ابتدای قیام آقاخان اول، در ۱۲۵۶ / ۱۸۴۰، علی شاه را به عراق بردند و او چند سالی با مادرش در آنجا به سر برد، و عربی، فارسی، و عقاید نزاری را آموخت. در اواخر دهۀ ۱۸۴۰ میلادی، ظاهراً به آقاعلی شاه از طرف دولت قاجار اجازه داده شد که به طور موقت در ایران اقامت گزیند، و بعضی از مسئولیتهای پدرش را بر عهده گیرد. سرو جهان خانم (فت ۱۲۹۹ / ۱۸۸۲) و علی شاه، سرانجام در ۱۲۶۹ / ۱۸۵۳ در بمبئی به آقاخان اول ملحق شدند. از آن زمان به بعد، علی شاه به عنوان ولیعهد امام مرتب از جوامع خوجه‌های نزاری، بخصوص در سند و کتهیاوار دیدن می‌کرد، و جماعت‌خانه‌های آنها را سازمان می‌داد. آقاعلی شاه، در واقع، مدتی در کراچی زندگی کرد، و در آنجا بود که سومین پسر و جانشین آینده‌اش در ۱۲۹۴ / ۱۸۷۷ به دنیا آمد.

آقاخان دوم چون در ۱۲۹۸ / ۱۸۸۱ بر مسند امامت نشست، روابط حسنه‌ای را که پدرش با بریتانیایی‌ها به وجود آورده بود حفظ کرد. هنگامی که سر جیمز فرگُسن[۲۷] حکمران بمبئی بود، او را به [عضویت] شورای قانونگذاری بمبئی منصوب کردند. آقاخان دوم، به طور مشخص، به بهبود زندگی خوجه‌های نزاری توجه داشت و چند مدرسه برای کودکان خوجه در بمبئی و جاهای دیگر تأسیس کرد، و نیز به خانواده‌های بی‌بضاعت خوجه یاری می‌رساند. علی شاه، در دورهٔ کوتاه امامتش، تماسهای خود را با جوامع نزاری بیرون از هند افزون ساخت، و بخصوص به پیروان خود در نواحی جیحون علیا، در برمه، و شرق افریقا توجه خاص داشت. رفاه و آسایش روزافزون جامعهٔ خوجه‌های نزاری و سیاستهای شخص آقاخان دوم، برای او اعتبار زیادی در میان مسلمانان هند به وجود آورد. او را به ریاست هیئتی که انجمن ملی محمّدی خوانده می‌شد برداشتند. در این مقام، که تا زمان مرگش متصدی آن بود، آقاخان دوم بر تأسیسات آموزشی و بشردوستانه برای رفاه مسلمانان هند افزود.

آقاعلی شاه، مانند پدرش، ارتباط نزدیکی با طریقهٔ نعمت‌اللهی داشت.[۱۷۲] پیش از

27) Sir James Fergusson

آنکه به هند رود با رحمت علی شاه، قطب یکی از شاخه‌های این طریقه، که در ۱۲۴۹ / ۱۸۳۳ میهمان آقاخان اول در محلات بود، وابستگی نزدیکی به هم زد. پس از آن نیز آقاعلی شاه دوستی خود را با رحمت علی حفظ کرد، و پس از مرگ رحمت، در ۱۲۷۸ / ۱۸۶۱، به طور مرتب، از هند وجوهی برای قرائت قرآن بر سر گور این مرشد عالی مقام به شیراز می‌فرستاد. علی شاه با منور علی شاه (فت ۱۳۰۱ / ۱۸۸۴)، عموی رحمت علی، و یکی از جانشینان او به عنوان قطب، نیز روابط نزدیکی داشت. در بمبئی از چند تن از بزرگان نعمت‌اللهی ایران از جمله محمّد معصوم شیرازی، نایب الصدر (فت ۱۳۴۴ / ۱۹۲۶)، پسر رحمت علی مؤلف طرایق الحقایق، مهمانداری و تیمارخواری کرد. این صوفی، که نام طریقتی او معصوم علی شاه بود، در ۱۲۹۸ / ۱۸۸۱ به هند رفت و یک سال تمام در نزد آقا علی شاه ماند. صفی‌علی شاه (فت ۱۳۱۶ / ۱۸۹۸)، مؤسس یکی از شاخه‌های مهم این طریقه نیز یکی دیگر از بزرگان نعمت‌اللهی بود که از مهمان‌نوازی علی شاه در بمبئی برخوردار شد. در ۱۲۸۰ / ۱۸۶۳، وی برای اولین بار به دعوت علی شاه به هند رفت. در دومین دیدارش از هند، که چند سالی بعد صورت گرفت، صفی علی شاه چهار سال در هند به سر برد، و در طی آن مدت اثر صوفیانهٔ منظوم خویش، زبدة الاسرار، را به خواهش آقاخان دوم تمام کرد و به چاپ سنگی رسانید. در بازگشت به ایران، صفی علی شاه مدتی را در عراق گذرانید و در منازل آقاخان در نجف و کربلا سکنی گزید، و تصویب و تأیید عده‌ای از علمای اثنی عشری آنجا را برای ازدواج علی شاه با یک شاهزاده خانم قاجار، به نام شمس‌الملوک، به دست آورد. این علما قبلاً با این ازدواج، به علت مذهب اسماعیلی داشتن علی شاه، مخالفت کرده بودند.

شمس‌الملوک، که دختر میرزا علی محمّد نظام الدوله از یکی از دختران فتحعلی شاه بود، سومین همسر علی شاه بود، و برای او تنها پسری را که زنده ماند و جانشین پدر شد به دنیا آورد. نام این پسر سلطان محمّدشاه بود. دو پسر دیگری که علی شاه از یک ازدواج قبلی خود داشت، هر دو، پیش از پدر درگذشتند. پسر ارشد او شهاب‌الدین شاه، نیز معروف به خلیل‌الله، که انتظار می‌رفت جانشین وی در امامت شود، در حدود سال ۱۲۶۸ / ۱۸۵۱ ـ ۱۸۵۲ به دنیا آمد. وی تحصیل علم کرد، و چند رساله در باب عقاید اسماعیلیان نزاری به زبان فارسی نگاشت.[۱۷۳] شهاب‌الدین شاه در صفر ۱۳۰۲ / دسامبر ۱۸۸۴ درگذشت، و جنازهٔ او را برای دفن به نجف بردند. یگانه پسر شهاب‌الدین نیز که ابوالحسن نام داشت، اندکی بعد از پدر درگذشت؛ او را در مقبرهٔ حسن‌آباد در

جوار آقاخان اول به خاک سپردند. برادر تنی شهاب‌الدین شاه، یعنی نورالدین شاه، در جوانی، در اوایل سال ۱۳۰۲ هجری، در یک تصادف اسب سواری در پونا کشته شد. آقا علی شاه، آقاخان دوم، چهل و هفتمین امام قاسم شاهی نیز مردی ورزشکار و شکارگری ماهر بود، و بخصوص در هند به خاطر شکار پلنگ شهرت داشت. پس از یک امامت چهار ساله، وی در ذوالقعده ۱۳۰۲ / اوت ۱۸۸۵، بر اثر انقباض شدید ذات‌الریه، که در یکی از روزهای شکار در پونا به آن مبتلا شده بود، درگذشت. جنازهٔ آقاخان دوم را بعدها در مقبرهٔ خانوادگی‌شان در نجف به خاک سپردند.

پس از آقاخان دوم، یگانه پسر باقیمانده‌اش، سلطان محمّدشاه حسینی، مشهور به آقاخان سوم، که شرح احوال و زندگیش کاملاً مستند است، جانشین او گشت.[۱۷۴] وی در شوال ۱۲۹۴ / نوامبر ۱۸۷۷ در کراچی به دنیا آمده بود، و هشت ساله بود که به عنوان چهل و هشتمین امام نزاری قاسم شاهی در ۱۳۰۲ / ۱۸۸۵ در بمبئی بر مسند امامت نشست. قیم اسمی او عمویش آقا جنگی شاه بود، اما آقاخان زیر نظارت دقیق مادرش، شمس‌الملوک، که زنی مقتدر بود و در محافل بریتانیایی هند به اسم لیدی علی شاه شهرت داشت، بزرگ شد. آقاخان سوم تا سن هیجده سالگی، تحت هدایت مادرش، در بمبئی و پونا تعلیم و تربیتی سخت دید. عربی، ادبیات فارسی، عقاید اسماعیلی، و خطاطی آموخت. در دورهٔ جوانی امام، لیدی علی شاه نقشی فعال در ادارهٔ امور جماعت نزاری از طریق یک شورا بازی کرد؛ و نیز در سرمایه‌گذاری ثروت خانوادگی زیرکانه عمل کرد. لیدی علی شاه، که اثری پابرجا بر پسرش باقی گذاشته بود، در ۱۳۵۶ / ۱۹۳۸ درگذشت، و در جوار گور همسرش در نجف به خاک سپرده شد. نزدیکترین یاران عهد کودکی آقاخان سوم پسر عموهایش، آقا شمس‌الدین و عباس، فرزندان آقاجنگی شاه، بودند؛ وقتی جنگی شاه و عباس در ۱۳۱۴ / ۱۸۹۶ در اوضاع و احوال نامعلومی در جده به قتل رسیدند، وی سخت دگرگون شد. جنگی شاه و خانواده‌اش برای زیارت به مکه رفته بودند، و جنایتکاران، که ظاهراً از مذهبیهای قشری بودند، چندان زنده نماندند که نام محرکان این جنایت را فاش سازند.[۱۷۵] آقاخان جوان بار دیگر، هنگامی که برادرزاده‌اش، هاشم شاه، پسر برادر ناتنی‌اش نورالدین شاه، در پونا به سال ۱۳۱۶ / ۱۸۹۷ به دست یکی از مباشران خانواده به قتل رسید، تکان خورد.[۱۷۶] در ۱۳۱۵ / ۱۸۹۷، آقاخان سوم با دختر عموی خود، شهزاده بیگم، یکی از دختران جنگی شاه که شاهد جنایات جده بود، ازدواج کرد. این ازدواج، که عمری کوتاه داشت، نخستین ازدواج از

چهار ازدواج او بود.

در ۱۸۹۸ میلادی، آقاخان برای نخستین سفر خود به اروپا از بمبئی خارج شد؛ بعداً اروپا اقامتگاه عمدهٔ آقاخان شد. وی از فرانسه و بریتانیا دیدن کرد، و در بریتانیا با ملکه ویکتوریا[۲۸] در قصر ویندسور[۲۹] شام خورد و پادشاه آیندهٔ بریتانیا، ادوارد هفتم، را که بعداً از دوستان او شد، در آنجا ملاقات کرد. هنگام بازگشت به هند، برای نخستین بار، به دیدن خوجه‌های نزاری شرق افریقا رفت، و این یکی از دیدارهای متعدد او از آن ناحیه بود. اندکی بعد، آقاخان به برمه رفت، و از پیروان خود در آنجا دیدن کرد. در دومین سفرش به اروپا در ۱۹۰۰ میلادی، آقاخان با مظفرالدین شاه قاجار (۱۳۱۳ـ۱۳۲۴ / ۱۸۹۶ـ۱۹۰۷)، پسر و جانشین ناصرالدین شاه، که در آن هنگام در پاریس بود، آشنا شد. دشمنیهای میان امامان نزاری و پادشاهان قاجار ایران تا این زمان فراموش شده بود، و پادشاه ایران هدایای گرانبهایی، به اضافهٔ بالاترین نشان مملکت خود، به آقاخان داد. اما آقاخان که از نسب ایرانی و قاجاری خود آگاه بود، از تمایلات بچگانه و بی‌کفایتی سیاسی مظفرالدین شاه سخت ناخشنود شد.[۱۷۷] در آن سفر وی قیصر ویلیام دوم[۳۰] را در پوتسدام[۳۱] و سلطان عبدالحمید دوم را در استانبول ملاقات کرد؛ و ملاقات اخیر میان یک امام اسماعیلی و یک حکمران سنی که وارث خلافت عباسی بود ملاقاتی واقعاً تاریخی بود.

آقاخان سوم، یک بار دیگر در ۱۹۰۲ میلادی به عنوان میهمان خصوصی ادوارد هفتم برای شرکت در جشن تاجگذاری او به اروپا بازگشت. پادشاه جدید بریتانیا امام نزاری را در جشن تاجگذاری خود از مرتبهٔ شهسواری به مرتبهٔ بزرگ شهسوار فرمانده امپراتوری هند[۳۲] ارتقا داد.[۱۷۸] آقاخان در نوامبر ۱۹۰۲ به هند بازگشت، و به نشانهٔ احترام و حرمت بیشتری که اینک بریتانیایی‌ها بدو می‌نگریستند، لرد کرزن[۳۳]، نایب السلطنهٔ هند، وی را به عنوان یکی از اعضای شورای قانونگذاری خود منصوب کرد. آقاخان دو سال در آن شورا در کلکته که مقرّ قدرت بریتانیا در هند بود خدمت کرد. در ۱۹۰۴، آقاخان بار دیگر به اروپا رفت، و در ۱۹۰۵ از پیروان خود در شرق افریقا برای دومین بار دیدن کرد. هنگامی که آقاخان در شرق آفریقا بود دادخواستی علیه وی در

---

28) Queen Victoria
29) Windsor Castle
30) Kaiser William II
31) Potsdam
32) Grand Knight Commander of Indian Empire (G.C.I.E)
33) Lord Curzon

دادگاه عالی بمبئی از سوی چند تن از اعضای ناراضی خانواده‌اش به سردستگی حاجی بی‌بی، یکی از دختران جنگی شاه و پسرش، صمدشاه، اقامه گردید. مدعیان شکایاتی در باب سهمشان از املاک آقاخان اول داشتند، و نیز ادعاهایی در مورد درآمد و مقام آقاخان سوم مطرح ساخته بودند. پس از دادرسیهای مفصل قاضی راسل،[۳۴] رئیس دادگاه، علیه شاکیان رأی صادر کرد، و حق آقاخان را بر املاک و اموال پدر بزرگش و بر هدایا و پیشکشهایی که نزاریان به او می‌دادند تأیید کرد. این رأی همچنین تثبیت کرد که خوجه‌های نزاری متمایز و جدا از شیعیان مکتب اثنی عشری هستند.[۱۷۹] از ۱۹۰۷ میلادی به بعد، آقاخان هر ساله به اروپا می‌رفت، و سرانجام اقامتگاههای اصلی خود را در آنجا قرار داد. وی بتدریج با همهٔ خانواده‌های سلطنتی اروپا و شخصیتهای برجستهٔ سیاسی آن قاره و هنرمندان آنجا آشنا شد. در ۱۹۰۸ میلادی، با دوشیزه ترزا مگلیانو[۳۵] (فت ۱۹۲۶) در قاهره ازدواج کرد. وی برای آقاخان نخستین پسر از دو پسر بازماندهٔ آقاخان سوم را در ۱۹۱۱ میلادی در تورن،[۳۶] زادگاهش در ایتالیا، به دنیا آورد.

در این میان، آقاخان، بعد از منافع پیروان خود، به طور روزافزون توجه‌اش را به امور جامعهٔ مسلمین در هند معطوف می‌داشت. درنتیجه محبوبیت زیادی در میان مسلمانان هند و سخنگویان آنها به دست آورد. وی فعالانه در نخستین کنفرانس آموزشی مسلمانان سراسر هند که در ۱۹۰۳ میلادی در بمبئی برپا شد شرکت جست، و رئیس کنفرانس دوم گشت که در سال بعد در دهلی برپا شد. در ۱۹۰۶ میلادی، ریاست هیئت نمایندگان مسلمان را برای ملاقات با لرد مینتو[۳۷] در سیملا بر عهده داشت، از نایب السلطنه هند استدعا کرد که مسلمانان هند را به چشم یک اقلیت ننگرد، بلکه بدانها به عنوان ملتی در دل ملت دیگر نگاه کند که اعضای آن سزاوار آن هستند که نمایندگان مساوی در شوراهای محلی و قانونگذاری آن سرزمین داشته باشند. در ۱۹۰۷، در تأسیس اتحادیهٔ مسلمانان سراسر هند شرکت جست، و به عنوان رئیس دائمی آن سازمان تا سال ۱۹۱۲ که از آن سمت استعفا کرد خدمت کرد. آقاخان برای طرحهای آموزشی مختلف برای خوجه‌ها و دیگر مسلمانان هند، با شدّت و حدّت، و حرارت فراوان تبلیغات می‌کرد. نقشی رهبرانه در اعتلای کالج محمّدن آنگلو ـ اورینتال[۳۸] در علیگره و تبدیل آن به صورت یک دانشگاه داشت. و این امر در ۱۹۱۲ تحقق پذیرفت.[۱۸۰] در همان سال، به یاد شاه جورج

34) Russell
35) Theresa Magliano
36) Turin
37) Lord Minto
38) Muhammadan Anglo-Oriental College

پنجم[۳۹] که برای دادن بارعام به مناسبت تاجگذاری خود به هند رفته بود، بالاترین نشانی را که می‌شد به یک تن از رعایای هندی امپراتوری بریتانیا داد به آقاخان اعطا کرد؛ و آن نشان شهسوار بزرگ فرماندهٔ ستارهٔ هند[۴۰] بود. در ۱۹۱۴، آقاخان برای دومین بار به برمه رفت، و پیروان خود را در آنجا نصیحت کرد که طوری عمل کنند، مانند استفاده از نامها و رسوم غیر هندی ـ اسلامی، تا این کار همسان گردی اجتماعی و فرهنگی آنها را در برمه آسانتر سازد.[۱۸۱] در سالهای بعد، آقاخان همین اقدامات همسان کننده را به پیروان خود در دیگر نقاط جهان نیز توصیه کرد؛ و این خط مشی بود که برای تقلیل مشکلات محلی نزاریان که در اکثر کشورها به صورت اقلیت زندگی می‌کردند، طراحی شده بود.

با شعله‌ور شدن آتش جنگ جهانی اول آقاخان به اروپا رفت و خدمات خود را در اختیار دولت بریتانیا قرار داد، و از پیروانش نیز خواست که در سرزمینهای خود به مقامات بریتانیایی کمک کنند. به خاطر این خدمات گرانبها در ۱۹۱۶، به آقاخان مقام درجهٔ یک شهریار حکمران ولایت بمبئی داده شد، گرچه وی مانند دیگر حکمرانان بومی هند قلمرو خاکی نداشت. در همان سال، آقاخان، در تعقیب سیاستهای طرفدارانهٔ خود از بریتانیا در جنگ، یکی از پسرعموهای خود را از دست داد. وی آقا فرخ شاه، پسر آقا اکبر شاه (فت ۱۳۲۲ / ۱۹۰۴)، را به یک مأموریت سیاسی به نفع متفقین به میان قبایل و نزاریان کرمان فرستاده بود؛ در آنجا وی را به تحریک عوامل آلمانی کشتند.[۱۸۲] در ۱۹۱۷ میلادی، از قرار معلوم، عوامل آلمانی اقدامی ناموفق برای کشتن خود آقاخان در سویس کردند. آقاخان که در آن هنگام از یک بیماری که او را از فعالیتهای سیاسی باز می‌داشت در عذاب بود، مدت سه سال، یعنی تا ۱۹۱۹ میلادی، در سویس به استراحت پرداخت؛ در طی این مدت کتابی نوشت و در آن نظریات خویش را دربارهٔ آینده هند ابراز داشت.[۱۸۳]

بعد از جنگ جهانی اول برای مدت ده سال، آقاخان از صحنه‌های سیاسی بین‌المللی و هند دوری اختیار کرد، و خویشتن را عمدتاً وقف امور نزاریان پیرو خود کرد. چون محلهای سکونت دائمی خود را در سویس و ریویرای فرانسه قرار داده بود، اینک هر ساله به هند سفر می‌کرد. بزودی، به خاطر داشتن اسبهایش، تربیت کردن آنها، و شرکت در مسابقات اسب‌دوانی نیز شهرت بین‌المللی یافت. در ۱۹۲۸ میلادی، ریاست کنفرانس مسلمانان سراسر هند را که در دهلی برگزار شد برعهده داشت؛ در این کنفرانس می‌بایست نظریات مسلمانان دربارهٔ چگونگی استقلال هند تنظیم می‌گشت. به

---

39) George v

40) Knight Grand Commander of the Star of India (G.C.S.I)

رهبری و هدایت آقاخان، مجمع درخواست حقوق تضمین شده برای مسلمانان هند در چارچوب یک هند فدرال و مستقل کرد.[۱۸۴] در ۱۹۳۰ میلادی، ریاست هیئت مسلمان را در نخستین کنفرانس میزگرد که در لندن برای ملاحظهٔ آینده هند گشایش یافت داشت. محمّدعلی جناح، که از یک خانوادهٔ خوجه برخاسته بود و بعدها مؤسس دولت پاکستان شد، در میان نمایندگان این هیئت بود. در دور مذاکرات دومین کنفرانس میزگرد، که در ۱۹۳۱ میلادی در لندن تشکیل شد، آقاخان سوم جلسات بحث و گفت و گوی طولانی با مهاتما گاندی که در آن موقع یگانه نماینده حزب کنگره بود داشت. این کنفرانس‌ها که تا سال ۱۹۳۴ میلادی ادامه داشت، مشخص کنندهٔ اوج درگیری آقاخان در امور سیاسی هند بود. اندکی بعد، آقاخان، به اصرار پیروان هندی خود، از دولت هند درخواست کرد که مانند دیگر حکمرانان هند به وی قلمرو سرزمینی داده شود. اما تقاضای او پذیرفته نشد.[۱۸۵] در این میان، آقاخان از سال ۱۹۳۲ میلادی به عنوان نمایندهٔ هند در کنفرانس خلع سلاح در جلسات پی‌درپی جامعهٔ ملل در ژنو شرکت می‌کرد. مشارکت آقاخان در امور بین‌المللی در ژنو بدانجا منجر گشت که در ۱۹۳۷ میلادی برای یک دور به ریاست جامعهٔ ملل برگزیده شد.

در ۱۹۲۹ میلادی، آقاخان با دوشیزه اندره کارون[۴۱]، سومین همسرش، ازدواج کرد. از این ازدواج دومین پسرش، صدرالدین، در ۱۹۳۳ به دنیا آمد. در ۱۹۳۵، جشن پنجاه سالگی امامت خود را در بمبئی و نایروبی برپا کرد. اینک، آقاخان سوم به مدت نیم قرن امام نزاریان بود. جشن و شادی وقتی به اوج خود رسید که امام را با طلا وزن کردند. در ۱۹۳۶، علی خان با بانو لوئل گینس،[۴۲] نام قبلیش جوئن یارد-بولر[۴۳]، دختر لرد چرستن،[۴۴] ازدواج کرد. در ۱۳ دسامبر ۱۹۳۶، وی نخستین پسر از دو پسر علی خان، یعنی کریم، را به دنیا آورد که می‌بایست به جای پدر بزرگش بر مسند امامت نزاریان بنشیند.

زمانی که آتش جنگ جهانی دوم شعله‌ور شد آقاخان در سویس بود. وی بار دیگر از تمام پیروان خود، هر جا که بودند، درخواست کرد که از بریتانیا حمایت کنند. آقاخان سالهای جنگ را در ژنو گذرانید، و زن سومش را در آنجا، در ۱۹۴۳، طلاق داد. سال بعد با

---

41) Andrée Carron
42) Loel Guiness
43) Joan Yarde - Buller
44) Lord Churston

چهارمین و آخرین همسرش، دوشیزه ایوت لابروس،[45] که به نام بیگم آقاخان شهرت یافت، ازدواج کرد. شصتمین سالگرد امامت آقاخان، با یک سال تأخیر، در ۱۹۴۶ میلادی در بمبئی جشن گرفته شد، و این بار او را با الماس وزن کردند. این الماسها را پیروان آقاخان برای مراسم آن روز، به طور موقت، کرایه کرده بودند. چند ماهی بعد، برپایی جشن سالگرد الماسی امامت آقاخان در دارالسلام تکرار شد. جشن سالگرد طلای سفید، که هفتادمین سال امامت آقاخان سوم را نشان می‌داد، در طی سالهای ۱۹۵۴ ـ ۱۹۵۵ میلادی در کراچی و جاهای دیگر برپا شد. این جشنها احترام و وفاداری عمیق و صمیمانه نزاریان را به امام حاضر خود که از او به عنوان مولانا حاضر امام یاد می‌کنند منعکس می‌ساخت. در ۱۹۵۱، آقاخان سوم برای اولین و تنها دیدار خود به ایران، سرزمین اجدادی خود، رفت، و در محلات مورد استقبال پرشور هزاران تن از پیروان ایرانی خود، که کلاً مریدان آقاخان نامیده می‌شوند، قرار گرفت.

آقاخان سوم در طی امامت طولانی خود، مقدار زیادی از وقت و منابع مالی خود را صرف تحکیم و تشکل جامعهٔ نزاری، مخصوصاً در هند و شرق افریقا، کرد. وی، بویژه به اصلاحات اجتماعی و اقتصادی که می‌توانست پیروان مسلمان شیعی او را به یک جامعهٔ متجدد و خودکفا با معیار تعلیم و تربیت بالا و سطح رفاه مطلوب تبدیل کند، توجه داشت. اما نیل موفقیت‌آمیز به این هدفها مستلزم یک سازمان اداری و اجتماعی مناسب غیر از نظام سنتی موجود در جماعات نزاری بود؛ سازمانی که از طریق آن آقاخان قادر می‌گردید تا اصلاحات خود را پیاده کند و جامعهٔ نزاری را، بدون آنکه به سنتها و هویت آن صدمه‌ای بزند، متجدد سازد. به این ترتیب، پرداختن یک سازمان اجتماعی جدید یکی از مأموریتهای سترگ آقاخان سوم شد. آرای دادگاههای بمبئی، از قبل زمینه را برای اصلاحات نهادی و اداری آقاخان در هند بریتانیایی فراهم ساخته بود. این آرا خوجه‌های نزاری را از خوجه‌هایی که ترجیح داده بودند سنی یا شیعی دوازده امامی باشند، جدا کرده بود؛ و در همان حال موقعیت آقاخان را در رابطه با پیروانش و همهٔ اموال عمومی جامعه روشن ساخته بود. در عین حال، ارادت و سرسپردگی خوجه‌های نزاری نسبت به امامشان به پیروان فرقه اجازه می‌داد که به آسانی خطمشی‌های اصلاحی آقاخان را بپذیرند. بر مبنای این «مایه دستها» و ساخت موجود جماعتها، و با برخورداری از حمایت دولت بریتانیایی هند، آقاخان سوم نظام اداری پیچیده‌ای از شوراها برای

45) Yvette Labrousse

نزاریان شبه قارهٔ هند و شرق افریقا طرح ریزی کرد. قدرتها، وظایف، و ترکیب انواع مختلف این شوراها، به موقع خود، به صورت قوانین اساسی مکتوبی برای پیروان آقاخان در این مناطق، که رسماً اسماعیلیان شیعی امامی خوانده می‌شدند، تدوین گشت. قوانین اساسی مشابهی نیز برای شوراها و جماعات هند و شرق آفریقا تهیه شد. و چون هند در ۱۹۴۷ میلادی تقسیم گشت، یک اساسنامهٔ جدا، اما مشابه، و یک نظام شورایی برای پاکستان پرداخته گردید. نحوهٔ کارکرد دستگاه اداری شوراهای اسماعیلی را شاید بتوان به بهترین وجه در مورد جامعهٔ نزاری شرق افریقا نشان داد، که در آنجا خوجه‌های نزاری میان کشورهای مستقل کنیا، اوگاندا، و تانزانیا، که قبلاً سه سرزمین مستعمره‌ای را به وجود می‌آورند، پراکنده بوده‌اند.[۱۸۶] گذشته از این، شرق افریقا مورد مناسبی را از جهت ارزشیابی دستاوردهای نزاریان در مقابل شرایط و اوضاع دیگر جوامع آسیایی مستقر در آن منطقه، از جمله بهره‌ها و خوجه‌های غیر نزاری، عرضه می‌دارد.

خوجه‌های نزاری به عنوان بازرگان میان مغرب هند و شرق افریقا، دست کم از قرن هفدهم میلادی، مشغول فعالیت بوده‌اند، ولی تنها در دهه‌های نخستین قرن نوزدهم شروع به سکونت دائمی در آن منطقه کردند. اولین مهاجران نزاری هندی عمدتاً از کاچ، کتهیاوار، سورات، و بمبئی، در مغرب هند، به شرق افریقا مهاجرت کردند، و ابتدا در جزیرهٔ زنگبار اقامت گزیدند. تا ۱۸۲۰ میلادی، یک جماعت کوچک از خوجه‌های نزاری در زنگبار ساکن شده بود. آنان در جزیره جماعت خانه‌ای ساخته بودند، و امور جماعت را دو عامل محلی، که عبارت بودند از یک مکی و دستیارش یک کامریا، اداره می‌کردند. این الگوی سنتی سازمان و تشکیلات محلی که از هند آورده شده بود، به مرور ایام به وسیلهٔ دیگر جماعتهای نزاری که در شرق افریقا ساکن شدند اخذ گردید. خوجه‌های نزاری، مانند بهره‌های اسماعیلی و دیگر مهاجران آسیایی، به تعداد کثیری بعد از سال ۱۸۴۰ که سلطان سعید، حکمروای عمان، پایتخت خود را از مسقط به زنگبار منتقل ساخت، به شرق افریقا مهاجرت کردند. سلطان سعید که به بسط تجارت خارجی در قلمرو حکومت خود علاقه داشت، مهاجرت بازرگانان آسیایی را به زنگبار تشویق می‌کرد. ساکن شدن خوجه‌های نزاری و دیگر هندیان فرقه‌ای در زنگبار بین سالهای ۱۸۴۰ و ۱۸۷۰ فوق‌العاده افزایش یافت. این دوره از رونق اقتصادی و افزونی فرصتهای تجاری در زنگبار مقارن با دوره اصلاح و بهبود تسهیلات مسافرت از هند به افریقای

شرقی بود. در همان ایام، خشکسالی و قحطی شدید در گجرات بسیاری از کشاورزان خوجه را برانگیخت تا به کاروانهای بازرگانان خوجه که به شرق افریقا رهسپار بودند بپیوندند. تا پایان قرن نوزدهم که داخلهٔ شرق افریقا با ساختن جاده‌ها و راه‌های آهن قابل حصول‌تر شد، تعداد رو به افزونی از واحدهای تجاری و بازرگانی نزاریها از زنگبار به داخل سرزمین شرق افریقا منتقل شد. بعدها، مهاجران خوجهٔ نزاری حتی به دورترین نواحی روستایی زمینلاد شرق افریقا رفتند. تا جنگ جهانی اول، جماعتهای نزاری، که دارای اصل هندی بودند، در بسیاری از بخشهای شرق افریقا حضور داشتند، و حال آنکه اکثریت مهاجرین نزاری در نواحی شهری رو به ترقی منطقه مانند زنگبار، مومباسا، دارالسلام، نایروبی، کامپالا، و تانگا تمرکز یافته بودند.

آقاخان سوم، چنانکه گفتیم، اولین بار در ۱۸۹۹ میلادی از پیروان خود در شرق افریقا دیدار کرد. تا آن زمان نزاریان زنگبار مانند خوجه‌های بمبئی در چند دههٔ پیش، گرفتار مجادلات داخلی خود شده بودند. اختلاف بر مدار همان مسائلی می‌گشت که رأی قاضی آرنلد را در ۱۸۶۶ سبب شد. بعضی از نزاریان مخالف در شرق آفریقا که ادعاهای آقاخان و امتیازات او را به پرسش گرفته بودند، در ربع آخر قرن نوزدهم از جامعهٔ نزاری جدا شدند. جدا شوندگان بیشتر به خوجه‌های اثنی عشری زنگبار، که بدون سازمان و از بی سامانترین گروهها در میان مهاجران آسیایی شرق افریقا بودند، پیوستند.[۱۸۷] دیدار امام از منطقه به شکافی که در جامعه پدید آمده بود پایان نداد، و جدایی‌طلبی برای مدت بیشتری ادامه یافت. در چنین اوضاع و احوالی بود که وقتی امام برای مرتبهٔ دوم در ۱۹۰۵ میلادی از منطقه دیدار کرد، یک سلسله قوانین و مقررات مکتوب، که در حقیقت نخستین قانون اساسی جماعت نزاری شرق افریقا را به وجود می‌آورد، صادر کرد.[۱۸۸] در این قانون اساسی سازمان اداری جدیدی، در شکل سلسله مراتبی از شوراها، پیش‌بینی شده بود، نیز قواعد و قوانینی را که ناظر بر روابط شخصی در جامعه بود، بویژه در موارد ازدواج، طلاق، و ارث، معین می‌ساخت. در حدود همان ایام، نخستین شورای اسماعیلی در زنگبار، که در آن موقع مرکز جماعت نزاریان شرق افریقا بود، تشکیل شد. این شورا نه تنها ادارهٔ جماعت خانهٔ محلی را در دست گرفت و از منابع خود در برابر جدایی‌طلبان و معاندان به دفاع برخاست. بلکه امور جماعتهای داخل زمینلاد شرق افریقا را نیز زیرنظر قرار داد. این اقدامات برنامهٔ متداوم آقاخان را برای تجدید سازمان و نوسازی جامعهٔ نزاری شرق افریقا به جریان افکند.

تا اوایل دهۀ ۱۹۲۰ میلادی، مراکز جدیدی برای فعالیتهای اقتصادی در زمینلاد افریقای شرقی به وجود آمده بود، و خوجه‌های نزاری به تشویق آقاخان بتدریج به این مراکز منتقل شده بودند. زنگبار که اهمیت خود را به عنوان مرکز اصلی و عمدۀ تجاری منطقه از دست داده بود، اکنون دیگر مقر مرکزی جماعت نزاری شرق افریقا نیز نبود. در نتیجه، برای جماعات فوق‌العاده پراکندۀ نزاریان در زمینلاد شرق افریقا، می‌بایست سازمانهای اداری مناسبی خاص خودشان به وجود آورد. با چنین شناختی از واقعیات متحول بود که آقاخان سوم اولین قانون اساسی را در ۱۹۲۶ میلادی مورد تجدید نظر قرار داد، و شوراهای مرکزی جداگانه‌ای در سه منطقۀ تانگانیکا، کنیا، و اوگاندا تأسیس کرد. اعضای این شوراها بدقت به وسیلۀ آقاخان که خود شخصاً بر بسیاری از کارهای آن نظارت می‌کرد برگزیده شدند. شورای اصلی زنگبار تا مدتی فعالیتهای شوراهای منطقه‌ای را هماهنگ می‌ساخت. این وظایف، بعداً به عهدۀ یک شورای عالی که جدا از شورای زنگبار بود، محول شد؛ و در هر یک از سه منطقه نیز کمیته‌هایی برای نظارت بر فعالیت در رشته‌های خاص مانند آموزش و بهداشت تأسیس شد. در طی سی سال آخر امامت آقاخان سوم، نظام سلسله مراتبی شوراها، با سازمانهای فرعی وابسته بدان، بر مبنای تجدید نظرهای ادواری در قانون اساسی هر یک از شوراها و جماعتهای نزاری شرق افریقا، تحول و توسعۀ بیشتری پیدا کرد؛ این تجدید نظرها در ۱۹۳۷، ۱۹۴۶، و ۱۹۵۴ میلادی به عمل آمد. قانون اساسی ۱۹۵۴ میلادی، پس از آنکه آقاخان کنفرانسی از اعضای شوراهای شرق افریقا در ۱۹۵۲ میلادی، در اویان[۴۶] در فرانسه تشکیل داد تا مشکلات و مسائل موجود و دورنماهای آیندۀ جامعه نزاری را مورد بحث قرار دهد، تدوین گردید. تا این تاریخ، پیروان آقاخان در شرق افریقا حدود ۵۰۰۰۰ تن بودند که نیمی از کل آنها در تانگانیکا سکونت داشتند.[۱۸۹]

تمام قوانین اساسی اسماعیلی، از جمله آنها که مربوط به شبه قارۀ هند می‌شد، بر مدار شخص آقاخان به عنوان پیشوای مذهبی و اداری جامعه می‌چرخید. او تنها کسی بود که می‌توانست در قانونهای اساسی تجدیدنظر کند. پس از آن اعتراضات اولیه‌ای که به مقام و مرتبۀ آقاخان سوم شد، پیشوایی وی، بدون چون و چرا، از طرف همۀ پیروان او، پذیرفته آمد. وی با بسیاری از نزاریان در سرزمینهای مختلف تماس مستقیم داشت، و جامعۀ نزاری را اغلب از طریق فرستادن فرمانها یا دستورالعملهای مکتوب که در

46) Evian

جماعت خانه‌ها بر نزاریان خوانده می‌شد هدایت و رهبری می‌کرد. فرمانهای آقاخان نزاریان را در زمینه‌های خاص بویژه در زمینهٔ تعلیم و تربیت، رفاه اجتماعی، سرمایه‌گذاریهای اقتصادی تعاونی، و آزادی زنان هدایت می‌کرد؛ این فرمانها همچنین جامعه را از لحاظ آداب و اعمال دینی، روابط اجتماعی، و اخلاق و رفتار شخصی راهنمایی می‌کرد.[۱۹۰] بسیاری از فرمانها مربوط به مشارکت زنان نزاری در امور جامعه بود.

آقاخان سوم به طور روزافزون از وجوهی که به او پرداخت می‌شد، از جمله عشریه‌ها و مبالغی که در جشنهای سالگرد امامت او جمع‌آوری می‌گشت، برای اجرای سیاستهای اقتصادی و اجتماعی خود و برنامه‌هایی که به حال پیروانش سودمند بود، استفاده می‌کرد. در همان حال، وی تعدادی مؤسسات مالی به وجود آورد که بمثابهٔ وسایلی برای تحقق بخشیدن به برنامه‌های چند مقصدی او بود. آقاخان، در شرق افریقا، در ۱۹۳۵ میلادی یک شرکت بیمه، و در ۱۹۴۶ میلادی یک شرکت سرمایه‌گذاری امانی تأسیس کرد. شرکت اخیر و سازمانهای تابعهٔ آن به بازرگانان و سازمانهای تعاونی، و به آنانکه نیاز به کمکهای مالی برای ساختن خانه‌هایشان داشتند، با بهرهٔ نازل، وام می‌داد. در حدود همین ایام، آقاخان یکی از اعضای مؤسس انجمن رفاه مسلمانان شرق افریقا شد که کارش ساختن مدارس و مساجد برای جوامع مسلمان بومی شرق افریقا بود. آقاخان عمیقاً به مسئلهٔ مسکن برای پیروان خود توجه داشت، و هدفش این بود که به حد کافی واحدهای مسکونی برای خوجه‌های نزاری به وجود آورد. برای این مقصود، تعدادی انجمنهای خانه‌سازی در مراکز عمدهٔ نزاری شرق افریقا تأسیس کرد. نیز، توجه خاص به معیارهای بهداشتی و تعلیم و تربیت در جماعتهای نزاری مبذول می‌داشت. لذا، آقاخان شبکه‌ای از مدارس، آموزشگاههای حرفه‌ای، کتابخانه‌ها، باشگاههای ورزشی و تفریحی، بیمارستانها، و درمانگاهها برای رفاه حال پیروان خود در شرق افریقا، هند، و پاکستان ایجاد کرد و به حفظ و ادارهٔ آنها همت گماشت. در نظام شورایی، سازمانهای مناسبی ابداع شد تا بر عملیات و کارهای این مؤسسات که خدمات آنها اغلب شامل حال غیر اسماعیلیان نیز می‌شد، نظارت کنند.

اکنون به بحث خود دربارهٔ نظام اداری شورایی در شرق افریقا باز می‌گردیم. باید یادآور شویم که قانون اساسی ۱۹۵۴ میلادی بار دیگر در ۱۹۶۲، در دورهٔ امامت جانشین آقاخان سوم، یعنی کریم آقاخان چهارم، مورد تجدید نظر قرار گرفت. در ۱۹۶۲

میلادی، قانون اساسی نزاریان شرق افریقا، پس از مشورتها و رایزنیهای بسیار با عدهٔ زیادی از اعضای شوراها و افراد فرزانه و صاحب اطلاع جامعهٔ و تکمیل آن با بررسیهای کمیته‌های قانون اساسی که مخصوصاً برای این کار در تانگانیکا، کنیا، و اوگاندا تعیین شده بودند، سرانجام، منتشر گردید. به موجب قانون اساسی ۱۹۶۲،[۱۹۱] که بیست و پنج سال اجرا می‌شد، در رأس سلسله مراتب اداری بعد از شخص امام یک شورای عالی برای افریقا قرار داشت که سازمانی بین منطقه‌ای بود و فعالیتهای سه شورای منطقه‌ای را هدایت، نظارت، و هماهنگ می‌ساخت. شورای عالی با مرکز متغیر آن در نایروبی و دیگر شهرهای عمدهٔ شرق افریقا نیز دارای قدرت عمل به عنوان یک محکمهٔ قضایی درجهٔ دوم بود؛ بالاترین مرجع قضایی شخص امام بود. اعضای شورای عالی را امام انتخاب می‌کرد، و امام به هر یک از سه سرزمین یا منطقه شرق افریقا نمایندگانی اختصاص داده بود. بعد از شورای عالی، شوراهای منطقه‌ای قرار داشت که محل آنها در تانزانیا، کنیا، و اوگاندا بود، و هر یک تا حدی از خودمختاری محلی برخوردار بود؛ مراکز این شوراها به ترتیب در دارالسلام، نایروبی، و کامپالا قرار داشت. قبل از تشکیل کشور تانزانیا در ۱۹۶۴ میلادی، زنگبار دارای شورای منطقه‌ای خاص خود بود، اما بعد از آن، جزیرهٔ زنگبار در قلمرو قضایی شورای منطقه‌ای تانزانیا قرار گرفت. در هر یک از سه مملکت تانزانیا، کنیا، و اوگاندا تعدادی شوراهای ایالتی متعهد ادارهٔ امور نواحی و جماعتهای واقع در قلمرو آن شورا بودند. اعضای شوراهای محلی را امام از میان نزاریان هر یک از ایالات برمی‌گزید. تعدادی سازمانهای کمکی نیز مانند کمیته‌های اقتصادی، انجمنهای رفاهی و انجمنهای زنان زیر نظارت شوراهای ایالتی خدمت می‌کردند.

در قانون اساسی سال ۱۹۶۲ میلادی، بیش از همهٔ تحریرهای قبلی، به مسائل مربوط به ازدواج، نامزدی، جهیزیه، غرامت، طلاق، استرداد حقوق زوجین، حضانت، قیمومت، ارتداد، و ازدواج با غیر نزاریان توجه شده بود. این موضوعات تحت مواد مختلفی مورد بحث قرار گرفته بود که کل آنها، در جمع، قوانین شخصی جامعهٔ نزاری را به وجود می‌آورد. شوراهای اسماعیلی و محکمه‌های حقوقی وابسته بدانها اغلب دربارهٔ یک چنین مسائل شخصی و مرافعات مربوط به آن که در نزد آنها مطرح می‌شود، رأی صادر کرده‌اند. قانون اساسی سال ۱۹۶۲ میلادی، همچنین یک شورای اجرایی برای افریقا تأسیس کرد که کار عمده و اساسی آن تخصیص بودجهٔ سازمانهای مختلف، از جمله آنها که در زمینه‌های تعلیم و تربیت، بهداشت، و تعلیمات دینی فعالیت می‌کنند، بود.

در عین حال، در هر یک از سه مملکت یا سه منطقهٔ یاد شده سازمانهای آموزش و پرورش و بهداشت تأسیس شد. ادارهٔ این سازمانها بر عهدهٔ وزرایی گذاشته شده بود که کارشان تأمین خدمات در زمینهٔ مسئولیتشان و نظارت بر سازمانهای وابسته در هر کشور بود، که همه در نهایت تحت هدایت امام قرار داشتند. همهٔ اعضای شوراها و دیگر مشاوران اداری مهم برای یک دورهٔ مقدماتی دو ساله از طرف امام منصوب می‌شدند، و تنها با اجازهٔ امام مدت خدمتشان قابل تمدید بود. مشاوران اداری در نظام شوراها که عمدتاً از حقوقدانان و دیگر اشخاص حرفه‌ای بودند حقوقی نمی‌گرفتند، بلکه از طریق دریافت عناوین و فیوضات روحانی از امام پاداش داده می‌شدند. آقاخان سوم نظام پیچیده‌ای از القاب و عناوین درست کرده بود که جانشین او نیز همانها را نگه داشت؛ این عناوین اکنون عبارتند از دیوان، وزیر، رای، و عالیجاه که برای اعضای شایسته و در خور استحقاق جامعه به کار می‌رود.

در این میان، جامعهٔ نزاری شرق افریقا الگوی سنتی سازمان خود را بر حسب جماعات محلی حفظ کرده بود که هر یک دارای جماعت خانه بود، و مراسم اجتماعی و دینی کماکان در آنها انجام می‌گرفت. در سطح جماعت، امور جماعتی زیرنظر یک مکی و یک کامریا اداره می‌شود، و این دو را تا سال ۱۹۸۷ میلادی برای هر جماعت خانه شوراهای ولایتی انتخاب می‌کردند. این مسئولان در موارد مختلف همچون مراسم عروسی، مراسم تدفین، و نمازهای گروهی به مناسبتهای خاص وظایف لازم را به جای می‌آوردند. نیز دیون مذهبی، از جمله عشریات و پیشکشهای دلبخواهانه یا ممانی را به شخص امام، جمع‌آوری می‌کنند. مطالب دینی نافع برای عموم افراد جماعت، از جمله بخصوص آموزش و پرورش مذهبی خود نزاریان، جزءِ وظایف سازمانی به نام انجمن اسماعیلیه گذاشته شده بود که اینک در هر سه کشور شرق افریقا هیئت طریقه اسماعیلی و آموزش دینی[47] خوانده می‌شود، و مستقل از شوراهای مدنی عمل می‌کند و مستقیماً در برابر شخص آقاخان مسئول و پاسخگو است. این سازمانها همچنین مسئول چاپ و انتشار و توزیع ادبیات و نوشته‌های مذهبی نزاریان، بویژه فرمانها و سخنرانیها و خطابه‌های امام است. انجمنهای اسماعیلیه (هیئت‌های طریقه) و همچنین مکی‌ها و کامریاها هیچ گونه فعالیت تبلیغاتی برای گروانیدن دیگران به دین نزاری ندارند، اگرچه در موارد نادری چنین اتفاق افتاده است که افریقائیان بومی یا اروپاییان ساکن شرق

---

47) Ismaili Tariqah and Religious Education Board (I. T. R. E. B.)

افریقا به میل خود کیش اسماعیلی نزاری را پذیرفته‌اند. اما عوامل و مأموران مذهبی نیز وجود دارند که کارشان شبیه کار داعیان روزگاران گذشته است و در بیشتر جماعات نزاری امروزه فعالیت دارند. مبلغان امروزی که معمولاً معلمان دینی (معلمان) یا واعظین خوانده می‌شوند، نقشی حیاتی در تعلیم دینی اعضای جماعت خود دارند. در شرق افریقا، آنها عمدتاً در مدارس اسماعیلی یا در میان گروههای محلی کار می‌کنند. آنها بر آن نیستند که عقاید و رسوم نزاریان را در میان پیروان مذاهب دیگر تبلیغ کنند و اشاعه دهند. قبلاً بسیاری از معلمان نزاری شرق آفریقا تعلیم و تربیت خود را در هند و پاکستان می‌دیدند، اما از سال ۱۹۶۴ میلادی مرکز تبلیغات دارالسلام وسایل آموزش لازم را برای آنها تدارک دیده است. سازمان اداری پیچیدهٔ جامعهٔ نزاری در شرق افریقا، در اساس، دستگاه بدقت پرداخته‌ای از مقابله و موازنه است. این دستگاه، با قوانین حاکم بر آن، اقتدار مطلق امام و بافت سنتی جماعتی جامعه را محفوظ و ایمن نگه داشته است، و حال آنکه در همان زمان به نوسازی جامعه خدمت کرده و فواید بزرگ اقتصادی و اجتماعی برای پیروان آقاخان به حاصل آورده است. خوجه‌های نزاری، در حقیقت، به عنوان متشکلترین و مترقیترین جامعهٔ مسلمان شرق افریقا سر برآورده‌اند.

نظامهای شورایی با سازمانهای وابستهٔ مرکزی و فرعی، مشابه آنچه در شرق افریقا وجود دارد، در جوامع نزاری هند و پاکستان نیز به وجود آمده است.[۱۹۲] باتوجه به شرایط خاص محلی، سازمانهای شوراها و جماعتهای پاکستان و هند، در قوانین اساسی مکتوب که چند بار نیز تا وقتی که جدیدترین قانون در ۱۹۸۶ میلادی برای همهٔ جماعتهای نزاری دنیا تدوین شد مورد تجدیدنظر قرار گرفتند، مشخص شده است. به موجب قوانین قبلی، اسماعیلیان شیعی امامی پاکستان و هند، از لحاظ سلسله مراتب، در یک رشته شوراها تشکل پیدا کرده بودند که کلاً تحت رهبری اداری و مذهبی امام حاضر اسماعیلیان نزاری، یا مولانا حاضر امام، قرار داشتند. در پاکستان ریاست اداری جماعت با یک شورای فدرال، در کراچی، بود. شورای فدرال فعالیتهای پنج شورای عالی را که مربوط به مناطق مختلف کشور می‌شد، از جمله یک شورا که عهده‌دار امور پاکستان شرقی بود تا زمانی که آن منطقه به صورت بنگلادش در ۱۹۷۲ میلادی استقلال یافت، هماهنگ می‌ساخت. بر مبنای قانون اساسی سال ۱۹۶۲ میلادی، برای پاکستان، هر شورای عالی مسئول نظارت بر فعالیتهای حدود بیست و سه شورای بخش، ناحیه، و محل در سراسر کشور بود. شوراهای عالی همچنین صلاحیت داشتند که درخواستهای

شوراهای نازلتر را بررسی کنند، و دستورهای لازم را به مکی‌ها و کامریاهای جماعتها، در مناطق خود، بفرستند. جماعتها در شوراهای محلی نماینده داشتند، و شوراهای محلی مکی‌ها و کامریاهای نواحی تحت قلمرو خود را انتخاب می‌کردند. در هند، شورای فدرال، واقع در بمبئی، امور چهار شورای منطقه‌ای را که عبارت بودند از منطقهٔ مهاراشترا، گجرات، هند جنوبی، و هند شرقی اداره می‌کرد. در پایین سلسله مراتب، بیست و هشت شورای محلی در هند قرار داشت، مانند شورای محلی جنوب بمبئی، شمال بمبئی، جام‌نگر، کاچ، سورات، حیدرآباد، و غیره. هر شورایی رئیس و اعضای خود را داشت که امام آنها را منصوب می‌کرد، یا با تصویب او انتخاب می‌شدند. همهٔ شوراها نیز به عنوان محکمه‌های قضایی مرافعات و منازعات را فیصله می‌دادند.

در هند و پاکستان نیز، مانند کشورهای شرق افریقا، خط‌مشی‌های کلی دینی، انتشار و توزیع نوشته‌های مذهبی، و نظارت بر فعالیتهای معلمان دینی بر عهدهٔ انجمنهای اسماعیلیه بود که بعداً، در ۱۹۸۷، نام آنها به هیئت طریقهٔ اسماعیلی و آموزش دینی تغییر داده شد و مرکز آنها در کراچی و بمبئی است. تا اواخر دههٔ ۱۹۷۰، این انجمنهای اسماعیلی، مانند انجمنهای شرق افریقا، تقریباً به صورت خودمختار عمل می‌کردند؛ بخصوص درمورد فعالیتهای انتشاراتی خود. گذشته از این، در هر کشور تعدادی هیئت مرکزی پدید آمدند که مسئولیت فعالیتهای عمومی در زمینه‌های آموزش و پرورش، بهداشت، رفاه اجتماعی، مسکن، و برنامه‌ریزی اقتصادی بر عهده آنها بود. این هیئت‌ها که زیر نظارت کلی شورای فدرال در هر مملکت انجام وظیفه می‌کردند، مسئول ارائه خدمات در زمینه‌های مربوط به عملیات خود بودند. در شبه قارهٔ هند و پاکستان نیز، پیروان آقاخان منافع اقتصادی و اجتماعی قابل توجهی از برنامه‌های مختلف جماعتی نصیبشان می‌شد. با وجود این، در جامعهٔ خوجه‌های شبه قاره از ۱۹۰۱ میلادی به بعد گاهی مخالفتهایی پیش آمده است. بعضی از مخالفان که ایراداتی از جنبه‌های خاص عقیدتی و مالی داشتند، گاهی از جامعهٔ نزاری جدا می‌شدند. اینها، بیشتر به مذهب شیعهٔ اثنی عشری می‌گرویدند. مخالفان دیگر، که اقلیت کوچکی بودند، در داخل جامعه نزاری باقی ماندند، و انجمن اصلاح‌طلبان خوجه را تشکیل دادند که مرکز آن در کراچی است.[۱۹۳]

اخیراً، در ربیع‌الاول ۱۴۰۷ / دسامبر ۱۹۸۶، آقاخان چهارم قانون اساسی عامی به نام «قانون اساسی مسلمانان اسماعیلی شیعی امامی» برای همهٔ پیروان خود در

سراسر جهان منتشر ساخت. قانون اساسی جدید می‌بایست از دسامبر ۱۹۸۷ میلادی به اجرا گذاشته شده، و قواعد و مقررات جدید قابل اعمال در هر یک از مناطق نزاری به موقع خود تهیه شده باشد. مقدمهٔ قانون اساسی جدید بر همهٔ معتقدات بنیادی اسلامی تأکید می‌گذارد، و سپس کانون توجه خود را بروشنی بر عقیدهٔ امامت به صورتی که اسماعیلیان نزاری بدان اعتقاد دارند معطوف می‌دارد. آن همچنین تعلیم امام را که راهنمای پیروان او در مسیر اشراق معنوی و زندگی مهذب مادی است مورد تأکید قرار می‌دهد. قانون اساسی جدید، در حقیقت، اهمیت همه جانبهٔ نقش تعلیم و راهنمایی امام حاضر نزاری را، با تأکید بر اینکه به فضیلت مقام و بر حسب ایمان پیروانش امام حائز حقّ ولایت کامل بر همهٔ امور مذهبی و اجتماعی نزاریان است، تأیید می‌کند.

نظام اداری مبتنی بر سلسله مراتب شوراها در قانون اساسی ۱۹۸۶ میلادی، به جهت آنکه نظام شورایی یکنواخت و متحدالشکلی را برای منتخبی از سرزمینهای نزاری در شرق و غرب کرهٔ زمین در نظر گرفته، تا حدی ساده‌تر شده است. با در نظر گرفتن این واقعیات که در طی بیست سال گذشته عدهٔ کثیری از نزاریان به اروپا و امریکا و نیز منطقهٔ خلیج فارس مهاجرت کرده‌اند، قانون اساسی جدید یک نظام شورایی برای تعدادی از این جوامع جدیدالتأسیس نزاری مقرر داشته است؛ و گذشته از این، نظام شورایی را برای تعدادی از جوامع، در موطن سنتی نزاریان، در آسیا و افریقا، اصلاح کرده است. جوامع خاص نزاری که بر طبق قانون اساسی جدید از نظام شورایی برخوردارند در چهارده سرزمین قرار گرفته‌اند که عبارتند از: هند، پاکستان، بنگلادش، مالزی و سنگاپور، کشورهای شورای همکاری خلیج فارس (شامل بحرین، کویت، عمان، قطر، عربستان سعودی، و امارات متحد عربی)، سوریه، جمهوری مالاگسی، کنیا، تانزانیا، فرانسه، پرتغال، انگلستان، کانادا، و ایالات متحد امریکا. در هر یک از این چهارده منطقه یا سرزمین نزاری، یک شورای ملی امور شبکه‌ای از شوراهای منطقه‌ای و محلی را هدایت و نظارت می‌کند. با صلاحدید آقاخان قلمرو قضایی و عملکرد هر شورای ملی می‌تواند به مناطق جغرافیایی، که جماعتهای نزاری آنجا نظام شورایی از آن خود ندارند، بسط داده شود.

قانون اساسی ۱۹۸۶ میلادی، تعدادی سازمانهای اضافی برای سرزمینهای نزاری که دارای شورای ملی هستند پیش‌بینی کرده است. هر یک از این سرزمینها، همچنین، دارای یک هیئت طریقه اسماعیلی و آموزش دینی (که قبلاً انجمن اسماعیلیه

خوانده می‌شد) خواهد بود که کارش تدارک تعلیم و تربیت دینی در تمام سطوح جماعت، تربیت معلمان دینی، و تحقیق و انتشار مطالب دربارهٔ وجوه مختلف دین اسلام و مذهب اسماعیلی است. جالب است یادآور شویم که قانون اساسی جدید رسماً به کیش اسماعیلی نزاری به عنوان طریقه اسماعیلی اشاره می‌کند، و طریقه را به مسلک و راه یا طریق در دین تعریف می‌کند و آن را درست معادل اصطلاح طریقه در تصوف می‌داند. هیئتهای طریقه، همچنین، مسئول راهنمائی مکی‌ها و کامریاها در موضوعات مربوط به آداب و رسوم و شعائر مذهبی کیش اسماعیلی نزاری خواهند بود. گذشته از این، قانون اساسی جدید در یازده سرزمین نزاری هیئتهای اعطا و تجدید نظر تأسیس کرد، تا از رعایت موازین خاص انضباط مالی در مؤسساتی مانند شوراها، هیئتهای طریقه، و دیگر سازمانهای مرکزی که کمکهای مالی از امام یا جامعه نزاری دریافت می‌دارند مطمئن شود. و بالاخره، قانون اساسی جدید هیئتهای رایزنی و حکمیت را در یازده سرزمین از چهارده سرزمینی که دارای شوراهای ملی هستند تشکیل داده است. این هیئتها مانند محکمه‌های قضایی به داوری میان طرفین دعوا یا اختلافاتی که از تعهدهای تجاری و دیگر موضوعات مدنی و نیز مسائل خانوادگی و داخلی نشأت می‌گیرد می‌پردازند. این هیئتها، همچنین، دارای این قدرت هستند که به اقدامات انضباطی دربارهٔ نزاریان دست بزنند. یک هیئت بین‌المللی رایزنی و حکمیت بعد از شخص امام به مانند یک محکمهٔ قضایی درجهٔ اول، پژوهش خواهی از آرای هیئتهای رایزنی ملی را دادرسی می‌کند. اما، در تمام موضوعات مربوط به ادارهٔ امور جماعتهای نزاری مرجع نهایی امام است. اکنون انتصاب مکی‌ها و کامریاها و تعیین وظایفشان و دورهٔ خدمتشان نیز دقیقاً به صلاحدید و رأی امام بستگی دارد. قانون اساسی جدید فهرستی از عللی که بر پایهٔ آنها اقدامات انضباطی، از جمله طرد و اخراج از جماعت، می‌تواند علیه نزاریان به عمل آید، به دست داده است. این علل و زمینه‌ها عبارتند از: توهین به قرآن، توهین به پیامبر [ص] و اهل بیت و شخص حاضر امام، توهین به قانون اساسی جدید یا به ادبیات دینی و رسوم مذهبی اسماعیلیه؛ و رفتار و اعمال غیرقابل پذیرش دیگر.

نظام اداری شوراهای اسماعیلی چند منطقه و کشور را در خاور نزدیک و آسیا شامل نمی‌شود، مانند ایران، افغانستان، و ناحیهٔ جیحون علیا که جوامع اسماعیلی به صورت پراکنده در آنجا وجود دارد؛ در حالی که نزاریان سوریه که پیرو سلسلهٔ امامان آقاخانی هستند نظام شورایی را تنها تحت ضوابط قانون اساسی سال ۱۹۸۶ میلادی

دریافت داشته‌اند. این جماعتهای نزاری که عمدتاً به فعالیتهای کشاورزی مشغولند، تحت رهبری سلسله‌های موروثی پیران، امیران یا میران خود بوده‌اند. در بعضی موارد آقاخان‌ها نمایندگان خاص خود را برای رهبری آنها گمارده، و گاهی این نمایندگان همان رهبران محلی آنها بوده‌اند. در شام، چنانکه گفتیم، جامعهٔ اسماعیلی تا بخش اخیر قرن نوزدهم میلادی بیشتر به سلسلهٔ امامان محمّدشاهی (مؤمنی) قائل بودند.[۱۹۴] نزاریان شام نسبت به مخدومان مملوک خود و سپس جانشینان عثمانی آنها وفادار ماندند، و به آنها مالیات خاصی پرداخت می‌کردند. نزاریان با همسایگان خود در سوریه، بویژه با نصیریان که از لحاظ تعداد از آنها بیشتر بودند و مکرراً قلعه‌های آنها را می‌گرفتند و ادبیات مذهبیشان را از میان می‌بردند، درگیریهای مسلحانهٔ زیادی داشتند. تعدادی از این کشمکشها میان بخش اخیر قرن هیجدهم و دهه‌های آغازین قرن نوزدهم میلادی صورت گرفت. رقابت شدید میان دو خانوادهٔ فرمانروای نزاری که در مصیاف و قدموس تمرکز داشتند، جامعهٔ نزاری سوریه را بیشتر تضعیف کرد. در ۱۸۰۸ میلادی، نصیریان توانستند با خُدعه مصْطفی مُلْحم، امیر نزاری مصیاف، را به قتل برسانند و قلعهٔ او را بگیرند. در نتیجه، شیخ سلیمان بن حیدر، داعی ارشد مصیاف، آنجا را با بسیاری از نزاریان ترک کرد و در حمص و حماة و جاهای دیگر اقامت گزید. بعداً نزاریان مانند موارد دیگر به میانجیگری مقامات عثمانی مصیاف را از نو صاحب شدند. اما نزاریان سوریه همچنان بر اثر رقابت میان امیران مصیاف و قدموس از هم جدا بودند، و در دهۀ ۱۸۳۰ میلادی کل جامعه از لشکرکشی ابراهیم پاشا صدمهٔ شدیدی خورد؛ این لشکرکشی عثمانی سبب ویرانی بسیار قلعه‌ها و روستاهای نزاری شد.

در دهۀ ۱۸۴۰ میلادی، امیر اسماعیل بن امیر محمّد، امیر نزاری قدموس موفق شد که اقتدار خود را بر بخش بزرگی از جماعت سوریه بگستراند. وی، همچنین، توانست که دوستی مقامات عثمانی را در زمان سلطان عبدالمجید اول (۱۲۵۵-۱۲۷۷ / ۱۸۳۹-۱۸۶۱) به دست آورد. امیر اسماعیل تصمیم گرفته بود که همهٔ همکیشان نزاری خود را در سلمیه، شهری که در آغاز نهضت اسماعیلی پایگاه اصلی فعالیتهای آنها بود، جمع آورد. در ۱۸۴۳ میلادی، از مقامات عثمانی درخواست کرد که به نزاریان اجازه داده شود تا سلمیّه را که در این موقع ویرانه‌ای بیش نبود به عنوان ماندگار دائمی خود بازسازی کنند. بعدها عثمانیان با این درخواست موافقت کردند، و به امیر اسماعیلی اجازه دادند که نزاریان سوریه را از نقاط مختلف گردآورد و در سلمیّه و روستاهای اطراف آن، در

شرق حماة، سکونت دهد. این، دورهٔ جدیدی را در تاریخ جماعت نزاری سوریه گشود. در ۱۸۵۰ میلادی، عثمانیها لطف دیگری از خود نشان دادند و نزاریان سلمیّه را از انجام خدمت نظامی معاف داشتند. در این میان، تماس محمّدشاهیان سوریه با چهلمین امام خود، امیر محمّدباقر، قطع شده بود. چنانکه گفتیم، آنها از این امام که مانند پیشینیان خود در هند زندگی می‌کرد، از ۱۲۱۰ / ۱۷۹۶ خبری نشنیده بودند. در ۱۳۰۴ / ۱۸۸۷، نزاریان محمّدشاهی سوریه هیئتی به هند فرستادند تا اخلاف امام امیر محمّدباقر را، که فکر می‌کردند خودش غیبت اختیار کرده است، بیابد. هیئت از این جست و جو توفیقی به دست نیاورد، و اندکی بعد اکثریت نزاریان محمّدشاهی در سوریه بیعت خود را بر سلسله قاسم شاهی، که در آن موقع امامشان آقاخان سوم بود، افکندند. در آن زمان، آقاخان سوم تازه در بمبئی بر مسند امامت نشسته بود. اقلیتی از نزاریان سوریه همچنان به سلسلهٔ امامان محمّدشاهی (مؤمنی) وفادار ماندند، هر چند زنجیره آن امامان ظاهراً قطع شده بود.

محمّدشاهیان سوریه که مانند اکثریت عظیم قاسم شاهیان آن مملکت عمدتاً به کشاورزی اشتغال دارند، در سرزمین صعب کوهستانی خود در غرب حماة رونقی نیافته‌اند. آنها، به علت نداشتن رهبری و تشکیلات درست، و نیز منازعات بیشتر با نصیریان صدمات بسیار دیده‌اند. آخرین حملهٔ نصیریان بر محمّدشاهیان سوریه در طی ۱۹۱۹ ـ ۱۹۲۰ میلادی رخ داد که در این حمله قدموس به دست نصیریان افتاد، و آنان خسارات زیاد بر خانه‌ها و اموال و املاک و کتب خطی پیروان فرقهٔ نزاری وارد ساختند. در حال حاضر، حدود ۱۵۰۰۰ نزاری محمّدشاهی، که در محل به نام جعفریه شناخته می‌شوند، در مصیاف، قدموس و چند روستای همجوار زندگی می‌کنند. اینها، از قرار معلوم، یگانه بازماندگان فرقهٔ نزاری محمّدشاهی هستند. برخلاف محمّد شاهیان، نزاریان قاسم شاهی سوریه از معیار زندگی سطح بالایی برخوردار بوده‌اند. فعالیتهای کشاورزی آنان نتایج بهتری در دشتهای اطراف سلمیّه به دست داده است؛ نیز از رهبری بهتر و دسترسی بیشتر به تسهیلات و خدمات تعلیم و تربیتی بهره‌مند بوده‌اند. آقاخان سوم چندین مدرسه در سلمیّه و جاهای دیگر و نیز یک مؤسسه کشاورزی برای پیروان خود در سوریه، که در ۱۹۵۱ میلادی به دیدار آنها رفت، تأسیس کرد. نیز، معلمان علوم دینی از افریقا برایشان بفرستاد. نزاریان قاسم شاهی سوریه در گذشته بخصوص به پسر آقاخان سوم، علی خان، که در آن زمان ولیعهد امام بود، وابستگی شدید داشتند. وی

چند بار از جماعت نزاری سوریه دیدن کرد. امروزه نزاریان پیرو سلسلهٔ آقاخان‌ها در سوریه حدود ۸۰۰۰۰ تن هستند که در سلمیّه و روستاهای پیرامون آن زندگی می‌کنند. بیشتر اینان اعقاب نزاریانی هستند که شهر را در نیمهٔ قرن گذشته از نو ساختند و آبادان کردند. این نزاریان دارای نامهای خانوادگی از قبیل عکّاری و جَنْدَلی هستند که نشان می‌دهد نیاکان آنها از چه نواحی به سلمیّه نقل مکان کرده بودند. تا دورهٔ اخیر، رهبری جماعت قاسم شاهی در سوریه به طور موروثی در دست خاندان امیر اسماعیل مانده بود؛ یکی از پیشوایان متأخر، امیر سلیمان، نوهٔ امیر اسماعیل و عموی دانشمند معروف اسماعیلی، مرحوم مصطفی غالب بود. این امیران، نمایندگان وفادار دو آقاخان اخیر در جماعت سوریه بوده‌اند. در ادارهٔ امور عمومی جماعت، کارگزاران متعددی، از جمله مکّی‌ها و کامریاها به این امیران کمک می‌کردند؛ اصطلاحات مکی و کامریا در اصل کلماتی بودند که خوجه‌های نزاری به کار می‌بردند، و سپس به وسیله نزاریان غیر خوجه نیز در بیرون از هند و پاکستان و شرق افریقا به کار گرفته شد. چنانکه گفتیم، اکنون نزاریان سوریه پیرو آقاخان دارای نظام اداری شورایی خود بر مبنای قانون اساسی سال ۱۹۸۶ میلادی اسماعیلیان نزاری هستند.

هنگامی که آقاخان اول ایران را در ۱۲۵۷ / ۱۸۴۱ برای همیشه ترک گفت، نزاریان ایران بدون رهبری کارامد باقی ماندند، زیرا اکثریت رهبران با سابقهٔ جماعت نیز همراه امامشان مهاجرت کردند. مهمتر از این، نزاریان ایران، اکنون برای اولین دفعه در طی هفتصد سال تاریخ خود، از دسترسی مستقیم به امام و پایگاه مرکزی دعوت محروم گشتند. در چنین شرایطی جماعتهای مختلف نزاریان خراسان، کرمان، و جاهای دیگر در مملکت، که از یکدیگر بر اثر بعد فاصله جدا افتاده بودند، سازمانشان بکلی از هم پاشیده شد، و هر یک، خود به خود، بر مبنای مقدورات و ابتکارات محلی خود تحول پذیرفت. اکنون نزاریان ایران که از حمایت و راهنمایی امام نزاری، که پیش از آنکه مقرّ دائمی خود را در بمبئی مستقر سازد با سلاطین قاجار مشغول جنگ و کشمکش بود، محروم گشته بودند، اغلب نیز در معرض تعقیب و آزار از جانب همسایگان متخاصم خود قرار می‌گرفتند که در بیشتر اوقات از سوی مأموران دولتی محلی و علمای قدرتمند اثنی عشری تحریک می‌شدند. این تنها در ربع اول قرن فعلی بود که نزاریان ایران ثبات یافتند و بهبودهایی در اوضاع کلی‌شان پدید آمد.[۱۹۵]

بنا بر روایات شفاهی نزاریان ایران، آقاخان اول، چند سال بعد از مهاجرتش به

هند، ترتیباتی موقتی برای ادارهٔ امور پیروانش در ایران داد. میرزا حسن نامی که خانواده‌اش به امامان خدمت کرده بودند، برای مدت چهل سال عهده‌دار جمع‌آوری دیون مذهبی و ادارهٔ امور جماعت نزاری ایران گشت. مقرّ خانوادهٔ میرزا حسن در سده، دهکده‌ای بین قائن و بیرجند، در جنوب خراسان، منطقه‌ای که قبلاً به نام قهستان معروف بود، قرار داشت. نیای میرزا حسن، میرزا حسین بن یعقوب شاه قائنی، که در روایات فرقهٔ اسماعیلی از او به عنوان داعی قهستان نام برده شده است، اشعار مذهبی بسیاری سروده است.[۱۹۶] میرزا حسن در حوالی سال ۱۳۰۵ / ۱۸۸۷ـ۱۸۸۸ درگذشت، و منصب ممتاز او را پسرش، مراد میرزا، که دارای اندیشه‌های طاغی خاص خود برای امور نزاریان ایران بود، به ارث برد.

مراد میرزا از همان آغاز قصد داشت که روابط میان نزاریان ایران و امام جدیدشان، آقاخان سوم، را بکلی قطع کند. وی، در نقشه‌های خود، بویژه از این موضوع برانگیخته بود که اکثریت نزاریان ایران تماس مستقیم خود را با امامشان، که محل اقامت او تا مدتی بر بیشتر آنها نامعلوم بود، از دست داده بودند. پس از اندک زمانی مراد میرزا شروع به رهبری جماعت نزاری به شیوه‌ای خودسرانه کرد، مخصوصاً در خراسان که اکثریت نزاریان قاسم شاهی در آنجا متمرکز شده بودند؛ و نیز از فرستادن عشریات برای امام به بمبئی خودداری کرد. وی، از قرار معلوم، برای خود مرتبهٔ حجّتی ادعا می‌کرد، و برای این مقام اهمیتی بیشتر از آنچه خیرخواه هراتی بدان داده بود قائل می‌شد. اکنون، مراد میرزا تأکید می‌کرد که تنها حجت قدرت دسترسی به امام را دارد، و بیرون از مقام و مرتبهٔ نزاریان عادی است که امام را بشناسند یا حتی از محل اقامت او آگاه شوند. بنابراین پیروان عادی فرقهٔ نزاری می‌بایست بدون هیچ گونه تردید و مسامحه‌ای از حجّت پیروی کنند. مراد میرزا که نزاریان خراسان را از رفتن به هند برای دیدار امام باز می‌داشت به موقع از اختلافاتی که در داخل خانوادهٔ آقاخان سوم پیدا شده بود، اختلافاتی که منجر به مطرح شدن مرافعهٔ حاجی بی‌بی در دادگاه عالی بمبئی در ۱۹۰۸ میلادی شده بود، آگاه شد. مراد میرزا طرف حاجی بی‌بی، دختر عموی آقاخان سوم را گرفت. بزودی وی از این حدّ هم فراتر رفت و مدعی شد که امام واقعی، صمدشاه، پسر حاجی بی‌بی بوده که پدرش موچول شاه (فت ۱۳۲۱ / ۱۹۰۳) یکی از نواده‌های آقاخان اول بوده است. گروهی از جماعت نزاری ایران، بخصوص در جنوب خراسان، ادعاهای مراد میرزا را پذیرفتند، و به امامت صمدشاه قائل شدند. اینان از نزاریان قاسم شاهی

بریدند، و بعدها کلاً به نام مراد میرزائی معروف گشتند. صمدشاه بیست سالی در نیروهای مسلح هند بریتانیایی خدمت و نیز مدتی در جنگ جهانی اول در ارتش بریتانیا در عراق انجام وظیفه کرد. در حدود همان ایام بود که از مراد میرزائیان سده دیدن کرد و چون ایران را ترک می‌کرد وعده داد که دوباره بازگردد. مراد میرزا بعد از سال ۱۹۲۵ میلادی درگذشت، و اخلاف او، بخصوص یکی از دخترانش، به نام بی‌بی، همچنان به راهبری مراد میرزائیان سده و چند روستای دیگر در جنوب خراسان ادامه داده‌اند. روشن نیست که آیا صمدشاه خود هرگز ادعای امامت کرده است یا نه. به هر حال، این طور پیداست که وی سرانجام به رفع اختلافات خود با آقاخان سوم نایل آمد، زیرا آقاخان دست کم یک بار صمدشاه را در دهۀ ۱۹۳۰ میلادی در پی مأموریتی به هونزا فرستاده است. هنگامی که صمدشاه در جنگ جهانی دوم، بدون آنکه از وی پسری باقی بماند، درگذشت، بیشتر مراد میرزائیان به کیش شیعه اثنی عشری درآمدند؛ و حال آنکه عدۀ قلیلی از آنها که در اطراف سده می‌زیستند، منکر مرگ او شدند و در انتظار بازگشت وی نشستند.

در این میان، آقاخان سوم تلاش می‌کرد که با پیروان خود در ایران تماس مستقیم برقرار کند تا بتواند جلو اقدامات آشوب‌طلبانۀ مراد میرزا را بگیرد. وی سرانجام موفق شد از طریق تلاشهای محمّدبن زین‌العابدین بن کربلائی داود خراسانی، معروف به فدائی خراسانی، که فرزانه‌ترین و دانشمندترین نزاریان آن عهد بود، از نو اقتدار خود را بر جماعت نزاری ایران تثبیت کند. فدائی خراسانی که در حوالی سال ۱۲۶۶ / ۱۸۵۰ در دهکدۀ اسماعیلی دزباد، میان مشهد و نیشابور، به دنیا آمده بود، از اخلاف خاکی خراسانی بود. وی علوم دینی را در مدرسۀ باقریۀ مشهد آموخت،[۱۹۷] و در ۱۳۱۳ / ۱۸۹۶ به قصد دیدار امام به اولین سفر هند رفت، و در این سفر دو تن نزاری دزبادی دیگر همراه او بودند. وی مدت دو سال در بمبئی توقف کرد، و سپس به ایران بازگشت. فدائی در ۱۳۱۷ / ۱۹۰۰ برای بار دوم به بمبئی رفت، و چند سالی برای دیدار امام که در آن موقع در اروپا بود در آنجا ماند. فدائی در مدتی که در انتظار دیدن امام بود، به کتابخانۀ آقاخان دسترسی پیدا کرد و بسیاری از کتب اسماعیلی را در آنجا مطالعه کرد. وی سرانجام به دیدار امام نایل آمد، و امام در ۱۳۲۱ / ۱۹۰۳ به فدائی فرمانی داد و او را به عنوان معلم عهده‌دار امور دینی جماعت نزاریان ایران کرد. در همان حال، آقاخان سوم، محمّدحسین محمودی نامی را مسئول روابط جماعت نزاری با حکومت ایران کرد، و نیز به پیروان

ایرانی خود دستور داد که از پرداخت عشریه به مراد میرزا خودداری کنند. این اقدامات به چالش مستقیم خواندن مراد میرزا بود که با این فرمانها اکنون رسماً از همهٔ حقوق و قدرتها محروم شده بود. فدائی در سفر بازگشت به ایران از عربستان گذشت و در آنجا زیارت حج به جای آورد، و از این رو در خراسان عامهٔ مردم بعداً او را حاجی آخوند می‌خواندند. از این زمان به بعد، فدائی خراسانی مرتباً از جماعتهای نزاری ایران دیدن می‌کرد و به هدایت آنها در امور دینی می‌پرداخت، و از همگی برای آقاخان سوم تجدید بیعت می‌گرفت. فدائی همچنین، به پیشنهاد آقاخان، تاریخ اسماعیلیه خود را به نام هدایت المومنین تألیف کرد. در ۱۳۲۴ / ۱۹۰۶ فدائی همراه دوازده تن از نزاریان دزباد، برای سومین و آخرین بار به دیدار امام به بمبئی رفت، و در آنجا این فرصت پیش آمد که در دادگاه دادرسی به دعوای حاجی بی‌بی به نفع آقاخان سوم شهادت دهد. فدائی چون در ۱۳۲۶ / ۱۹۰۸ به خراسان بازگشت به تبلیغات به نفع آقاخان سوم، که اینک بر اقتدار او روز به روز در جماعت ایران افزوده می‌شد، ادامه داد. به عنوان مثال جماعتهای مختلف نزاری ایران که تاکنون رهبران محلی موروثی داشتند، اینک مطابق دستور امام از میان بزرگان و ریش‌سفیدان مورد اعتماد جامعهٔ خود مکی‌هایی انتخاب می‌کردند که دوران خدمتشان بیش از پنج سال نبود. رهبران جدید محلی هر نوعی کوشش می‌کردند تا عشریات را جمع کنند و برای امام به بمبئی بفرستند.

در حوالی سال ۱۹۱۰ میلادی، در هماهنگی با دستورالعملهایی که به نزاریان قاسم شاهی دیگر کشورها داده شده بود، آقاخان سوم تغییراتی در آداب و رسوم دینی پیروان خود در ایران به عمل آورد. وی بخصوص آن مراسم و شعائر مذهبی را که شیعیان ایران، مانند دیگر مسلمانان، فروع دین می‌نامیدند و شامل احکام مثبت شریعت اسلامی همچون مراسم عبادت و نماز، طهارت، روزه، حج، و امثال آن می‌شد تغییر داد و ساده‌تر کرد.[۱۹۸] نزاریان ایران تا آن زمان این مراسم را بیشتر، شاید به لحاظ تقیّه، به شیوهٔ شیعیان اثنی عشری انجام می‌دادند. اما اکنون از آنان خواسته می‌شد که خود را قویاً از دوازده امامیان جدا سازند، و بر هویت خود به عنوان یک جامعهٔ دینی علیحده تأکید گذارند. به عنوان مثال، اکنون آنها نام همهٔ ائمه نزاری را که قاسم شاهیان بدانها معتقد بودند، در آخر نمازهای یومیهٔ خود ذکر می‌کردند. نیز نزاریان از اینکه در بعضی مراسم عزاداری به شیعیان دوازده امامی در مساجدشان ملحق شوند منع گردیدند. زیرا نزاریان دارای امام موجود و حاضری بودند، و نیازی به برپای داشتن مراسم یادبود

برای امامان درگذشتهٔ خود نداشتند. در حقیقت، آنها اینک تنها ملزم به رعایت فرایضی بودند که مستقیماً از سوی امام حاضر و ناظرشان تأیید می‌شد. اما آقاخان از پیروانش می‌خواست که به معنای واقعی و باطنی مراسم و شعائری که به جای می‌آورند واقف باشند، و تأکید می‌کرد که همهٔ مسلمانان در اساس در ارکان و اصول بنیادی اسلام، صرف‌نظر از معتقدات فرقه‌ای خاص خود، شریک و یکسانند.[۱۹۹]

در این میان، البته مراد میرزا بیکار ننشسته بود. وی با استفاده از فرو ریختن قدرت مرکزی دولت ایران در طی سالهای انقلاب مشروطیت، که در سراسر دههٔ نخستین قرن بیستم میلادی ادامه داشت، و با اتکا و حساب کردن روی دشمنی علمای دوازده امامی نسبت به اسماعیلیه، پیوسته و بلاانقطاع به تحریک و دسیسه‌بازی بر علیه پیروان آقاخان مشغول بود. خانهٔ فدائی خراسانی، هنگامی که وی برای امور دعوت به قائن و جاهای دیگر رفته بود، غارت شد. بعداً، ملا محمّدباقر، یک عالم اثنی عشری، دسته‌ای را گرد آورد و دزباد را برای دستگیری رهبران خراسانی نزاریه که از آقاخان پشتیبانی می‌کردند، مورد تاخت و تاز قرار داد. در آن هنگام، خود فدائی در جنوب خراسان بود، اما برادرش، ملا حسن، و چند تن دیگر از پیشوایان نزاری گرفتار آمدند، و به درّود، دهکده‌ای نزدیک نیشابور، برده شدند. بعد از آن، نزاریان دستگیر شده چون از لعن آقاخان در ملأ عام خودداری کردند از سوی مراجع محلی محکوم به مرگ شدند. در ۱۳۲۷ / ۱۹۰۹، عملاً دو تن از زندانیان نزاری در درود کشته شدند. آقاخان از قتل بقیهٔ پیروان خراسانی خود، از طریق پادرمیانی قنسول انگلیس در مشهد، جلوگیری کرد. فدائی در ۱۳۴۲ / ۱۹۲۳ درگذشت، و سید سلیمان بدخشانی، یکی دیگر از رهبران با سابقهٔ نزاری دزباد، در منصب معلمی جانشین او شد. تا این زمان، مرجعیت و اقتدار آقاخان سوم بر جماعت نزاری ایران تثبیت شده بود، و آنان به طور مشخص خود را از شیعیان دوازده امامی مملکت و نیز از مراد میرزایی‌ها، که همهٔ مراسم عبادی و دینی خود را مانند اثنی عشریان به جای می‌آوردند، جدا ساخته بودند. در دههٔ ۱۹۳۰ میلادی، آقاخان سوم توجهٔ خود را به وضعیت اجتماعی و اقتصادی پیروان خود در ایران، بویژه نزاریان خراسان که اکثریت جماعت را تشکیل می‌دادند و دارای ابتکار عمل کافی برای پیاده کردن خط‌مشی‌های متجددانهٔ امام بودند، معطوف داشت. پیروان فرقه به دستور امام در هر روستای نزاری در خراسان مدرسه‌ای ساختند. نخستین مدرسه در ۱۹۳۲ در دزباد ساخته شده، و به نام ناصر خسرو، که مورد احترام خاص نزاریان خراسان است،

خوانده شد. بعد از آن، دزباد نخستین دهکده‌ای در خراسان بود که صاحب یک دبیرستان شد. مدارس با سرمایه‌های محلی و زیر نظارت افراد امین محلی در هر روستا ساخته می‌شد. آقاخان سوم به پیروان فرقه اجازه داده بود که هشتاد درصد از عشریات خود را برای این مقصود مصرف کنند؛ و تنها بیست درصد بقیه را برای امام ارسال دارند. همچنین پیروان فرقه تشجیع شدند که برای اقدامات اجتماعی، از جمله بسط طرحهای کشاورزی، گروههای خاصی را تشکیل دهند. دیری نگذشت که روستاهای اسماعیلی خراسان از نرخهای باسوادی قابل توجهی برخوردار شدند، و تعداد محصلین اسماعیلی استان خراسان در مؤسسات آموزش عالی مشهد و تهران افزونی گرفت. تعداد زیادی از نزاریان خراسانی تحصیلکرده بتدریج در آن شهرها، بیشتر به عنوان معلم و کارمند دولت، ساکن شدند، و ساخت سنتی روستایی جماعت نزاری ایران را تغییر دادند. خراسان شمالی سرآمد همهٔ نقاط دیگر در عرضهٔ اکثریت افراد تحصیلکرده شهری در جماعت نزاری ایران شد.

آقاخان سوم، هنگامی که در ۱۹۵۱ میلادی از پیروان ایرانی خود دیدن کرد، از پیشرفتهای آنان خرسند شد.[۲۰۰] در ۱۳۷۲ / ۱۹۵۲، آقاخان یکی از عموزاده‌های دور خود، امیر اسعد شاه خلیلی، را به عنوان نماینده اصلی یا وزیر خود در ایران منصوب کرد. شاه خلیلی که جایگزین یکی دیگر از بستگان شده بود، امور جماعت نزاری را، مادام که آقاخان سوم حیات داشت، در نهایت فرمانبرداری انجام می‌داد. اما همینکه آقاخان چهارم به امامت رسید، وی شروع کرد به خودمختارانه عمل کردن. فرمانها و دستورهایی دینی صادر می‌کرد که مغایر با فرمانهای آقاخان‌ها بود. بخصوص وی به جماعت نزاریان دستور داد که در آداب و رسوم عبادی به شیوهٔ اثنی عشریان باز گردند. در طی دههٔ ۱۹۶۰، مشاجراتی چند میان آقاخان چهارم و شاه خلیلی درگرفت.

سرانجام، آقاخان چهارم بر آن شد که شاه خلیلی را از کار برکنار کند، و رهبری محلی جامعهٔ نزاری ایران را از نو سازمان بخشد. بدین منظور دو تن از خوجه‌های نزاری مورد اعتمادش را با فرمانی به ایران فرستاد و شاه خلیلی را معزول ساخت، و به پیروانش دستور داد که تا اطلاع ثانوی از پرداخت عشریه خودداری ورزند. بعداً، آقاخان چهارم فرمان دیگری فرستاد و امور نزاریان ایران را بر عهدهٔ دو کمیته، یکی در تهران و یکی در مشهد، گذاشت. این کمیته‌ها عملاً در سال ۱۹۷۳ میلادی تأسیس شدند. اعضای دوازده‌گانهٔ این کمیته‌ها که نامشان کمیتهٔ حضرت والا آقاخان است، از میان نامزدهایی

که از سوی جماعت معرفی می‌شوند به وسیلهٔ خود امام انتخاب می‌شوند. کنترل کمیته‌ها عمدتاً در دست اعضای تحصیلکردهٔ جامعهٔ نزاری است که از طرف آقاخان برای دورهٔ معینی انتخاب می‌شوند، و شخص وی بر کارشان نظارت می‌کند. کمیتهٔ مشهد، که مسئول امور بزرگترین و تحصیلکرده‌ترین جماعت نزاری در ایران است که در خراسان واقع شده است، در اجرای برنامه‌های اجتماعی ـ اقتصادی مختلف، در همان حال که بر ادامهٔ پیشرفت آموزش و پرورش جماعت پافشاری کرده، موفق بوده است. کمیتهٔ مشهد که پایگاه و مرکز آن در جماعت خانهٔ تازه ساخته شدهٔ مشهد قرار دارد، بر عملیات و کارهای انجمن تعاونی اخوان الصفا که در ۱۹۶۵ میلادی در مشهد تأسیس شده است نیز نظارت می‌کند. این انجمن به نزاریان خراسان با بهره‌های پایین وام می‌دهد. کمیتهٔ تهران مسئول ادارهٔ امور تعدادی گروههای پراکندهٔ نزاری در تهران، محلات، یزد، و کرمان است. این کمیته در انجام وظایف خود توفیق کمتری داشته است. رهبران هر دو کمیته دسترسی به آقاخان دارند، و هر چند گاه یک بار او را در اروپا یا پاکستان ملاقات می‌کنند. آقاخان چهارم، نزاریان ایران را نیز از طریق فرمانهایی که صادر می‌کند، هدایت و راهنمایی می‌کند. نزاریان ایران، مانند نزاریان جاهای دیگر، به طور سنتی بر مبنای جماعتها تشکل یافته‌اند، که اغلب ساکنان نزاری روستای واحدی را در برمی‌گیرند. هر جماعتی دارای مکی و کامریای خاص خود است؛ مکی معمولاً رئیس امور دینی روستا و کامریا خزانه‌دار مسئول نگهداری اسناد و سوابق عشریه‌هاست. این کارگزاران را معمولاً اعضای جماعت محلی انتخاب می‌کنند، اما گاهی تأیید آقاخان برای انتصاب آنها لازم است.

ارقام قابل اعتمادی از تعداد نزاریان ایران در دست نیست و، بنا بر تخمین‌های مختلف، تعداد آنان میان ۱۰۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰۰ نفر است. در حال حاضر، احتمالاً میان ۲۰۰۰۰ تا ۳۰۰۰۰ نزاری در شهرها و نواحی روستایی مختلف ایران به سر می‌برند که تقریباً نیمی از آنها در استان خراسان متمرکزند. نزاریان خراسانی بیشتر در بخش جنوبی آن استان، در شهرهای قائن، بیرجند، و چند روستای پیرامون آنها همچون خُشک، که کمیتهٔ مشهد شعبه‌ای در آنجا تأسیس کرده است، و مؤمن‌آباد، نصرآباد، و مزداب زندگی می‌کنند. در شمال خراسان، صرف‌نظر از حدود ۱۵۰۰ تن نزاری که به مشاغل شهری در مشهد به کار مشغولند، پیروان فرقهٔ نزاری در نیشابور، تربت حیدریه، و چند شهر کوچکتر و نیز در روستاهای دزباد (دیزباد)، قاسم‌آباد، شاه تقی، و آبادیهای

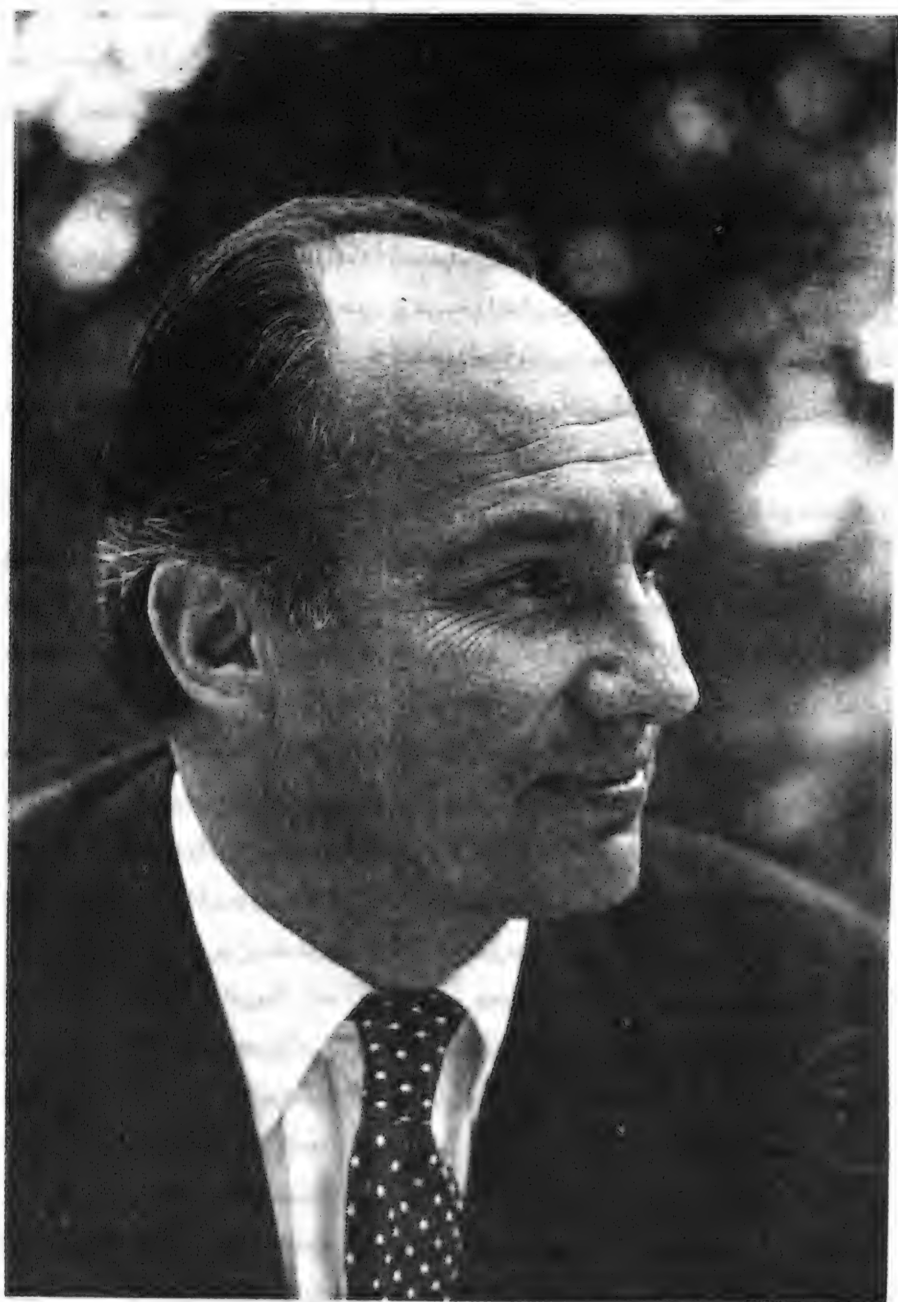
دیگر پراکنده‌اند. بیشتر نزاریان شمال خراسان خانه‌های خود را در دزباد حفظ کرده‌اند که زادگاه اجدادی آنهاست، و در آنجا باقیماندهٔ بعضی از قلاع اسماعیلی هنوز برجاست. نزاریان خراسان به اتفاق همکیشان خود از دیگر نقاط مملکت در مراسم جماعتی نوحصار، که سالانه در آخر تابستان در دزباد برگزار می‌شود، شرکت می‌کنند. در ۱۹۸۵، هنگامی که نگارنده در موسم برگزاری مراسم نوحصار از دزباد دیدن می‌کرد، حدود ۳۰۰۰ نفر در آنجا جمع شده بودند. این مراسم شامل خواندن ذکرهایی مانند ذکرهای صوفیان بود، و نزاریان ایران این ذکرها را در مواقع دیگر نیز به جای می‌آورند. پس از خراسان، بیشترین تعداد نزاریان ایران در استان مرکزی کشور، بخصوص در تهران که در آنجا جماعت خانه‌ای تأسیس شده است، و در نه روستای اطراف محلاّت به سر می‌برند. تعداد کمتری از نزاریان ایرانی در استان کرمان، عمدتاً در شهرهای کرمان، سیرجان، و شهر بابک و دهکده‌های اطراف آنها، و همچنین در یزد زندگی می‌کنند. در پرجمعیت‌ترین روستاهای اسماعیلی ایران، مانند خُشک و دزباد، پیروان فرقه با شیعیان دوازده امامی که در میانشان زندگی می‌کنند و تعدادشان کمتر است و اغلب از وابستگان آنها هستند، روابط دوستانه‌ای دارند.

جماعتهای نزاری که از سلسله امامان آقاخانی پیروی می‌کنند، در کابل و دیگر بخشهای افغانستان و نیز بدخشان و نواحی مجاور در پاکستان و منطقهٔ جیحون علیا، بخصوص در نواحی شغنان و ناحیهٔ روشان در غرب پامیر، باقی مانده‌اند. جماعتهای نزاری کوچکی نیز در یارکند و کاشغر، شهری در ترکستان چین، وجود دارد. بیشتر این جماعتهای دور افتادهٔ نزاری را امیران یا پیران موروثی آنها اداره کرده‌اند. در طی قرن بیستم آقاخان‌ها هیچ گونه تماس و ارتباطی با پیروان خود در آسیای مرکزی و ترکستان چین، به دنبال استقرار حکومتهای کمونیستی در آن مناطق، نداشتند.[۲۰۱] در پی از بین رفتن رژیم شوروی، در سالهای اخیر، آقاخان چهارم روابط نزدیکی با پیروان خود در سرزمینهای آسیایی شوروی سابق، بخصوص درجمهوری جدیدالتأسیس تاجیکستان، برقرار کرده است. از سوی دیگر، جماعتهای نزاری در چیترال، گلگیت، و هونزا، در شمال پاکستان، که نزاریان آنجا به نام مولایی نیز معروفند، روابط نزدیک خود را با آقاخان‌ها حفظ کرده‌اند. آنها اغلب نمایندگانی به نزد امام خود می‌فرستند. مولاییان هونزا چند نسل تحت حکومت سلسله‌ای از امیران اسماعیلی بودند که مرکزشان در بالتیت بود.



۱۷. سلطان محمّدشاه، آقاخان سوم

(عکسی از مجموعهٔ اختصاصی مؤلف)



۱۸. عالیجاه حضرت شاه کریم حسینی، آقاخان چهارم، امام فعلی

سر سلطان محمّدشاه، آقاخان سوم، در ویلای خود در ورسوا،[48] نزدیک ژنو، در ذوالحجهٔ ۱۳۷۶ / ژوئیه ۱۹۵۷ درگذشت. وی جماعت اسماعیلیان نزاری را هفتاد و دو سال رهبری کرد، شاید بیش از هر یک از اسلاف خود. بعداً او را در مقبرهٔ دائمیش در اسوان، مشرف بر رود نیل، در مصر، مقر خلفا و امامان فاطمی، به خاک سپردند. به موجب آخرین وصیتی که آقاخان سوم در سال ۱۹۵۵ میلادی کرده بود، نوهٔ او، کریم، به عنوان چهل و نهمین مولانا حاضر امام اسماعیلیان نزاری جانشین او در امامت شد.[۲۰۲] آقاخان سوم در آخرین وصیت خود توضیح داده است که، با توجه به تغییر شرایط و اوضاع و احوال جهان، از هر جهت به سود جامعهٔ نزاری خواهد بود که مرد جوانی امام جدیدشان باشد که در روزگاران اخیر تعلیم و تربیت یافته باشد. در نتیجه، وی نوه‌اش، کریم، را بر دو پسر خود ترجیح داده، و به امامت و جانشینی خود منصوب کرد. باید افزود که بسیاری انتظار داشتند که علی خان، پسر ارشد آقاخان سوم از بین دو پسرش و پدر کریم، که زندگی خصوصی جنجال‌برانگیزی داشت (و بعدها نمایندهٔ پاکستان در سازمان ملل متحد بود)، به مسند امامت بنشیند. شاه کریم حسینی، آقاخان چهارم، که عموماً در جهان غرب او را حضرت والا پرنس کریم آقاخان چهارم می‌نامند، بلافاصله در سویس، در حضور نمایندگان نزاری آسیا و افریقا به عنوان امام جدید اعلام شد. با گذشت زمان، همه جماعتهای نزاری با آقاخان چهارم بیعت کردند. علی خان که شخصاً به انتخاب و انتصاب پدرش اعتراضی نکرد، در یک تصادف اتومبیل در سال ۱۹۶۰ میلادی جان خود را از دست داد؛ او را در ۱۹۷۲ میلادی در مقبرهٔ دائمیش در سلمیّه به خاک سپردند. آقاخان چهارم که در ۱۹۳۶ میلادی در ژنو به دنیا آمده است، مدت نه سال در مدرسهٔ شبانه‌روزی معروف لوروزه[49] در سویس درس خواند و سپس وارد دانشگاه هاروارد، در امریکا، شد. با جلوس بر مسند امامت در بیست سالگی، آقاخان چهارم مدت یک سال تحصیلات دورهٔ لیسانس خود را در هاروارد قطع کرد و به دیدن از جماعتهای مختلف نزاری پرداخت؛ و در همان سال در یک سلسله مراسم «تخت نشینی»، که در دارالسلام، نایروبی، کامپالا، کراچی، و بمبئی برپا شد، رسماً دورهٔ امامت خود را آغاز کرد. وی سال آخر تحصیلات خود را در هاروارد، در ۱۹۵۸ـ۱۹۵۹ میلادی، به اتمام رسانید، و به اخذ درجهٔ لیسانس در تاریخ اسلام نایل آمد. و پس از آن، خویشتن را به عنوان امام نزاریان سرزمینهای مختلف وقف انجام وظایف خود کرد.

---

48) Versoix 49) Le Rosey

آقاخان چهارم خط‌مشی‌های پدر بزرگش را در جهت نوسازی جماعتهای نزاری ادامه و بسط داده است. وی زندگی و امور مادی و مذهبی پیروان خویش را، بخصوص در هند و پاکستان و افریقا، از طریق نظامهای شورایی آنها و با دیدارهای منظم از آنها دقیقاً زیرنظر قرار داده است. آقاخان چهارم مخصوصاً به اصلاح وضع اقتصادی، اجتماعی، و آموزشی پیروان خود علاقهٔ فراوانی نشان داده است؛ وی نزاریان را تشویق کرده است که مهارتهای فنی و تخصصی به دست آورند، و بورسهای تحصیلی متعدد در مؤسسات غربی برای دانشجویان شایسته و لایق برقرار کرده است. آقاخان چهارم، در حال حاضر، از شبکه‌ای شامل بیش از سیصد مؤسسه و برنامهٔ آموزشی در هند و پاکستان و کنیا و تانزانیا و جاهای دیگر حمایت و پشتیبانی می‌کند؛ این مؤسسات از مراکز نگهداری و پرورش کودک تا مدارس ابتدایی و طرحهای تخصصی، چون مدرسه بازرگانی آقاخان در دارالسلام، را در برمی‌گیرد. در ۱۹۸۳ میلادی، دانشگاه آقاخان با دانشکده پزشکی و مدرسهٔ پرستاری در کراچی تأسیس شد. همینطور خدمات بهداشتی آقاخان مشتمل است بر شبکهٔ پیچیده‌ای از تقریباً دویست مؤسسه و برنامهٔ بهداشتی، از جمله شش بیمارستان عمومی در کشورهای مختلف آسیایی و افریقایی و نیز در مغرب زمین. برنامه‌های خدمات بهداشتی و آموزشی آقاخان برای استفادهٔ عموم مردم است، صرف‌نظر از نژاد و مذهب آنان. در طی سالهای ۱۹۸۲ـ۱۹۸۳ میلادی، به مناسبت بیست و پنجمین سالگرد امامت آقاخان چهارم برنامه‌های جدید بسیاری در این زمینه‌ها آغاز شد. اما امام نزاری حاضر، به مناسب سالگرد بیست و پنجمین سال امامتش، با نقره توزین نشد. وی که به کارایی اقتصادی و اداری برنامه‌های خود سخت توجه دارد، بسیاری از برنامه‌های مختلف خود را در زمینهٔ بهداشت، آموزش، توسعهٔ روستایی، و رفاه اجتماعی، از طریق بنیاد آقاخان، ترویج و از نظر مالی تأمین می‌کند. بنیاد آقاخان که در سال ۱۹۶۷ میلادی تأسیس شده است و مرکز آن در ژنو و شعبه‌هایش در چند کشور دنیاست، اکنون با بیش از سی سازمان ملی و بین‌المللی برای اجرای برنامه‌های مختلف در جهان سوم همکاری می‌کند.

آقاخان چهارم همچنین طرحها و خدمات اقتصادی زیادی برای استفادهٔ پیروانش که پیوسته آنها را برای مشارکت در سرمایه‌گذاریهای صنعتی، علاوه بر فعالیتهای سنتی خود در بازرگانی و کشاورزی، تشویق می‌کند تنظیم و اجرا کرده است. آقاخان در ۱۹۶۳ میلادی برای تحقق بخشیدن به برنامه‌های اقتصادی خود سازمان

ترویج خدمات صنعتی را تأسیس کرد. این سازمان اکنون در چند کشور آسیایی و افریقایی، و همچنین در کانادا به فعالیت مشغول است. با شرکت سازمانهای خصوصی و دولتی مختلف این سازمان بیش از یکصد طرح را در زمینه‌های مختلف، از نساجی گرفته تا سرمایه‌گذاریهای جدید جهانگردی، آغاز کرده، و ده هزار شغل برای اشخاص به وجود آورده است. همهٔ برنامه‌های موجود و مؤسسات وابسته به فعالیتهای اقتصادی، از جمله سازمان ترویج خدمات صنعتی،[50] اکنون در صندوق آقاخان برای توسعهٔ اقتصادی[51] جذب شده است. این صندوق که در ۱۹۸۴ میلادی تأسیس گشت، بویژه در پی ترویج و پیش بردن برنامه‌های اقتصادی در جهان سوم است.

آقاخان چهارم به عنوان یک رهبر مسلمان متجدد با بینش و دید بین‌المللی، علاقهٔ عمیقی به پیشبرد شناخت بهتر اسلام و میراث فرهنگی آن از خود نشان داده است. در تعقیب این اهداف، وی تعدادی مؤسسات و برنامه‌های خاص برپا کرده است. در ۱۹۷۷ میلادی، مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن تأسیس شد تا مطالعات و بررسیهای اسلامی را پیشرفت دهد. همچنین است مؤسسه آقاخان برای فرهنگ که مرکز آن در ژنو است و برنامه‌ها و تحقیقات در راه بهتر شناساندن تمدن اسلامی را تشویق و تشجیع می‌کند. جایزهٔ آقاخان در زمینهٔ معماری که از سال ۱۹۷۶ میلادی برقرار شده است، برای تشویق و پیشرفت طرحهای معماری در جهان اسلام است. گذشته از این، دانشجویان کشورهای مختلف اسلامی همواره از برنامهٔ آقاخان برای معماری اسلامی، که در ۱۹۷۹ میلادی در دانشگاه هاروارد و در مؤسسه تکنولوژی ماساچوست تأسیس شده است، استفاده می‌کنند. به این ترتیب، آقاخان چهارم نه تنها مسئولیت هدایت یک جامعهٔ مترقی از مسلمانان شیعی را، که در بیش از بیست کشور جهان در آسیا، افریقا، اروپا، و امریکا پراکنده هستند، به عهده گرفته، بلکه یک شبکهٔ وسیع اداری، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی پیچیده را اداره کرده است؛ و در همان حال هم خویشتن را مصروف شناخت بهتر فرهنگ اسلامی در جهان امروز کرده است. در ۱۹۷۶ میلادی، وی دفتر مرکزی خود، یعنی دبیرخانه حضرت والا آقاخان،[52] را از سویس به اگلمان[53] در نزدیکی پاریس،

50) Industrial Promotion Services

51) Aga Khan Fund for Economic Development

52) Secrétariat de Son Altesse l'Aga Khan

53) Aiglemont

منتقل ساخت. در ۱۹۶۹ میلادی آقاخان چهارم با لیدی جیمز کریچتن استوارت،[۵۴] که با نام سارا کروکر-پول[۵۵] به دنیا آمده است ازدواج کرد. آنها دو پسر به نام رحیم و حسین، و دختری به نام زهرا دارند.

از حدود سال ۱۹۷۰ میلادی به بعد، هزاران نزاری به غرب مهاجرت کرده‌اند. بسیاری از این مهاجران به خانواده‌های خوجهٔ شرق افریقا تعلق داشته‌اند که در نتیجهٔ سیاستهای نامطلوب بعضی از دولتهای افریقایی با اقلیتهای آسیایی مجبور به ترک وطن خود شده‌اند. نزاریانی که خانه و کاشانهٔ جدیدی در اروپا و امریکای شمالی، بخصوص در بریتانیا، کانادا، و ایالات متحد امریکا برقرار کرده‌اند توانسته‌اند در مشاغل حرفه‌ای مختلفی دست به کار شوند.[۲۰۳] بزرگترین جامعه‌های منفردی از چنین نزاریان مهاجر که تعدادشان به دهها هزار نفر می‌رسد، در شهرهای ونکوور[۵۶] و تورونتو[۵۷] در کانادا و شهر لندن و حومهٔ آنجا تمرکز یافته است. در تمام این شهرها آقاخان اخیراً برای آنها مراکز دینی و اجتماعی و فرهنگی درست کرده است. گروههای مختلف مهاجران نزاری آسیایی نیز در کشورهای عربی، در ناحیهٔ خلیج فارس و در خاور دور، کار و پیشه پیدا کردند. در همان حال، در هر کشور آسیایی و افریقایی که نزاریان به صورت اقلیتهای مذهبی بومی و شهروندان وفادار به سر می‌برند، پیروان فرقه از معیارهای عالی زندگی برخوردارند. این واقعیات شاهد بر آن است که نزاریان در روزگاران جدید تحت رهبری دو آقاخان اخیر پیروزیهای قابل توجهی به دست آورده‌اند. نزاریان با توفیق گام در دنیای جدید گذارده‌اند، در حالی که به میراث خود ارج می‌نهند، و عقاید و هویت مذهبی خویش را به عنوان یک فرقه مذهبی حفظ کرده‌اند.

نزاریان، با ایستادگی در مقابل قتل عامهای مغولان و قتل و آزارهای بسیار بعدی، براستی از آزمایش زمانه درگذشته، و در قرن بیستم به صورت یک جامعهٔ مرفه و مترقی سر بیرون کرده‌اند. تجربهٔ جامعهٔ اسماعیلی نزاری معاصر، که شامل چند میلیون نفر است، عرضه دارنده یک مورد استثنایی از موفقیت در جهان اسلام است که متأسفانه هنوز گرفتار فقر و جهل و تعصبات دینی است. □

---

54) Lady James Crichton-Stuart 55) Sarah Crocker-Poole 56) Vancouver
57) Toronto

نسب‌نامه و شجرهٔ

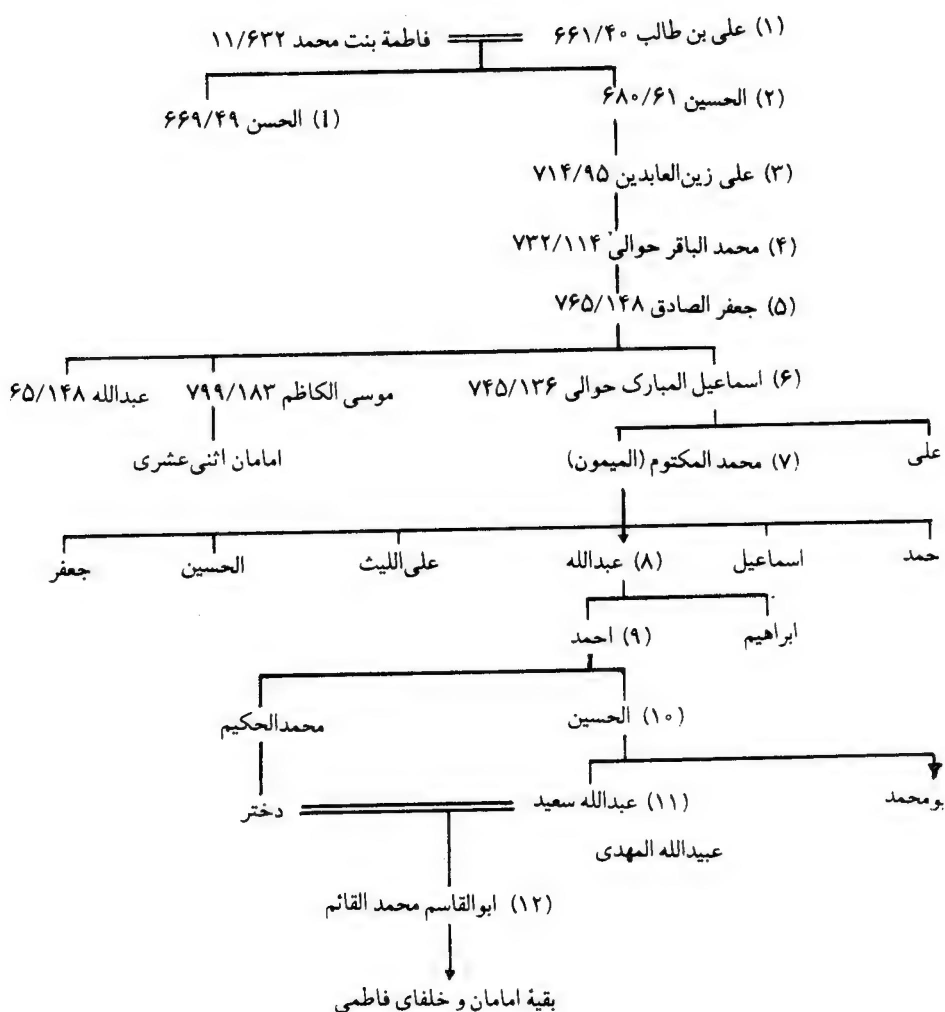
امامان و داعیان اسماعیلی



هاشمیان و نخستین امامان شیعی

- هاشم بن عبد مناف
  - العباس
    - عبدالله
      - علی
        - محمّد
          - ابوجعفر المنصور
            - خلفای عباسی
          - ابوالعباس السفّاح
          - ابراهیم الامام
  - ابولهب
  - ابوطالب
    - جعفر الطیار
      - عبدالله
        - معاویه
          - عبدالله
    - عقیل
      - مسلم
        - حسن
        - علی
          - حسن
            - علی
              - حسن ـ محمد الدیباج
        - ابوهاشم
    - علی (با الحنفیّه)
      - محمّد
    - علی (با فاطمه علیهماالسلام)
      - حسین (ع)
        - علی زین‌العابدین
          - زید
            - یحیی
            - عیسی
          - محمدالباقر (ع)
            - جعفر الصادق (ع)
              - محمد الدیباج
              - موسی الکاظم (ع)
                - امامان اثنی عشری
              - اسماعیل
                - امامان اسماعیلی
              - عبداله الافطح
      - حسن (ع)
        - حسن المثنی
          - ابراهیم
            - امامان زیدی ایمن
          - عبداله المحض
            - ادریس
              - ادریسان مراکش
            - محمد النفس الزکیّه
              - اشراف مراکش
        - زید
          - امامان زیدی طبرستان
  - حمزه
  - عبدالله
    - محمد (ص)
      - فاطمه علیهماالسلام

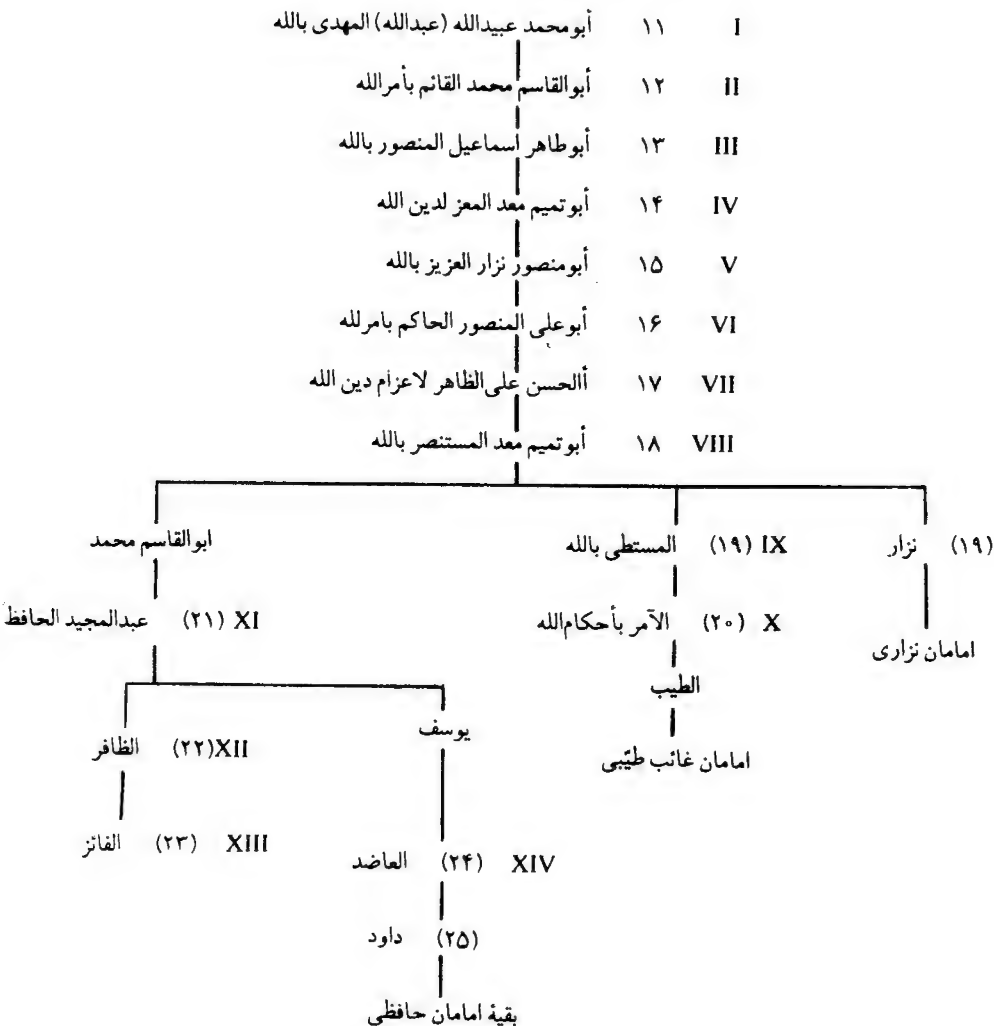
نخستین امامان اسماعیلی



توضیحات:

ابتدا علی [ع] به‌عنوان اولین امام شمارش می‌شد. سپس، وی به‌عنوان اساس محسوب گردید که مرتبه‌ای والاتر بود و حسین [ع] به عنوان اولین امام شمارش شد. اسماعیلیان نزاری فهرست امامان خود را با علی (ع) شروع کرده و حسین (ع) را به عنوان دومین امام خود شمارش کردند

امامان اسماعیلی در دورهٔ خلافت سلسله فاطمی خود



توضیحات:

فهرست خلفای فاطمی براساس اعداد لاتین تنظیم شده است. فهرست امامان اسماعیلی براساس اعداد فارسی (عربی) تنظیم شده است. پس از المستنصر، اسماعیلیان نزاری و مستعلوی پیرو شاخه‌های متفاوتی از امامان گردیدند. پس از الآمر، اسماعیلیان مستعلوی به شاخه‌های طیبی و حافظی منقسم، و هرکدام پیرو امامان متفاوتی شدند.

امامان نزاری

امامان نزاری قاسم‌شاهی

۱۹. نزاربن المستنصر بالله (فت ۱۰۹۵/۴۸۸)
۲۰. الهادی
۲۱. المهتدی
۲۲. القاهر
۲۳. حسن دوّم علی ذکره‌السّلام (فت ۱۱۶۶/۵۶۱)
۲۴. نورالدین محمّد دوّم (فت ۱۲۱۰/۶۰۷)
۲۵. جلال‌الدین حسن سوّم (فت ۱۲۲۱/۶۱۸)
۲۶. علاءالدین محمّد سوّم (فت ۱۲۵۵/۶۵۳)
۲۷. رکن‌الدین خورشاه (فت ۱۲۵۷/۶۵۵)
۲۸. شمس‌الدین محمّد (فت حدود ۱۳۱۰/۷۱۰)
۲۹. قاسم شاه
۳۰. اسلام شاه
۳۱. محمّدبن اسلام شاه
۳۲. مستنصر بالله دوّم (فت ۱۴۸۰/۸۸۵)
۳۳. عبدالسلام شاه
۳۴. غریب میرزا (مستنصر بالله سوّم) (فت ۱۴۹۸/۹۰۴)
۳۵. ابوذر علی (نورالدین)
۳۶. مُراد میرزا (فت ۱۵۷۴/۹۸۱)
۳۷. ذوالفقار علی (خلیل‌الله اوّل) (فت ۱۶۳۴/۱۰۴۳)
۳۸. نورالدهر (نورالدین) علی (فت ۱۶۷۱/۱۰۸۲)
۳۹. خلیل‌الله دوّم علی (فت ۱۶۸۰/۱۰۹۰)
۴۰. شاه نزار دوّم (فت ۱۱۳۴/۱۷۲۲)
۴۱. سید علی
۴۲. حسن علی
۴۳. قاسم علی (سید جعفر)
۴۴. ابوالحسن علی (باقر شاه) (فت ۱۷۹۲/۱۲۰۶)
۴۵. شاه خلیل‌الله سوّم (فت ۱۸۱۷/۱۲۳۲)
۴۶. حسن علی شاه، آقاخان اوّل (فت ۱۸۸۱/۱۲۹۸)
۴۷. آقا علی شاه، آقاخان دوّم (فت ۱۸۸۵/۱۳۰۲)
۴۸. سلطان محمد شاه، آقاخان سوّم (فت ۱۹۵۷/۱۳۷۶)
۴۹. حضرت والا شاه کریم الحسینی، آقاخان چهارم، امام حاضر

امامان نزاری محمّد شاهی (مؤمنی)

۱۹. نزاربن المستنصر بالله (فت ۱۰۹۵/۴۸۸)
۲۰. حسن بن نزار (فت ۱۱۳۹/۵۳۴)
۲۱. محمّدبن حسن (فت ۱۱۹۴/۵۹۰)
۲۲. جلال‌الدین حسن‌بن محمّد (فت ۱۲۲۱/۶۱۸)
۲۳. علاءالدین محمّدبن حسن (فت ۱۲۵۵/۶۵۳)
۲۴. رکن‌الدین محمودبن محمّد (فت ۱۲۵۷/۶۵۵)
۲۵.* شمس‌الدین محمّدبن محمود (فت حدود ۱۳۱۰/۷۱۰)
۲۶. علاءالدین مؤمن شاه‌بن محمّد
۲۷. محمد شاه‌بن مؤمن شاه
۲۸. رضی‌الدین بن محمدشاه
۲۹. طاهربن رضی‌الدین
۳۰. رضی‌الدین دوّم‌بن طاهر (فت ۱۵۰۹/۹۱۵)
۳۱. شاه طاهربن رضی‌الدین دوّم الحسینی الدکنی (فت حدود ۱۵۴۹/۹۵۶)
۳۲. حیدربن شاه‌طاهر (فت ۱۵۸۶/۹۹۴)
۳۳. صدرالدین محمدبن حیدر (فت ۱۶۲۲/۱۰۳۲)
۳۴. معین‌الدین‌بن صدرالدین (فت ۱۶۴۴/۱۰۵۴)
۳۵. عطیّةالله بن معین‌الدین (خدای‌بخش) (فت ۱۶۶۳/۱۰۷۴)
۳۶. عزیزشاه‌بن عطیّةالله (فت ۱۶۹۱/۱۱۰۳)
۳۷. معین‌الدین دوّم بن عزیزشاه (فت ۱۷۱۵/۱۱۲۷)
۳۸. امیر محمّدبن معین‌الدین دوّم المشرّف (فت ۱۷۶۴/۱۱۷۸)
۳۹. حیدربن محمّدالمطهّر (فت ۱۷۸۶/۱۲۰۱)
۴۰. امیر محمدبن حیدرالباقر، آخرین امام این سلسله.

* بعضی از منابع محمدشاهی نام احمد القائم را میان بیست و چهارمین و بیست و پنجمین امام اضافه می‌کنند.

داعیان مستعلی ـ طیّبی

در یمن

۱. الذوئَیب بن موسی الوادعی (فت ۱۱۵۱/۵۴۶)
۲. ابراهیم‌بن حسین الحامدی (فت ۱۱۶۲/۵۵۷)
۳. حاتم بن ابراهیم الحامدی (فت ۱۱۹۹/۵۹۶)
۴. علی بن حاتم الحامدی (فت ۱۲۰۹/۶۰۵)
۵. علی بن محمد بن الولید (فت ۱۲۱۵/۶۱۲)
۶. علی بن حنظله الوادعی (فت ۱۲۲۹/۶۲۶)
۷. احمدبن المبارک بن محمدبن الولید (فت ۱۲۳۰/۶۲۷)
۸. حسین بن علی بن محمّد بن الولید (فت ۱۲۶۸/۶۶۷)
۹. علی بن حسین بن علی بن الولید (فت ۱۲۸۴/۶۸۲)
۱۰. علی بن حسین بن علی بن حنظله (فت ۱۲۸۷/۶۸۶)
۱۱. ابراهیم بن حسین بن علی بن الولید (فت ۱۳۲۸/۷۲۸)
۱۲. محمد بن حاتم بن حسین بن الولید (فت ۱۳۲۹/۷۲۹)
۱۳. علی بن ابراهیم بن حسین بن الولید (فت ۱۳۴۵/۷۴۶)
۱۴. عبدالمطلب بن محمّد بن حاتم بن الولید (فت ۱۳۵۴/۷۵۵)
۱۵. عباس بن محمد بن حاتم بن الولید (فت ۱۳۷۸/۷۷۹)
۱۶. عبدالله بن علی بن محمّد بن الولید (فت ۱۴۰۷/۸۰۹)
۱۷. حسن بن عبدالله بن علی بن الولید (فت ۱۴۱۸/۸۲۱)
۱۸. علی بن عبدالله بن علی بن الولید (فت ۱۴۲۸/۸۳۲)
۱۹. ادریس بن حسن بن عبدالله بن الولید (فت ۱۴۶۸/۸۷۲)
۲۰. حسن بن ادریس بن حسن بن الولید (فت ۱۵۱۲/۹۱۸)
۲۱. حسین بن ادریس بن حسن بن الولید (فت ۱۵۲۷/۹۳۳)
۲۲. علی بن حسین بن ادریس بن الولید (فت ۱۵۲۷/۹۳۳)
۲۳. محمّد بن حسن (حسین) بن ادریس بن الولید (فت ۱۵۳۹/۹۴۶)

در هند

۲۴. یوسف بن سلیمان (فت ۱۵۶۷/۹۷۴)
۲۵. جلال بن حسن (فت ۱۵۶۷/۹۷۵)
۲۶. داود بن عجبشاه (فت ۱۵۹۱/۹۹۹)

داعیان داوُدی

۲۷. داود برهان‌الدین بن قطب شاه (فت ۱۶۱۲/۱۰۲۱)
۲۸. شیخ آدم صفی‌الدین بن طیّب شاه (فت ۱۶۲۱/۱۰۳۰)

۲۹. عبدالطیّب زکی‌الدین بن داود بن قطب شاه (۱۶۳۱/۱۰۴۱)
۳۰. علی شمس‌الدین بن حسن بن ادریس بن الولید (فت ۱۶۳۲/۱۰۴۲)
۳۱. قاسم زین‌الدین بن پیرخان (فت ۱۶۴۴/۱۰۵۴)
۳۲. قطب خان قطب‌الدین بن داود (فت ۱۶۴۶/۱۰۵۶)
۳۳. پیرخان شجاع‌الدین بن احمد جی (فت ۱۶۵۵/۱۰۶۵)
۳۴. اسماعیل بدرالدین بن مُلا راج بن آدم (فت ۱۶۷۴/۱۰۸۵)
۳۵. عبدالطیب زکی‌الدین بن اسماعیل بدرالدین (فت ۱۶۹۹/۱۱۱۰)
۳۶. موسی کلیم‌الدین بن عبدالطیّب زکی‌الدین (فت ۱۷۱۰/۱۱۲۲)
۳۷. نورمحمد نورالدین بن موسی کلیم‌الدین (فت ۱۷۱۸/۱۱۳۰)
۳۸. اسماعیل بدرالدین بن شیخ آدم صفی‌الدین (فت ۱۷۳۷/۱۱۵۰)
۳۹. ابراهیم وجیه‌الدین بن عبدالقادر حکیم‌الدین (فت ۱۷۵۴/۱۱۶۸)
۴۰. هبت‌الله المؤیّد فی‌الدین بن ابراهیم وجیه‌الدین (فت ۱۷۷۹/۱۱۹۳)
۴۱. عبدالطیّب زکی‌الدین بن اسماعیل بدرالدین (فت ۱۷۸۵/۱۲۰۰)
۴۲. یوسف نجم‌الدین بن عبدالطیّب زکی‌الدین (فت ۱۷۹۸/۱۲۱۳)
۴۳. عبد علی سیف‌الدین بن عبدالطیّب زکی‌الدین (فت ۱۸۱۷/۱۲۳۲)
۴۴. محمّد عزّالدین بن شیخ جیوانجی اورنگ آبادی (فت ۱۸۲۱/۱۲۳۶)
۴۵. طیّب زین‌الدین بن شیخ جیوانجی اورنگ آبادی (فت ۱۸۳۷/۱۲۵۲)
۴۶. محمّد بدرالدین بن عبد علی سیف‌الدین (فت ۱۸۴۰/۱۲۵۶)
۴۷. عبدالقادر نجم‌الدین بن طیّب زین‌الدین (فت ۱۸۸۵/۱۳۰۲)
۴۸. عبدالحسین حسام‌الدین بن طیّب زین‌الدین (فت ۱۸۹۱/۱۳۰۸)
۴۹. محمّد برهان‌الدین بن عبدالقادر نجم‌الدین (فت ۱۹۰۶/۱۳۲۳)
۵۰. عبدالله بدرالدین بن عبدالحسین حسام‌الدین (فت ۱۹۱۵/۱۳۳۳)
۵۱. طاهر سیف‌الدین بن محمّد برهان‌الدین (فت ۱۹۶۵/۱۳۸۵)
۵۲. محمّد برهان‌الدین بن طاهر سیف‌الدین، داعی حاضر.

داعیان سلیمانی

۲۷. سلیمان بن حسن (فت ۱۵۹۷/۱۰۰۵)
۲۸. جعفر بن سلیمان (فت ۱۶۴۰/۱۰۵۰)
۲۹. علی بن سلیمان (فت ۱۶۷۷/۱۰۸۸)
۳۰. ابراهیم بن محمد بن الفهد المکرمی (فت ۱۶۸۳/۱۰۹۴)
۳۱. محمد بن اسماعیل (فت ۱۶۹۷/۱۱۰۹)
۳۲. هبت‌الله بن ابراهیم (فت ۱۷۴۷/۱۱۶۰)
۳۳. اسماعیل بن هبت‌الله (فت ۱۷۷۰/۱۱۸۴)
۳۴. حسن بن هبت‌الله (فت ۱۷۷۵/۱۱۸۹)
۳۵. عبدالعلی بن حسن (فت ۱۷۸۱/۱۱۹۵)

۳۶. عبدالله بن علی (فت ۱۸۱۰/۱۲۲۵)
۳۷. یوسف بن علی (فت ۱۸۱۹/۱۲۳۴)
۳۸. حسین بن حسن (فت ۱۸۲۶/۱۲۴۱)
۳۹. اسماعیل بن محمّد (فت ۱۸۴۰/۱۲۵۶)
۴۰. حسن بن محمّد (فت ۱۸۴۶/۱۲۶۲)
۴۱. حسن بن اسماعیل (فت ۱۸۷۲/۱۲۸۹)
۴۲. احمد بن اسماعیل (فت ۱۸۸۹/۱۳۰۶)
۴۳. عبدالله بن علی (فت ۱۹۰۵/۱۳۲۳)
۴۴. علی بن هبت‌الله (فت ۱۹۱۳/۱۳۳۱)
۴۵. علی بن محسن (فت ۱۹۳۶/۱۳۵۵)
۴۶. حسام‌الدین حاج غلام حسین (فت ۱۹۳۸/۱۳۵۷)
۴۷. شرف‌الدین حسین بن احمد المکرمی (فت ۱۹۳۹/۱۳۵۸)
۴۸. جمال‌الدین علی بن شرف‌الدین حسین المکرمی (فت ۱۹۷۶/۱۳۹۶)
۴۹. الشرفی حسین بن حسن المکرمی، داعی حاضر.

فهرست اصطلاحات

این فهرست شامل گزیده‌ای از واژه‌ها و اصطلاحات و نامهایی است که بیشترشان اصل و ریشهٔ فارسی و عربی دارند، و در متن مکرّر به کار رفته‌اند. معنایی که در اینجا برای آنها داده شده است اغلب مربوط است به مفاهیمی دینی و فنی که مبیّن کاربرد آنها در متن است، بویژه در معناهایی که اسماعیلیان به کار برده‌اند. تعاریف و توضیحات مفصلتر و مشروحتر دربارهٔ این اصطلاحات و واژه‌ها و عقاید اسماعیلی را می‌توان با مراجعه به نمایهٔ کتاب در متن پیدا کرد.

آل ابیطالب: اعقاب ابوطالب بن عبدالمطلب، پدر علی (ع) و برادر عبدالله، پدر پیامبر (ص)؛ آل علی (علویان) و اعقاب برادر علی (ع)، یعنی جعفر طیّار بویژه از جملهٔ آل ابیطالب محسوب می‌شوند.

اتابگ (یا اتابک): لفظاً پدر، خداوندگار عنوانی ترکی که به لله‌ها یا سرپرستان حکمرانان سلجوقی و ترک اطلاق می‌گشت. اتابکان بعدها فرماندهان قدرتمند نظامی شدند، و بعضی از آنها برای خود امیرنشینهایی در سرزمین‌های اسلامی تشکیل دادند.

اساس: لفظاً بنیاد، شالوده. جانشین پیامبر ناطق، نک: ناطق.

اِقطاع: واگذار کردن زمینی یا درآمد و عایدات آن به شخصی از طرف یک حکمرانِ مسلمان، معمولاً در ازای انجام خدمتی.

الحاد: نوآوری و بدعت و انحراف در دین. اغلب اسماعیلیان و گروههای وابسته بدانها را دوازده امامیان، و دیگر فرق مسلمان و دشمن آنها، به الحاد متهم کرده‌اند. متهم به الحاد مُلحد خوانده می‌شود (جمعش ملاحده).

امام (جمعش: ائمه): پیشوای مسلمانها به هنگام برپای داشتن نماز؛ یا رئیس و رهبر کل جامعهٔ اسلامی. این عنوان را شیعیان بخصوص برای اشخاصی که آنها را پیشوای امت مسلمان پس از پیامبر (ص) می‌دانستند به کار می‌بردند. شیعیان علی بن ابیطالب (ع) و عده‌ای از اعقاب او را چنین رهبرانی؛ یعنی امام و جانشین مشروع پیامبر (ص) می‌شناختند. امامان از نظر شیعه معصوم، و از خطا و لغزش برکنارند. نیز عموماً آنها را مؤید من عندالله و در کارها و وظایف اجتماعیشان متهدی به هدایت الاهی می‌کنند. منصب امام امامت خوانده می‌شود.

امت: جامعه، هر قوم و مردمی به عنوان پیروان دین خاص یا پیامبری؛ بویژه، مسلمانان به عنوان گروهی که یک جامعهٔ مذهبی را تشکیل می‌دهد.

انصار: لفظاً به معنای یاری رسانده. نامی است که به طور دسته‌جمعی به گروهی از مردم مدینه که پس از هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه او را یاری نمودند اطلاق شده است. در مقابل **مهاجرین**.

باب: لفظاً دروازه. اصطلاح دینی اسماعیلی که بر رئیس اداری دعوت در زمان فاطمیان اطلاق می‌شده است.

گاهی نیز باب‌الابواب خوانده می‌شده؛ بالاترین مرتبه در سلسله مراتب اسماعیلی بعد از امام است. معادل است با اصطلاح رسمی داعی‌الدعاة که بویژه در منابعِ غیراسماعیلی ذکر می‌شود.

باطن: لفظاً درون، داخل، معنای پنهان یا رمزی که در ورای عبارتبندی ظاهری متون مقدس و فرائض دینی قرار دارد، بویژه معانی پنهان قرآن و شریعت، در مقابل **ظاهر**. از اینجاست کلمه باطنیان یا باطنیّه، به معنی گروههایی که پیرو چنین اندیشه‌ای هستند. بیشتر این گروههای باطنی شیعی و بخصوص اسماعیلی بودند.

پیر: معادل فارسی واژهٔ عربی **شیخ**، به معنای راهنمای روحانی، شیخ صوفی، یا مرشد، که دارای صفات لازم برای ارشاد مریدان در طریقت عرفانی برای نیل به حقیقت بود؛ نیز کم و بیش برای امامان و دارندگان مراتب بالا، در سلسله مراتب **دعوتِ** اسماعیلیان نزاری بعد از دورهٔ الموت، به کار می‌رود؛ نیز **داعی کل** نزاری در یک منطقه، در این معنا، بویژه در میان نزاریان هند، در ارجاع به رؤسای اداری **دعوت** در هند اطلاق می‌شد.

تأویل: بیرون کشیدن معنای درونی از عبارتبندیهای لفظی، یا از معنای ظاهری یک متن یا یک آئین دینی یا یک فریضهٔ مذهبی؛ به عنوان یک اصطلاح فنی در میان شیعیان، بویژه اسماعیلیان، مراد از آن استنباط **باطن** از **ظاهر** است؛ و در این معنا، اسماعیلیان به فراوانی از آن برای تعبیر مجازی، تمثیلی و نمادی یا باطنی قرآن، شریعت، رویدادهای تاریخی، و جهان طبیعت سود می‌جستند. میان **تأویل** و **تفسیر** باید فرق نهاد.

تعلیم: آموزش، در مذهب تشیع، آموزش مستند و موثّق دینی که تنها به وسیلهٔ یکی از امامان در هر دوره‌ای بعد از پیامبر (ص) تعلیم می‌شود.

تفسیر: لغتاً، شرح و تبیین؛ بویژه شرح و تعبیر قرآن؛ گزارش و تعبیر لفظی و ظاهری قرآن در تمایز با **تأویل** که گزارش باطنی آن باشد.

تَقیّه: کتمان و پوشیده داشتن دین و عقاید مذهبی واقعی خویش از روی احتیاط و حزم، بویژه در هنگام خطر؛ بویژه در نزد شیعیان به کار می‌رود.

تناسخ: سفر روح از بدنی به بدن دیگر؛ انتقال روح یا نفس از بدنی به بدن دیگر؛ تجسّد روح یک فرد در بدن انسان دیگری یا در مخلوق دیگری.

جزیره (جمعش **جزایر**): معنی جغرافیایی آن روشن است، در معنی اصطلاحی دلالت بر **دعوت** اسماعیلی در یک منطقهٔ خاص می‌کند. اسماعیلیان، بویژه اسماعیلیان فاطمی به طور نظری جهان را بر دوازده جزیره تقسیم می‌کردند، که گاهی **جزائرالارض** نیز می‌خواندند. هر جزیره منطقهٔ جداگانه‌ای را برای ترویج **دعوت** اسماعیلی به وجود می‌آورد، و زیر نظر و ریاست یک **حجت** قرار داشت.

جماعت خانه: جای گُرد آمدن. جایی که اسماعیلیان نزاری برای تجمع دینی و فعالیتهای اجتماعی از آن استفاده می‌کنند.

جَماعه: اجتماع، گردهمایی مذهبی. فارسی زبانان آن را **جماعت** تلفظ می‌کنند. اسماعیلیان نزاری بعد از دورهٔ الموت آن را در اشاره به جوامع منفرد خود به کار می‌برند.

حجّ: زیارت سالانهٔ خانهٔ کعبه در مکّه و اماکن مقدّسهٔ دیگر در حجاز که در ماه ذوالحجّه، آخرین ماه تقویمِ اسلامی، انجام می‌گیرد، و بر هر مسلمان واجب است که در صورت استطاعت حداقل یک بار در عمر به

جای آورد. به کسی که حج به جای آورده باشد در عربی حاجّ و در فارسی حاجی گویند.
حُجّت : برهان یا ارائهٔ برهان. در میان شیعیان این اصطلاح به معانی مختلفی به کار رفته است. در ابتدا معنای آن برهان حضور خداوند یا حجت ارادهٔ او بود، و بدین مفهوم، به کسی اشارت داشت که حضورش در هر برهه‌ای از زمان گواه اراده و مشیّت الاهی در میان بندگان بود. در این معنا شیعیان امامی آن را به ضابطه درآوردند و اصطلاحی خاص و قابل اطلاق بر پیامبران و امامان ساختند، و پس از رحلت حضرت محمّد (ص) آن را به وجهی خاص‌تر برای ائمه به کار بردند. کاربرد اصلی شیعی این اصطلاح را اسماعیلیه پیش از دورهٔ فاطمی حفظ کردند، و نیز اینان اصطلاح **حجّت** را در مورد یکی از بزرگان سلسله مراتب دینی خود، بویژه آن کس که از طریق وی می‌شد به امام **مهدی** حصول‌ناپذیر دسترسی یافت، به کار می‌بردند. نیز نام یکی از مراتب بالا در سلسله مراتب دعوت اسماعیلیان فاطمی؛ از این حجتها دوازده نفر وجود داشت که هریک ریاست و ادارهٔ یکی از مناطق دعوت را که **جزیره** خوانده می‌شد برعهده داشت. در دعوت اسماعیلیهٔ نزاری این اصطلاح عمدتاً بر نمایندهٔ اصلی و والای امام اطلاق می‌شد که گاهی او را **پیر** هم می‌گفتند.
حدود (جمعِ حدّ) : مراتب؛ اصطلاحی خاص که بر مراتب مختلف سلسله مراتب **دعوت** اسماعیلی اطلاق می‌شود. این مراتب را **حدود دین** هم می‌گویند.
حدیث : خبر، روایت، مربوط به گفتار و کردار پیامبر یا مجموعه‌ای از چنین اخبار و روایاتی که یکی از منابع فقه اسلامی به شمار می‌رود. برای شیعیان، به طور کلی بر اعمال و اقوال امامان نیز اطلاق می‌گردد. شیعیان آن احادیث از پیامبر را قبول دارند که از طریق امامانشان روایت شده یا از سوی آنان تصدیق شده باشد؛ به علاوه، احادیثی که از خود امامانشان نقل شده باشد. اصطلاحات **روایات** و **اخبار** نیز به عنوانِ مترادفات کلمهٔ **حدیث** توسط شیعیان به کار می‌رود.
حقایق (جمعِ حقیقت) : اصطلاحی است فنی که دلالت می‌کند بر نظام گنوسی یا دانش باطنی اسماعیلیه. بدین معنا **حقایق** اموری ثابت و لایتغیر در **باطن** هستند؛ در حالی که شریعتِ با آمدن هر پیامبر شارعی یا **ناطق** تغییر می‌کند **حقایق** ثابت و ابدی باقی می‌مانند.
حلول : داخل شدن، نشت کردن به درون چیزی؛ تجلّی ذات باریتعالی در جسم انسانی؛ در میان بعضی از گروههای شیعی، بویژه **غلات**، بخصوص دلالت می‌کند بر تجلی الاهی در وجود یکی از **امامان**.
حَنَفیّه : اعقاب محمّد بن الحنفیّه، یکی از پسران حضرت علی بن ابیطالب (ع)، از مادری غیر از حضرت فاطمه (ع).
خداوند : خدا، خاوند. به فرمانروایان دولت نزاری در ایران اطلاق می‌شد.
خواجه : در سرزمینهای اسلامی به معانی مختلف به کار می‌رود؛ اغلب در مورد دانشمندان، معلمان، بازرگانان، و وزیران به کار می‌رفت. در هند به صورت خوجه یا خجه تغییر یافت، و برای یک کاست از هندوان که بیشتر اسماعیلیان نزاری بودند به کار رفت. به معنای سست‌تری برای هر هندی نزاری یا هر نزاری که اصل و نسب هندی داشته باشد، استعمال می‌شود.
خوجه : نک : **خواجه**.
داعی (جمعش : دُعات) : لفظاً کسی که فرا می‌خواند: مبلغ دینی در گروههای مختلف اسلامی، بویژه در میان

اسماعیلیه و دیگر فرق شیعه. در سلسله مراتب دعوت اسماعیلی یکی از مراتب بالا و مهمّ. اسماعیلیان از همان آغاز اصطلاح داعی را برای هر نمایندهٔ مجاز دعوت اسماعیلی به کار می‌بردند؛ مبلغی که وظیفه‌اش نشر دعوت و مذهب اسماعیلی و جذب گروندگان شایسته بوده است.

داعی الدعاة: رئیس داعیان. اصطلاحی است غیرفنی که بیشتر در نوشته‌ها و منابع غیراسماعیلی به کار می‌رود. نک: **باب**.

داعی مطلق: یکی از مراتب در سلسله مراتب دعوت اسماعیلیهٔ فاطمی؛ بعدها در سازمان دعوت مستعلوی ـ طیبّی بالاترین مرتبهٔ دعوت شد؛ داعی مطلق رئیس دعوت طیبی در دورهٔ استقرار آن در یمن بود، و از قدرت مطلق در جامعه برخوردار بود. رؤسای اسماعیلیان داودی و سلیمانی نیز که از شاخه‌های دعوت طیبی هستند، همین عنوان را به کار می‌برند.

دَسوند: لفظاً یکدهم. معادل واژهٔ عربی عُشر. عشریهٔ مذهبی سالیانه‌ای که خوجه‌های نزاری به امام خویش می‌پردازند. در میان نزاریان ایران **ده یک** خوانده می‌شود، و گاهی به طور کلی بدان **حق امام** گویند.

دعوت: تبلیغ یا مأموریت؛ در مفهوم دینی ـ سیاسی دعوت یعنی فراخواندن کسی برای قبول یا پیوستن به جنبش یا قیام شخص یا خاندانی که مدعی حق امامت است؛ نیز بر کل سلسله مراتبی که در درون یک سازمان خاص دینی که برای این منظور پدید می‌آید اطلاق می‌گردد. این سلسله مراتب گاهی **حدود** نیز خوانده می‌شود، بویژه در میان اسماعیلیان. اسماعیلیه اغلب به نهضت خود به طور ساده همان **دعوت** می‌گفته‌اند یا به صورت رسمی‌تر **الدعوة الهادیة**.

دَور (جمعش **ادوار**): عصر، عهد، دوره‌ای از تاریخ. بنابر عقیدهٔ اسماعیلیان تاریخ مقدّس بشریّت از هفت دور تشکیل شده است، که هریک با یک پیامبر **ناطق** که پیامی منزل به صورت شریعت (احکام دینی) می‌آورد، شروع می‌شود.

رجعت: لفظاً بازگشت. این کلمه به معنای فنی برای بازگشت یا **ظهور** مجدد شخصیتی مسیحایی (**مهدوی**) به کار می‌رود، مخصوصاً آن کس که **مهدی** دانسته می‌شود. تعدادی از فرق اولّیه شیعی منتظر بازگشت یکی از امامان خود به عنوان مهدی، از عالم مردگان یا از **غیبت**، و اغلب به همراه عده‌ای از پیروانشان، پیش از روز رستاخیز، **قیامت**، می‌بودند.

رفیق (جمعش: **رفیقان**): دوست، یار؛ اسماعیلیان نزاری ایران در دورهٔ الموت عموماً یکدیگر را با این لفظ مخاطب قرار می‌دادند.

ستر: پوشیدگی، اختفا؛ در معتقدات اسماعیلیه، بویژه در اشاره به دوره‌ای که **دور الستر** نامیده می‌شود به کار می‌رود، و آن وقتی است که **امام** از دیدهٔ پیروانش پنهان است، یا وقتی که **حقایق** در **باطن** مختفی است. ستر در مقابل **کشف** است.

سلطان: اصطلاحی است که مسلمانان برای حکمران و فرمانروا به کار می‌برند؛ بالاترین مرجع سیاسی و نظامی در یک کشور اسلامی.

سنّت: رسم، عادت، عمل؛ بویژه آنچه به زندگی نمونه و سرمشق‌وار پیامبر (ص) مربوط باشد، شامل رفتار، گفتار و سکنات آن حضرت؛ این سنن در احادیث مندرج است.

سیّد (جمعش: **سادات**): آقا؛ لقبی است افتخاری برای مردان مقتدر و صاحب مرجعیّت؛ این اصطلاح به

فراوانی، امّا نه به صورت انحصاری، برای اعقاب پیامبر (ص)، بویژه آنها که از نسل امام حسین (ع) هستند به کار رفته است.

شاه : عنوانی ایرانی برای پادشاه و سلطان؛ نیز اغلب به نامهای صوفیان و اولیاء و امامان نزاری در دورهٔ بعد از الموت اضافه می‌شده است.

شریف (جمعش : اشراف) : بزرگان؛ نخست عموماً بر خاندانهای برجسته عرب اطلاق می‌شد، سپس به وجه خاص برای اعقاب پیامبر، بویژه ذریّهٔ امام حسن (ع) به کار رفت.

شریعت (یا شریعه) : احکام مقدس الاهی که به طریق وحی نازل شده است؛ مجموعه احکام و قوانین که راهنمای زندگی یک فرد مسلمان است. مقررات و قوانین شرعی از طریق علم فقه تدوین و تبیین می‌شود.

شیخ : پیرمرد، بزرگسال؛ رئیس یک قبیله، هریک از بزرگان دینی؛ بویژه صوفی متکی به خویش و مستقل، استاد و مرشد و راهنمای روحانی که دارای قدرت هدایت سالکان طریقهٔ تصوّف است؛ در این معنا در فارسی **پیر** خوانده می‌شود. در سازمان **دعوت** طیبیان داودی به یکی از مراتب عالیه **شیخ** (جمعش **مشایخ**) گفته می‌شود.

صامت : لفظاً خاموش؛ جانشین پیامبر **ناطق**.

صحابه : یاران؛ به عنوان یک واژهٔ فنی مراد از آن یاران پیامبر (ص) است، از آن جمله **مهاجرین** و **انصار**، و دیگر گروهها.

صوفی : پیر و طریقهٔ تصوّف. عامترین اصطلاحی است برای آن جنبه از اسلام که مبتنی بر حیات عرفانی است؛ از این رو؛ به معنای عارفِ مسلمان است، و به وجه خاص، آن کس که عضو و پیرو یکی از **طرائق صوفیه** باشد.

طریقه : راه، مسیر؛ راه عارفانه‌ای که یک **صوفی** طی می‌کند. نیز هریک از فرقه‌های سازمان یافتهٔ صوفیان.

ظاهر : بیرون، آشکار، یا معنای لفظی متون مقدس و فرایض و احکام دینی، بویژه قرآن و **شریعت**، در تمایز با **باطن**.

عِلْم : دانش، بروجه اختصاص علم و دانش دینی. در میان شیعه عقیده بر آن بود که هر **امامی** دانش سری یا باطنی خاصی دارد که از سوی خداوند الهام شده و از طریق **نصّ** امام پیشین به وی منتقل گردیده است.

غُلات (جمع غالی) : غلوّ کننده؛ افراطی؛ تندرو. اصطلاحی است که بروجه انکار بر افرادی که به غلوّ در دین و در باب **امامان** متهم بودند، اطلاق می‌شد. بویژه به آن دسته از اشخاص یا گروهها گفته می‌شد که عقایدشان موافق رأی شیعیان دوازده‌امامی نبود.

غیبت : لفظاً عدم حضور؛ به معنای اصطلاحی فنی این واژه بر وضع کسی اطلاق می‌شود که خداوند وی را از دیدهٔ مردم پنهان داشته است و زندگی او در طی دورهٔ غیبت می‌تواند به صورت معجزه‌آسا طولانی گردد. در این معنا، تعدادی از فرق شیعه به **غیبت** یکی از ائمه خویش اعتقاد داشته‌اند. از لوازم این اعتقاد یکی آن است که امامی بعد از او به امامت نمی‌نشیند، و انتظار می‌رود که امام غایب به عنوان **مهدی** در زمان موعودی پیش از برپا شدن **قیامت** رجعت کند.

فاطمیان : اعقاب علی بن ابیطالب (ع) و حضرت فاطمه (علیهماالسّلام)، دختر پیامبر. مطابق است با **علویان** **فاطمی**. نیز نام سلسله‌ای از خلفاء امامان که مدعی بودند از نسل فاطمه (عا) هستند، و از ۹۰۹/۲۹۷ تا

۱۱۷۱/۵۶۷ حکومت داشتند.

فدایی (یا **فِداوی**): کسی که جان خویش بر سر مدعایی فدا می‌کند. اصطلاحی است که بر عده‌ای خاص از سرسپردگانِ چند نهضت دینی ـ سیاسی اسلامی اطلاق شده است؛ بویژه آن دسته از نزاریان اسماعیلیِ ایران و شام که در طی دوران الموت جان خود را برای کشتن دشمنان فرقهٔ خود به خطر می‌افکندند.

قائم: برخیزنده؛ برخیزاننده. **مهدی** موعود. در دورهٔ اسماعیلیان پیش از فاطمی اصطلاحات **مهدی** و **قائم** هردو به کار می‌رفت، همچنان که در تشیّع امامی به کار می‌رفت و مُراد از آن امام مسیحایی منتظری بود که می‌بایست در پایان جهان ظاهر گردد. پس از روی کار آمدن فاطمیان نام المهدی برای نخستین خلیفهٔ فاطمی به کار رفت، و اسماعیلیان امام موعود منتظر و **ناطق** هفتم را که هنوز در آینده انتظار ظهورش می‌رفت، **قائم** خواندند.

قاضی (جمعش: **قضات**): داور مذهبی که احکام مقدّس دین اسلام را اجرا می‌کند. نک: **شریعت**.

قاضی‌القضاة: رئیس قاضیان. بالاترین مرجع حقوقی و قضایی در دولت فاطمی.

قُطب: در تصوّف اسلامی بر انسان کامل اطلاق می‌شود، و نیز رئیس و پیشوای هریک از **طریقه‌های** صوفیان.

قیامت (**قیامه**): روز واپسین و رستاخیز، آن هنگام که مردمان مورد داوری نهایی قرار می‌گیرند و برای ابد به بهشت یا دوزخ رهسپار می‌گردند؛ در معتقدات اسماعیلی بر خاتمهٔ هریک از ادوار جزیی تاریخ بشر نیز اطلاق می‌شود به این مفهوم که سراسر تاریخ مقدس بشریت از دورهای جزیی بسیار و **قیامتهای** جزیی بسیار تشکیل شده است، که سرانجام منجر به **قیامت** واپسین که گاهی **قیامةالقیامات** خوانده می‌شود، می‌گردد. نزاریان دورهٔ الموت، **قیامت** را به معنای روحانی آن تأویل می‌کردند و آن را عبارت از تجلی حقیقت مکشوف در واقعیت روحانی **امام** حاضر می‌دانستند، که وی **قائم‌القیامه** نیز خوانده می‌شد. به این ترتیب، شناخت ذات و جوهر حقیقی امام بهشت را برای مومنان متحقق می‌ساخت، و در همان حال دشمنان امام به دوزخ عدم وجود روحانی محکوم می‌گردیدند.

کشف: ظاهر شدن، از پرده بیرون آمدن، کشف شدن؛ در اصول عقاید اسماعیلی بخصوص در اشاره به دوره‌ای به کار می‌رود که امام ظاهر است، یا **حقایق** در **باطن** مکتوم نیستند. معمولاً این‌چنین دوره‌ای را دورالکشف می‌گویند. **کشف** در مقابل **ستر** است.

کلمه: واژه، بویژهٔ کلمهٔ الاهی یا لوگوس. با اصطلاح **کلمةالله** مترادف است.

گنان (**گینان**): گرفته شده از یک واژهٔ سانسکریت به معنای دانش و علم شهودی یا دانش ناشی از مراقبه و تفکر. اصطلاحی است عام برای مجموعه‌ای از تصنیفات شعری و دینی خوجه‌های نزاری، و برخی از گروههای وابسته بدانها. ادبیات **گنانی** به تعدادی از زبانهای هندی وجود دارد.

مأذون: لغتاً مُجاز؛ دارای اجازه؛ مرتبه‌ای از سلسله مراتب **دعوت** اسماعیلی، پایین‌تر از **داعی**. در دورهٔ بعد از فاطمیان بویژه، **مأذون** به طور عام به هریک از دستیاران و معاونان **داعی** گفته می‌شد.

مُحتَشم: عنوانی که عموماً برای رؤسای اسماعیلیان نزاری قهستان در ایران، در دورهٔ الموت به کار می‌رفته است.

مذهب (جمعش: **مذاهب**): نظام یا مکتبی **فقهی** در اسلام؛ بویژه به چهار نظام فقهی که در میان اهل سنّت پیدا شد اطلاق می‌گردد، یعنی: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی که هر مذهب به نام فقیه موسس و پایه گذار آن خوانده

شده است. فرقه‌های مختلف شیعی نیز هریک مذهب خاص خود را دارند. در فارسی کلمهٔ مذهب به معنای دین به کار می‌رود و با آن مترادف است.

مُرشد : راهنما؛ استاد و شیخ صوفی. نیز در ارجاع به امامان نزاری در دورهٔ بعد از الموت به کار رفته است.

مُرید : شاگرد؛ بویژه شاگرد صوفیِ مُرشد؛ به طور کلی عضو یکی از طرائق صوفیه؛ نیز اغلب در اشاره به یک اسماعیلی نزاری عادی در ایران و جاهای دیگر در طی دورهٔ بعد از الموت به کار رفته است.

مستجیب : لفظاً به معنای پاسخ دهنده، اجابت کننده؛ اصطلاحی است که برای نودینان اسماعیلی یا کسی که جدیداً به مذهب اسماعیلی تشرف یافته به کار رفته است.

معلّم : آموزگار، بویژه آموزگار دینی؛ نیز مرتبه‌ای از سلسله مراتب دعوت در میان اسماعیلیان نزاری بعد از دورهٔ الموت.

ملاحده (جمعِ مُلحد). نک : الحاد.

مُلحد : نک : اَلحاد.

مُکی : نامی است که در اصل نزاریان هند برای رؤسای محلی جماعتهای نزاری به کار می‌بردند. اینان اغلب خزانه‌دار بودند، و در مواقع مختلف در جماعت‌خانه‌های محلّی مسئول خدمات بودند. معاون و دستیار مکی راکامدیا (تلفظ می‌شود کامَریّا) می‌خواندند. اصطلاحهای مکی و کامدیا با تلّفظهای مختلف بر اثر گذشت زمان به وسیلهٔ جماعتهای اسماعیلیان نزاری بیرون از شبه قارهٔ هند نیز به کار رفت.

مولیٰ (جمعش : موالی) : ارباب، بندهٔ آزادشده، یا کسی که وابسته به یک قبیلهٔ عرب است. به طور دقیقتر فرد مسلمانشدهٔ غیرعرب که تنها با وابستگی یافتن به یک قبیلهٔ عرب، مرتبت اجتماعی در امت اسلامی می‌یافت. در قرون اولیهٔ اسلامی، اصطلاح موالی کلاً بر گرویدگان غیرعرب به دین اسلام اطلاق می‌شد.

مُهاجرین : لغتاً کوچ‌کنندگان؛ نامی که به طور جمعی به آن دسته از پیروان مکّی پیامبر که همراه وی از مکه به مدینه هجرت کردند داده شده است، تا از انصار متمایز باشند.

مَهدی : هدایت شدهٔ به حق؛ کسی که بنابر عقیدهٔ شایع در میان مسلمانان پیش از پایان جهان خواهد آمد و حکومت خواهد کرد، و شریعت و عدالت را از نو مرعی خواهد داشت. این نام را با معانی فحوایی مسیحایی آن، شیعیان و سنیان در طول قرون بر افراد مختلفی اطلاق کرده‌اند. عقیده به آمدن مهدی از خاندان پیامبر، یعنی اهل‌بیت، یکی از وجود اساسی ایمان در میان شیعیان تندرو در مقابل اهل سنت بود. از عقاید شایع و متمایز دیگر شیعه عقیده به غیبت موقت مهدی و ظهور مجدد او (رجعت) با فتح و پیروزی بود. در زبان اصطلاحی شیعی دست‌کم از قرن دوم / هشتم برای مهدی لقب قائم یا قائم‌آل محمّد نیز به کار رفته است که دلالت دارد بر اینکه یک نفر از خاندان پیامبر برخواهد خاست و عدل و داد را بر جهان از نو حکمروا خواهد ساخت. گروههای مختلف شیعی منتظر بازگشت آخرین امام، از ائمهٔ مورد قبول خویش، در نقش قائم بوده‌اند. در مذاهب امامیه و اسماعیلیه به کار بردن اصطلاح قائم تا حد زیادی جایگزین اصطلاح مهدی شده است.

ناطق (جمعش : نطقاء) : لفظاً به معنای گویا و سخنگو. در اندیشهٔ اسماعیلی پیامبر گویا و شارع، کسی که شریعت جدیدی می‌آورد و شریعت پیشین را منسوخ می‌سازد، و از این رو، دور جدیدی را در تاریخ مقدس بشرّیت آغاز می‌نهد. بنابر عقیدهٔ اسماعیلیان قدیم تاریخ عالم از هفت دور، با طول زمانهای

متفاوت، تشکیل شده که هر دور با پیامبر ناطقی شروع می‌گردد. گذشته از این، اسماعیلیان قدیم معتقد بودند که هریک از شش ناطق اوّل راکسی که **وصی** روحانی او است جانشین می‌شده است. این وصی که **اساس** و **صامت** هم خوانده می‌شده مفسر و تأویل‌کنندهٔ معنای **باطنی** و رمزی پیام مُنزَل آن دوره به خاصان و برگزیدگان بوده است. این نظریهٔ ادواری مربوط به تاریخ دینی، با تغییرات مختلفی، مورد قبول اسماعیلیان دوره‌های بعد نیز واقع شد.

نبی (جمعش : انبیاء) : پیامبر. مرتبه و مقام نبی را **نبوت** گویند.

نزاریان (آل نزار) : اعقاب نزار بن المستنصر، نوزدهمین امام اسماعیلیان نزاری، که امامان نزاری بعدی نسب خویش را بدو می‌رسانند. پیروانِ **دعوت** امامان نزاری را **نزاریه** می‌گفتند تا از **مستعلویه** یا **مستعلیه** که برادر کوچکتر نزار، یعنی مستعلی و اعقاب او را امام خویش می‌دانستند، متمایز باشند. در سال ۱۰۹۴/۴۸۷ اسماعیلیان فاطمی به دو شاخهٔ نزاری و مستعلوی تقسیم شدند، و از سلسله امامان متمایزی پیروی کردند.

نَصّ : تعیین صریح جانشین به وسیله شخص سلف. بویژه مربوط است به نظر شیعه در مسئله جانشینی در امامت، که مطابق آن هر امامی، به هدایت الاهی، جانشین خود را تعیین می‌کند. داعیان مستعلوی ـ طیّبی نیز مطابق قاعدهٔ **نصّ** تعیین می‌شوند. کسی راکه مطابق **نصّ** به جانشینی تعیین شده است، **منصوص** گویند.

نفس : روح، و متشابه با آن است.

وزیر : مقامی والا در دستگاه دولت؛ قدرت و موضع مقام وزیر که وزارت خوانده می‌شود فوق‌العاده متغیّر و متفاوت بوده است.

وصی (جمعش : اوصیاء) : مجری وصیّت، میراث بر؛ نیز جانشین بلافصل یک پیامبر؛ در این معنا، تفسیر و تبیین پیامهایی که پیامبران، یعنی اَنبیاء، آورده‌اند با اوصیاء آنها بوده است. نک : **ناطق**.

ولی‌العهد : وارث منصوص یا منصوب؛ جانشین تعیین شدهٔ یک حکمران یا سلطان.

هاشمیّه (بنی‌هاشم) : اعقاب هاشم بن عبد مناف. نیای مشترک پیامبر (ص)، علی[ع] و عباس. علویان و عباسیان شاخه‌های اصلی بنی‌هاشم بودند. هاشمیه همچنین به آن دسته از شیعیان که نائل به امامت ابوهاشم، پسر محمدبن الحنفیّه، و حنفیان دیگر نیز شدند اطلاق می‌شود.

یارلیغ : اصطلاحی در زبان مغول به معنای فرمان و حکم.

یادداشتها

اختصارات زیر در یادداشتها و کتابشناسی به کار رفته است.

AIEO	*Annales. de l'Institut d'Études Orientales*
AI(U)ON	*Annali dell' Istituto (Universitario) Orientale di Napoli*
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*
BSO(A)S	*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*
EI	*Encyclopaedia of Islam,* Ist edition
EI2	*Encyclopaedia of Islam,* New edition
EII	*Encyclopaedia of Iran and Islam*
EIR	*Encyclopaedia Iranica*
EJ	*Eranos Jahrbuch*
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*
GJ	*Geographical Journal*
IC	*Islamic Culture*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
JA	*Journal Asiatique*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JASB	*Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*
JBBRAS	*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*
JESHO	*Journal of Economic and Social History of the Orient*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*
MW	*Muslim World*
NS	New Series, Nuova Serie
REI	*Revue des Études Islamiques*
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades*
RHCHO	*Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*
SEI	*Shorter Encyclopaedia of Islam*
SI	*Studia Islamica*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

۱. مقدمه : پیشرفت غربیان در مطالعات اسماعیلی

۱. برای بحثهای مربوط به اسماعیلیان و بخصوص نزاریان در نوشته‌های قرون وسطای اروپایی نگاه کنید به:

Camille Falconet, "Dissertation sur les Assassins, peuple d'Asie", *Mémoires de Littérature, tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres, 17 (1751), PP. 127-170.*

این رساله به انگلیسی ترجمه شده و به عنوان ضمیمه در کتاب ژان دو ژوئنویل *Memoirs of John Lord de Joinville*، ترجمهٔ ت. جونز (چاپ هَفُد، ۱۸۰۷)، جلد دوّم، صفحات ۲۸۷- ۳۲۸، آمده است؛

Charles E. Nowell, "The OldMan of the Mountain", *Speculum*, 22 (1947), pp. 497-519; B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (London, 1967), pp. 1-9.

[این کتاب تحت عنوان فدائیان اسماعیلی توسط فریدون بدره‌ای به فارسی ترجمه شده است]؛

J. Hauzinski, *Muzulmanska sekta asasynow w europejskim pizmiennictwie wiekow srednich* (Poznan, 1978) and Leopold Hellmuth, *Die Assassinenlegende in der Österreichischen Geschichtsdichtung des Mittelalters* (Vienna, 1988).

این کتاب کاملترین بررسی جدید دربارهٔ این موضوع است.

2. Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, ed. and tr. Marcus N. Adler (London, 1907), translation, pp. 16-17.

۳. همان کتاب، ترجمهٔ صفحات ۵۳-۵۴.

۴. متن لاتینی این گزارش در کتاب آرنلد لوبکی آمده است:

Arnold of Lübeck's *Chronica Slavorum*, book 7, chap. 8, in *Monumenta Germaniae Historica*: *Scriptores*, ed. Georg H. Pertz et al. (Hanover, 1869), vol. 21, p. 240.

5. William of Tyre, *Historia rerum in patribus transmarinis gestarum*, book 20, chap. 29, in RHC: *Historiens Occidentaux* (Paris, 1844-1895), vol. 1, pp. 995-996.

ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان تاریخ کارهایی که در ماوراء دریا کرده شد، ترجمهٔ ا.ا. بابکوک و ا.سی. کری (نیویورک ۱۹۴۳)، جلد دوّم، صفحات ۳۹۰-۳۹۲.

۶. برای مثال نک:

Ambroise, *L'Estoire de la guerre Sainte* ed. G. Paris (Paris, 1897)

ستون ۲۳۳-۲۳۹، و تتمه یا ذیل فرانسوی ویلیام صوری، یعنی:

L'Estoire de Eracles empereur et la conqueste de la terre d'Outremer, book 24, chap. 15, in RHC: *Historiens Occidentaux*, vol. 2, pp. 192-194, and *La Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. L. de Mas Latrie (Paris, 1887), pp.

288-289.

برای روایات دیگر وقایعنویسان آنگلو - نورمن نک:

William of Newburgh, *Historica rerum Anglicarum*, ed. Hans C. Hamilton (London, 1856), pp. 165-166; Roger of Hoveden, *Chronica*, ed. W. Stubbs (London, 1870), vol. 3, p. 181.

که به عنوان جلد پنجاه و یکم مجموعهٔ به یادماندنی وقایعنامه‌های قرون وسطایی بریتانیایی به چاپ رسیده است. عنوان رسمی این مجموعه *Rerum Britannicarum medii aevi* است، امّا در میان عامه به نام مجموعهٔ رولز معروف است؛ وقایعنامه (احتمال دارد که به وسیلهٔ مردی از اهالی لندن به نام ریچارد تثلیث مقدس (Richard of Holy Trinity) نوشته شده باشد.)

Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi, ed. W. Stubbs, in *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I,* Rolls Series 38 (London, 1864), vol. 1, pp. 337-342 and 444-445.

و کتابی که به جفری ونیسُف نسبت داده شده است تحت عنوان

Itinerary of Richard I and Others to the Holy Land, in *Chronicles of the Crusades; being Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Cœur de Lion and of the Crusade of Saint Louis* (London, 1848), pp. 276-277.

7. Arnold of Lübeck, *Chronica*, book 4, chap. 16, in *Monumenta Gemaniae*, vol. 21, p. 179.
8. *L'Estoire de Eracles*, pp. 216 and 230-231; *Chronique d'Ernoul*, pp. 323-324; Marino Sanudo Torsello, *Liber Secretorum fidelium Crucis*, in *Gesta Dei per Francos*, ed. J. Bongars (Hanover, 1611), vol. 2, p. 201.

سانودو این کتاب را در ۱۳۲۱ به اتمام رسانید و به پاپ جان بیست و دوّم تقدیم کرد؛ پی‌پینوی راهب نیز، که در دهه‌های نخستین قرن چهاردهم به نوشتن اشتغال داشته است، مؤلف وقایعنامهٔ مفصلی است که وقایعِ تا سال ۱۳۱۴ را دربر دارد، و (فصل ۳۸ تا ۴۱) آنچه را پیشینیان او دربارهٔ اسماعیلیه گفته‌اند در آن تکرار می‌کند. منتخباتی از این وقایعنامه را می‌توان در *Rerum Italicarum Scriptores*، ویراستهٔ لودوویکو ا. موراتوری (میلان، ۱۷۲۳-۱۷۵۱)، جلد نهم، یافت. در اینجا، داستان پریدن اسماعیلیان از برج در صفحهٔ ۷۰۵ آمده است. همین داستان به صورت یک حادثه در منظومهٔ فرانسوی بودوئن دو سبورک، که از آثار اوایل قرن چهاردهم دانسته شده، آمده است. نام این اثر چنین است:

Li romans de Bauduin de Sebourc IIIe, Roy de Jherusalem (Valenciennes, 1841), vol. 1, p. 359.

در اینجا پیروان فرقهٔ اسماعیلی *Hauts-Assis* خوانده شده‌اند، و نیز در پایان مجموعه‌ای ایتالیایی از قصه‌های کهن، به نام صد قصهٔ کهن (فلورانس، ۱۵۷۲)، صفحهٔ ۹۲، این داستان تکرار شده است، در اینجا امپراتور آلمان، فردریک، به عنوان شخصیّتی که با شیخ‌الجبل دیدار کرده، به غلط، به جای هانری دو شامپانی گذاشته شده است.

9. James of Vitry (Jacques de Vitri), *Historia Orientalis seu Hierosolymitana*, in *Gesta Dei per Francos*, vol. I, pp. 1062-1063 and 1095.

۱۰. اما وی به اصرار می‌گوید که پیروان این فرقه با آنکه اصل یهودی دارند امّا از شریعت یهود پیروی نمی‌کنند و نک:
Magistri Thietmari Peregrinatio, ed. J.C.M. Laurent (Hamburg, 1857), p. 52.

11. Matthew Paris, *Chronica Majora*, ed. Henry R. Luard, Rolls Series 57 (London, 1876), vol. 3, pp. 488-489;
ترجمهٔ انگلیسی به نام تاریخ انگلیس مثیو پاریس، ترجمهٔ جان ا. جیلز (لندن، ۱۸۵۲)، جلد اوّل، صفحات ۱۳۱-۱۳۲؛ در اینجا نیز حکایت شده است که وقتی نمایندهٔ اسماعیلیان قضیهٔ خود را نزد پادشاه انگلستان مطرح می‌ساخت، اسقف وینچستر که حضور داشت به میان سخن دوید و اظهار داشت: «این سگان را بگذاریم تا یکدیگر را تکه پاره کنند، بلکه همگی از میان بروند و نابود گردند؛ و ما، هنگامی که علیه دشمنان مسیح که هنوز باقی مانده باشند به پیش تازیم، همه را خواهیم کشت و زمین را از لوث وجود آنان پاک خواهیم کرد. لذا همهٔ عالم رعایای یک کلیسیا خواهند شد؛ و آن کلیسیای کاتولیک است.»

12. Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, ed. Natalis de Wailly (Paris, 1874), pp. 88, 160ff. and 246ff.
در ترجمهٔ انگلیسی این کتاب بخش اساسی دربارهٔ مبادلهٔ رسولان را باید در کتاب خاطرات ژوئنویل، جلد اوّل، صفحات ۱۹۴-۱۹۷، ملاحظه کرد که مبتنی است بر ویرایش ۱۶۶۸ متن کهن فرانسوی آن که توسط شارل دو فرسن دو کانژ فراهم شده و در وقایعنامه‌های جنگهای صلیبی نیز، صفحات ۴۷۰-۴۷۴، آمده است.

۱۳. اما فالکونه می‌نویسد که کلمهٔ بدوی، Bedouin، که در ویرایش دو کانژ و ویرایشهای بعدی آمده است تنها می‌تواند نشانهٔ غلط‌خوانی ناسخ باشد، زیرا این کلمه در دستنویس اصلی ژوئنویل، که به کتابخانهٔ سلطنتی راه پیدا کرده، نیامده است. نک: فالکونه، «رساله»، صفحه ۱۶۵. به نظر می‌آید که خود دو کانژ از این مسئله آگاه بوده است، زیرا ژوئنویل را متهم می‌سازد که بدویان و ملاحده را به یکدیگر درآمیخته است؛ نک: یادداشتهای او در ژوئنویل، خاطرات، جلد اوّل، صفحات ۳۳۱-۳۳۲.

۱۴. ژوئنویل، خاطرات، جلد اوّل، صفحات ۱۴۸-۱۴۹؛ در وقایعنامهٔ جنگهای صلیبی، صفحات ۴۲۰-۴۲۱، از نو چاپ شده است.

15. William of Rubruck (Willem van Ruysbroeck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55*, ed. and tr. William W. Rockhill (London, 1900), pp. 118 and 221-222.

۱۶. مارکو پولو، کتاب جناب مارکو پولو، ویراسته و ترجمهٔ هنری یول، ویرایش سوّم، تجدیدنظر شده به وسیلهٔ هنری کوردیر (لندن، ۱۹۰۳)، جلد اوّل، صفحات ۱۳۹-۱۴۶. این متن مأخذ عمدهٔ ارجاعات ماست. نیز نک: ویرایش انگلیسی ا.سی. مول و پ. پلیوت تحت عنوان مارکوپولو، توصیف جهان (لندن، ۱۹۳۸)، جلد اوّل، صفحات ۱۲۸-۱۳۳، که مبتنی است بر تحریر لاتینی کتاب که در ۱۹۳۲ در کتابخانهٔ کلیسیای جامع تودلا کشف شد، امّا عبارات متناظر از دیگر دستنویسهای مهمّ این اثر را نیز دربردارد.

۱۷. برای شکلهای تحریف شدهٔ کلمهٔ مُلحد در متون مختلف کتاب مارکو پولو، نک:
Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo* (Paris, 1959-1973)، جلد دوّم، صفحات ۷۸۵-۷۸۷.

۱۸. نک: تفسیرهای یول در مقدمهٔ گرانقدرش بر کتاب جناب مارکو پولو، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۴۲، و پلیوت،

یادداشتها، جلد اوّل، صفحات ۵۲–۵۵، که در آنجا صور دیگر این نام، که در نسخه‌های دستنویسهای متفاوت مارکو پولو آمده، ذکر شده است.

۱۹. در باب این نکته نک:

Freya Stark, "The Assassins' Valley and the Salambar Pass", GJ. 77 (1931)، بویژه صفحات ۵۳–۵۴.

۲۰. کتاب جناب مارکو پولو، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۴۸. نیز نک: تذکارهای مقدماتی نرمان م. پن زز در ویرایش خود از کتاب مارکو پولو، مبتنی بر نخستین ترجمهٔ انگلیسی این اثر که در قرن شانزدهم به وسیلهٔ جان فرامپتن، تحت عنوان سفرنامهٔ مشهور و والامقام مارکو پولو (لندن، ۱۹۲۹)، به عمل آمده است، صفحات ۳۸ و ۳۹ مقدمه.

۲۱. نک: کتاب جناب مارکو پولو، جلد اوّل، صفحه ۱۴۹، که در آنجا به این قلعه اشاره شده است.

۲۲. برای بازسازی مسیر بحث‌انگیز سفر مارکو پولو در شرق ایران نک: پرسی م. سایکس، ده هزار فرسنگ در ایران (نیویورک، ۱۹۰۲)، صفحات ۲۶۰–۲۷۳؛ نیز نک: تاریخ افغانستان (لندن، ۱۹۴۰)، جلد اول، صفحات ۲۴۵–۲۴۶، که در آنجا تون آن محلی پنداشته شده که قلعهٔ نزاریان در آن واقع بوده است؛

Sven A. Hedin, *Overland to India* (London, 1910), vol. 2, pp. 67-77, H. Cordier, "L'Itinéraire de Marco Polo en Perse", in his *Mélanges d'histoire et de géographie orientales* (Paris, 1920), vol. 2, pp. 40-52, and his *Ser Marco Polo, Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition* (London, 1920), pp. 32-34.

۲۳. در بعضی از تحریرهای مارکوپولو کلمهٔ *Assassin* اصلاً نیامده است؛ به عنوان نمونه نک: سفرنامهٔ مارکو پولو، ویراستهٔ تامس رایت (لندن، ۱۸۵۴)، صفحات ۷۳–۷۷، که ویرایش تجدیدنظر شدهٔ چاپ انگلیسی معروف ۱۸۱۸ ویلیام مارسدن است که خود از تحریری ایتالیایی، که جووانی ب. راموسیو فراهم آورده و در ۱۵۵۹ در ونیس به چاپ رسیده، ترجمه شده بود.

۲۴. برای تفصیل بیشتر نک: برنارد لویس، «فدائیان شام و اسماعیلیان ایران»، در Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo* (Rome, 1971), pp. 573-576. این مقاله در کتاب مجموعه مقالات او به نام *Studies in Classical and Ottoman Islam* لندن، ۱۹۷۶، از نو به چاپ رسیده است.

25. F.M. Chambers, "The Troubadours and the Assassins", *Modern Language Notes*, 64 (1949), pp. 245-251.

۲۶. منقول در مقالهٔ نوول، «شیخ الجبل»، صفحهٔ ۱۵۵، و لویس، فدائیان، صفحات ۲ و ۱۴۲.

۲۷. لویس، فدائیان، صفحهٔ ۸.

۲۸. لویس، «فدائیان شام»، صفحهٔ ۵۷۵.

29. Bauduin de Sebourc, *Li romans*, vol. I, pp. 319-364.

30. Jacopo d'Acqui, *Imago mundi*, in *Monumenta Historia Patriae* (Turin, 1848), vol. 3, pp. 1557 ff.

۳۱. پلیوت، یادداشتها، جلد دوّم، صفحهٔ ۷۸۵.

32. Odoric of Pordenone (Odorico da Pordenone), *The Journal of Friar Odoric*, in *The Travels of Sir John Mandeville... With Three Narratives*, ed. A.W. Pollard

(London, 1900),pp. 356-35;
در اینجا سرگذشت اودوریک از روی ترجمهٔ انگلیسی، که برای اولین بار در جلد دوّم کتاب ریچارد هاکلیوت، به نام *Principal Navigations* (لندن، ۱۵۹۹)، به چاپ رسیده، نقل شده است.

33. *Directorium ad passagium faciendum*, in RHC: *Documents Armeniens* (Paris, 1869-1906), vol. 2, pp. 496-497.
34. F. Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. C.D. Hassler (Stuttgart, 1843-1849), vol. 2, pp. 323-328.

۳۵. کتاب گشت و گذارهای برادر فلیکس فابری، ترجمهٔ ا. استوارت (لندن، ۱۸۹۷)، جلد دوّم، صفحهٔ ۲۹۰.

36. Denis Lebey de Batilly, *Traicté de l'origine des anciens Assasins porte - couteaux; avec quelques exemples de leurs attentats et homicides és personnes d'aucuns Roys, Princes, et Seigneurs de la Chrestienté* (Lyon, 1603);
ظاهراً به صورت جداگانه نیز در همان سال در پاریس چاپ شده است؛ همچنین در
Collection des Meilleurs Dissertations, Notics et Traités particuliers relatifs à l'Histoire de France, ed. C. Leber (Paris, 1838), vol. 20, pp. 453-501.
37. Arnold of Lübeck, *Chronica Slavorum*, ed. H. Bengertus (Lübeck, 1659), pp. 379-382 and 550-551.

۳۸. نک: سفرنامهٔ ربّی بنیامین، ترجمهٔ جی. پی. براتیه (آمستردام، ۱۷۳۳)، یادداشتهای فصول هفتم و پانزدهم.

39. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, cum supplementis integris* D.P. Carpenterii, ed. L. Favre (Niort, 1883), vol. I, p. 428.
دو کانژ قبلاً به این موضوع در یکی از یادداشتهای خود بر ویرایش کتاب ژوئنویل پرداخته است، نک: Joinville, *Memoirs*, vol. 1, pp. 357-358.
40. Barthélemy d'Herbelot de Molainville, *Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient* (Paris, 1697).
41. T. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum* (Oxford, 1700), pp. 36 and 493.
42. J.S.Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino - Vaticana* (Rome, 1719-1728), vol. 2, pp. 214-215 and 318-320.

۴۳. به عنوان مثال نک:
Mémoires des missions dans le Levant (Paris, 1727), vol. 6, pp. 208-209; Joseph de Guignes, *Histoire générale de Huns* (Paris, 1757), vol. 3, pp. 128-129; Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* (Copenhagen, 1778), vol. 2, pp. 444-445.
و G.F. Mariti, *Voyage dans l'isle de Chypre, la Syrie, et la Paléstine avec l'histoire générale du Levant* (Paris, 1791), vol. 2, pp. 22, 24 and 52. که یادداشتهای این سیاح معروف را دربارهٔ اسماعیلیان شام دربردارد، که اصلاً در ۱۷۶۹ به ایتالیایی چاپ شده است.

44. Lévesque de la Ravalière, "Éclaircissemens sur quelques circonstances de

l'histoire du Vieux de la Montagne, Prince des Assassins", *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Letters*, 16 (1751), pp. 155-164.
به صورت تکمله‌ای در کتاب خاطرات ژوئنویل، جلد دوّم، صفحات ۲۷۵-۲۸۵، آمده است.

۴۵. به عنوان مثال نک: Puget de Saint Pierre, *Histoire des Druses* (Paris, 1763) نیز: Johann G. Eichhorn, "Von der religion des Drusen", *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur*, 12 (1783), pp. 108ff., and J.G.Worbs, *Geschichte und beschreibung des landes der Drusen in Syrien* (Görlitz, 1799).

46. S. Assemani, "Ragguaglio storico - critico sopra la setta Assissana, detta volgarmente degli Assassini", *Giornale dell' Italiana Letteratura*, 13 (1806), pp. 241-262,
نیز به طور جداگانه در پادوا در ۱۸۰۶ چاپ شده است.

47. Giovanni F. Mariti, *Memorie istoriche del popolo degli Assassini e del Vecchio della Montagna, loro capo - signore* (Leghorn, 1807).
به موجب نوشتهٔ این کشیش ایتالیایی که ممکن است تجدید چاپ ویرایش قدیمی‌تری بوده باشد نام *Assassins* از *Arsasids* اشتقاق یافته است، و واژهٔ اخیر عنوان ساکنان کردشهر Arsacia است که اسماعیلیان نخست از آنجا، به زعم نویسنده، به شام مهاجرت کرده بودند.

48. G. Bokti, 'Notizie sull' origine della religione dei Drusi raccolte da vari istorici arabi', *Fundgruben des Orients*, I (1809), p. 31.

۴۹. برای تفصیلات بیشتر دربارهٔ زندگی و خدمات دانشگاهی و علمی دو ساسی نک:
J. Reinaud, "Notice historique et littéraire sur M. le baron Silvestre de Sacy", *JA*, 3 série, 6 (1838), pp. 113-195; H. Derenbourg, *Silvestre de Sacy* (Paris, 1895), and H. Dehérain, *Silvestre de Sacy, 1758-1838, ses contemporains et ses disciples* (Paris, 1938).

۵۰. آثار دو ساسی دربارهٔ دروزها عبارت است از ویرایش و چاپ منتخباتی از دستنویسهای آنها با ترجمهٔ فرانسوی که در کتاب گزیده‌های عرب (Chrestomathie Arabe) (پاریس ۱۸۰۶) او، جلد اوّل، صفحات ۲۰۶ - ۳۰۹، و جلد دوّم، صفحات ۳۳۴-۴۰۳، آمده است؛ و نیز در
"Mémoire sur l'origine du culte que les Druzes rendent à la figure d'un veau", *Memoires de l'Institut Royal de France*, 3 (1818), pp. 74-128.
در اینجا قدیمی‌ترین نوشته‌های اروپاییان دربارهٔ دروز نیز مورد بررسی قرار گرفته است، و مهمتر از آن *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838), 2vols. بخشی از کتاب اخیر به وسیله فیلیپ وولف تحت عنوان *Die Drusen und ihre Vorläufer* به آلمانی ترجمه شده و در ۱۸۴۵ در لایپزیگ به چاپ رسیده است.

51. Silvestre de Sacy, "Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom", *Mémoire de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), pp. 1-84.
تحریر کوتاهتری از این مقاله قبلاً در *Moniteur, 210 (1809)* صفحات ۸۲۸ - ۸۳۰، و نیز در *Annales des Voyages*, 8 (1809)، صفحات ۳۲۵-۳۴۳، به چاپ رسیده بود.

۵۲. لویس، فدائیان، صفحهٔ ۱۱، و نیز مقالهٔ «فدائیان شام»، صفحات ۵۷۳-۵۷۴.

۵۳. روایت پرداخت و مفصلی از داستان استعمال حشیش برای ایجاد جذبهٔ رؤیای بهشت در یک داستان عربی دربارهٔ اسماعیلیان شام آمده است. این داستان را فون هامر پیدا کرد و آن را جدی گرفت، و بعدها، هنگامی که دو ساسی دربارهٔ وجود واقعی باغ بهشت اظهار تردید کرد، فون هامر برای رد نظر دو ساسی آن داستان را به شهادت آورد. نک:
J. von Hammer - Purgstall, "Sur le paradis du Vieux de la Montagne", *Fundgruben des Orients*, 3 (1813), pp. 201-206.

۵۴. مارشال جی. اس. هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه: ستیزهٔ اسماعیلیان نزاری قدیم با دنیای اسلامی (لاهه، ۱۹۵۵)، صفحات ۱۳۳–۱۳۷؛ برنارد لویس مقالهٔ «حشیشیّه» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحات ۲۶۷–۲۶۸؛ نیز کتاب فدائیان او، صفحات ۱۱–۱۲.

۵۵. در باب استعمال این کلمه در مورد نزاریان شام نک: بنداری، زبدة النصره، ویراستهٔ م. ث. هوتسما در Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides II (Leiden, 1889)، صفحات ۱۶۹ و ۱۹۵؛ ابن میسّر، اخبار مصر، ویراستهٔ هانری ماسه (قاهره، ۱۹۱۹)، صفحهٔ ۶۸؛ نیز ویرایش ا. فواد سیّد (قاهره، ۱۹۸۱) صفحهٔ ۱۰۲؛ محمدتقی دانش‌پژوه، «ذیلی بر تاریخ اسماعیلیه»، نشریه دانشکدهٔ ادبیات تبریز، شمارهٔ ۱۷ (۱۳۴۴/۱۹۶۵)، صفحهٔ ۳۱۲؛ و رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مغولان در ایران، ویراسته و ترجمهٔ ا. کاترمر (پاریس، ۱۸۳۶)، یادداشتهای صفحات ۱۲۲–۱۲۸. پروفسور مادلونگ به نویسنده اطلاع داد که در بعضی از منابع زیدی ناحیهٔ دریای خزر در اوایل قرن هفتم/ سیزدهم نزاریان ایران نیز حشیشی خوانده شده‌اند. از جملهٔ این مآخذ یکی نامه‌ای است که یوسف جیلانی به عالم زیدی یمنی، عمران بن حسن الهَمْدانی، نوشته، و کتاب حدائق الوردیّة حُمَید المُحلّی، که اینک در کتاب و. مادلونگ تحت عنوان متون عربی مربوط به تاریخ امامان زیدی طبرستان، دیلمان، و گیلان (بیروت، ۱۹۸۷) به چاپ رسیده است، صفحات ۱۴۶ و ۳۲۹. بنابراین نظر برنارد لویس در این باب که مسلمانان منحصراً نزاریان شام را حشیشیّه می‌گفته‌اند درست نبوده است.

۵۶. الهدایة الآمریّه، ویراستهٔ آصف بن علی اصغر فیضی (لندن و غیره، ۱۹۳۸)، متن صفحات ۲۷ و ۳۲. در مجموعة الوثائق الفاطمیّه گرد آورده و ویراستهٔ جمال‌الدین الشیّال (قاهره، ۱۹۵۸)، صفحات ۲۳۳ و ۲۳۹، تجدید چاپ شده است.

۵۷. نک: آثار زیر از کاترمر:
E. Quatremère: "Notice historique sur les Ismaéliens", *Fundgruben des Orients*, 4 (1814), pp. 339-376; "Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites", *JA*, 3 série, 2 (1836) pp. 97-142, and "Vie du khalife Fatimite Moëzz - li - din - Allah", *JA*, 3 série, 2 (1836), pp. 401-439, and 3 (1837), pp. 44-93 and 165-208.

58. Am. Jourdain, "Histoire de la dynastie de Ismaéliens de Perse", *Notices et Extraits des Manuscrits*, 9 (1813).

ترجمه در صفحات ۱۴۳–۱۸۲ و متن در صفحات ۱۹۲–۲۴۸ آمده است. نیز نک: همو:
"Sur les Assassins", in Joseph F. Michaud, *Histoire des Croisades* (Paris, 1825), vol. 2, pp. 449-477.

که در چاپ بسط یافتهٔ این اثر توسط م. هویلارد بره هُلز (پاریس، ۱۸۴۹)، جلد اوّل، صفحات ۴۷۲ – ۴۸۸، آمده است؛ نیز نک: ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان

Michaud's History of Crusades, tr. W. Robson (London, 1852), vol. 3, pp. 413-431.

59. Silvestre de Sacy *Exposé*, vol. I, introduction pp. 20-246; see also his "Recherches sur l'initiation à la secte des Ismaéliens", *JA*, 1 série, 4 (1824), pp. 298-311 and 321-331.

۶۰. نک: هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۲۲ به بعد.

61. Joseph von Hammer, *Die Geschichte der Assassinen aus Morgenländischen Quellen* (Stuttgart - Tübingen, 1818).

۶۲. ترجمهٔ فرانسوی این کتاب تحت عنوان *Histoire de l'ordre des Assassins* به قلم P.A. de la Nourais, J. Hellert، در ۱۸۳۳، در پاریس به چاپ رسید، و ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان *The History of the Assassins*، به قلم اسوالد سی. وود در لندن در ۱۸۳۵ چاپ شد، و در ۱۹۲۶ با مقدمه‌ای از س. شرادهاناندا سان یاسی، در بنارس، در هند، تجدید چاپ شد. اخیراً نیز دوباره به چاپ رسیده است (نیویورک، ۱۹۶۸). نیز باید یادآور شد که تنها چاپ انگلیسی این کتاب ترجمهٔ رسالهٔ معروف دو ساسی را دربارهٔ فدائیان به صورتی که مختصراً در *Moniteur* درج شده بود، به عنوان یادداشت *D* دربردارد.

۶۳. به عنوان مثال، فریا استارک، آن سیاح معروف درهٔ الموت که در ۱۹۹۳ در یکصدسالگی درگذشت، در کتاب دره‌های فدائیان (لندن، ۱۹۳۴)، از فون هامر به عنوان مرجع اصلی خود یاد می‌کند (صفحهٔ ۲۲۸)، و همچنین است در رُمان تاریخی معروفِ بتی بوثول (Betty Bouthoul)، تحت عنوان *Le Grand Maître des Assassins* پاریس، ۱۹۳۶، که با نام *Le Vieux de la Montagne* (پاریس، ۱۹۵۸) تجدید چاپ شده است. بعضی از نویسندگان آثار عامیانه در این باب هنوز کار فون هامر را جدی تلقی می‌کنند؛

نک: Jean Claude Frére, *L'Ordre des Assassins* (Paris, 1973).

۶۴. نک: von Hammer, *History of the Assassins* (London, 1835), pp. 136-138.

۶۵. همان کتاب، صفحات ۱-۲.

۶۶. همان کتاب، صفحه ۲۱۸.

۶۷. همان کتاب، صفحات ۲۱۶-۲۱۷.

68. C. Defrémery, "Histoire des Seldjoukides, extraite du Tarikh - i - guzideh, ou Histoire choisie, d'Hamd Allah Mustaufi", *JA*, 4 série, 13 (1849), pp. 26-49.

69. C. Defrémery, "Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie, plus connus sous le nom d'Assassins", *JA*, 5 série, 3 (1854), pp. 373-421 and 5 (1855), pp. 5-76.

نیز مقالهٔ او در مجلهٔ آسیایی، سری ۵، شماره ۸ (۱۸۵۶)، صفحات ۳۵۳-۳۸۷، و شماره ۱۵ (۱۸۶۰)، صفحات ۱۳۰-۲۱۰، تحت عنوان

"Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d'Assassins", *JA*, 5 série, 8 (1856), pp. 353-387 and 15 (1860), pp. 130-210.

70. R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Leiden, 1861), vol. 3, pp. 7ff.

و کتاب او تحت عنوان

Essai sur l'histoire de l'Islamisme, tr. V. Chauvin (Leiden - Paris, 1879), pp. 257-313.

۷۱. نک: نوشته‌های زیر از دخویه:

M. J. de Goeje : *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* (Leiden, 1862; 2nd ed., Leiden, 1886); "La Fin de l'empire des Carmathes du Bahraïn", *JA*, 9 série, 5 (1895), pp. 5-30, and "Carmatians" *ERE*, vol. 3, pp. 222-225.

72. F. Wüstenfeld, "Geschichte der Fatimiden chalifen nach den Arabischen Quellen", *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Historich - philologische Classe*, 26 (1880), pp. 1-97, and 27 (1881), pp. 1-130 and 1-126, reprinted (Hildesheim - NewYork, 1976).

73. H. Guys, *La nation Druse* (Paris, 1863); *Théogonie des Druses* (Paris, 1863),

نیز از هموست؛

F. Wüstenfeld, *Fachr ed - din der Drusenfürst und seine Zeitgenossen* (Göttingen, 1886).

همچنین شرح و توصیفاتی که در چند سفرنامه آمده است مانند:

Henry H.M. Carnarvon, *Recollections of the Druses of Lebanon* (2nd ed., London, 1860); and Charles H. Churchill, *The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule* (London, 1862).

۷۴. ا. گ. براون، تاریخ ادبی ایران از قدیمی‌ترین ایام تا فردوسی (لندن، ۱۹۰۲)، صفحات ۳۹۱-۴۱۵؛ و نیز تاریخ ادبی ایران از فردوسی تا سعدی (لندن، ۱۹۰۶)، صفحات ۱۹۰-۲۱۱ و ۴۵۳-۴۶۰. نیز نک: مقالهٔ مجهول‌المؤلف "Assassins" در دایرة‌المعارف اسلام، جلد اوّل، صفحات ۴۹۱-۴۹۲ و David S. Margoliouth, "Assassins", *ERE*, vol. 2, pp. 138-141 که نظر متعادلتری بیان شده است.

۷۵. نک: آثار زیر از سیلوستر دو ساسی:

"Notice des manuscrits des livres sacrés des Druzes, qui se trouvent dans diverses bibliothèques de l'Europe", *JA* 1 série, 5 (1824), pp. 3-18, and *Exposé*, vol. I, Introduction pp. 454-465.

76. J.B.L.J. Rousseau, "Mémoire sur l'Ismaélis et les Nosïaris de Syie, adressé à M. Silvestre de Sacy", *Annales des Voyages*, 14 (1811), pp. 271-303

که چند یادداشت توضیحی نیز از خود سیلوستر دو ساسی دربر دارد. این مقاله بعداً در اثرِ بسط یافتهٔ روسو به نام

Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du Musulmanisme; les Wahabis, les Nosaïris et les Ismaélis (Paris, 1818), pp. 51ff. به چاپ رسید.

۷۷. Rousseau, "Mémoire", pp. 279-280 . روسو قبلاً بعضی از این اطلاعات و اخبار را در ۱۸۰۸ برای دو ساسی فرستاده بود، و او آنها را دز پایان «تاریخچه سلسلهٔ فدائیان نزاری» خود صفحهٔ ۸۴ افزوده بود، امّا این اثر پس از ده سال تأخیر به چاپ رسید؛ این تفصیلات را بعداً فون هامر، دفرمری، گویار، و دیگران به تکرار نقل کرده‌اند.

78. J.B. Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan, in the years 1821 and 1822*

(London, 1825), pp. 376-377.

۷۹. برای شرح مختصر این رویدادها به قلم یک نفر انگلیسی که وابسته به هیئت سیاسی بریتانیا در تهران بوده است، نک:

Robert G. Watson, *A History of Persia* (London, 1866), pp. 191-192 and 331-334.

80. J.L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (London, 1822), pp. 150-156.

81. J.B.L.J. Rousseau, "Extraits d'un livre qui contient la doctrine des Ismaélis", *Annales des Voyages*, 18 (1812), pp. 222-249.

82. S. Guyard, "Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis", *Notices et Extraits des Manuscrits*, 22 (1874), pp. 177-428.

جداگانه نیز در پاریس در ۱۸۷۴ چاپ شده است.

83. S. Guyard, "Un Grand Maître des Assassins au temps de Saladin", *JA*, 7 série, 9 (1877), pp. 324-489.

۸۴. یادداشتی مقدماتی دربارهٔ این نسخه به وسیلهٔ کاشف اصلی آن J. Catafago مترجم کنسولگری پروس در شام (سوریه)، چاپ شده بود؛ نک:

"Lettre de M. Catafago à M. Mohl", *JA*, 4 série, 12 (1848), pp. 485-493.

۸۵ ادوارد ا. سالزبری، «ترجمهٔ دو سند عربی چاپ نشده دربارهٔ معتقدات اسماعیلیان و دیگر فرق باطنی»، مجله انجمن شرقشناسی امریکا، ۲ (۱۸۵۱)، صفحات ۲۵۷-۳۲۴؛ و نیز از همو «ترجمهٔ یک رسالهٔ عربی چاپ نشده از خالد بن زیدالجعفی» همان مجله، ۳(۱۸۵۲)، صفحات ۱۶۵-۱۹۳.

۸۶. سفرنامهٔ ناصرخسرو به شام و فلسطین و مصر و عربستان و ایران، ویراسته و ترجمهٔ شارل شفر (پاریس، ۱۸۸۱)؛ و ترجمهٔ همین کتاب به زبان انگلیسی به وسیلهٔ و. م. تاکستن (آلبنی، نیویورک، ۱۹۸۶)؛

Hermann Ethé, "Nāsir Chusrau's Rūšanāināma oder Buch der Erleuchtung, in text und Uebersetzung", *ZDMG*, 33 (1879), pp. 645-665, and 34 (1880), pp. 428-464 and 617-642.

ادموند فاگنان نیز سعادتنامهٔ ناصرخسرو را در *ZDMG* ۳۴، ۱۸۸۰، صفحات ۶۴۳-۶۷۴، شامل متن و ترجمهٔ فرانسهٔ آن چاپ کرده است. این کتاب را تا روزگاران اخیر به غلط به ناصرخسرو نسبت می‌دادند.

87. P. Casanova, "Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins", *JA*, 9 série, 11 (1898), pp. 151-159.

نیز نک همو:

"Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwān aṣ-Ṣafā", *JA*, 11 série, 5 (1915), pp. 5-17.

88. P. Casanova, "Monnaie des Assassins de Perse", *Revue Numismatique*, 3 série, 11 (1893), pp. 343-352.

89. Fr. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwān es-Safā in Auswahl; Zum ersten Mal aus arabischen Handschriften* (Leipzig, 1883- 1886); 2vols.

نیز به عنوان مجلد سیزدهم و چهاردهم کتاب فلسفهٔ عرب او (لایپزیگ - برلین ۱۸۵۸-۱۸۹۱)

به‌چاپ رسیده است، و تقریباً ترجمهٔ کامل همهٔ رسائل اخوان است به آلمانی.

90. W. Monteith, "Journal of a Tour through Azerdbijan and the Shores of the Caspian", *Journal of the Royal Geographical Society*, 3 (1833), especially pp. 15-16; J. Shiel, "Itinerary from Tehran to Alamut and Khurrem - ābād in May 1837", *Journal of the Royal Geographical Society*, 8 (1838), pp. 430-434

در این مقاله شرح و توصیف یک نفر غربی در روزگار اخیر، که بدرستی محل قلعه و خود آن را تشخیص داده، آمده است. نیز نک:

A. Eloy, *Relations de voyage en Orient* (Paris, 1843), p. 774.

91. M. van Berchem, "Épigraphie des Assassins de Syrie", *JA*, 9 série, 9 (1897), pp. 453-501.

در مجموعهٔ آثار کوچک او، جلد اوّل، چاپ ۱۹۷۸ ژنو، آمده است: صفحات ۴۵۳-۵۰۱.

92. M. van Berchem, "Notes d'archéologie Arabe: Monuments et inscriptions Fatimites", *JA*, 8 série, 17 (1891), pp. 411-495 and 18 (1891), pp. 46-86,

و نیز از همو:

"Notes d'archéologie Arabe, deuxième article: Toulounides et Fatimites", *JA*, 8série, 19 (1892), pp. 392-407.

این هر دو مقاله در مجموعهٔ آثار کوچک او، جلد اوّل، صفحات ۷۷-۲۳۳، به چاپ رسیده است.

۹۳. «رأی عالی‌جناب سر جوزف آرنلد در مرافعهٔ خوجه‌ها، نیز معروف به مرافعهٔ آقاخان، که در دادگاه عالی بمبئی طی ماههای آوریل و ژوئن ۱۸۶۶ مورد دادرسی قرار گرفت؛ رأی در دوازدهم نوامبر ۱۸۶۶ صادر شد.» (بمبئی، ۱۸۶۷)؛ نیز نک:

Bombay High Court Reports, 12 (1866), pp. 323-363.

شرح این مرافعه به طور خلاصه در مقاله زیر نیز آمده است:

H. B. E. Frere, "The Khodjas, the Disciples of the Old Man of the Mountain", *Macmillan Magazine*, 34 (1876), pp. 342ff;

و با تفصیل بیشتری در عبدالسلام پیکلای، تاریخ اسماعیلیان، بمبئی، ۱۹۴۰، صفحات ۱۱۳-۱۷۰؛ و نیز در آصف ع. ا. فیضی، مرافعات در حقوق اسلامی هند و پاکستان، آکسفورد، ۱۹۶۵، صفحات ۵۰۴-۵۴۹.

94. E. Griffini, "Die Jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften", *ZDMG*, 69 (1915), pp. 80-88.

برای توصیف یک نسخه دیگر از آثار کوچکتر اسماعیلی، که از یمن به دست آمده بوده است، نک:

R. Strothmann, "Kleinere ismailitische Schriften", in Islamic Research Association, *Miscellany* (Bombay, 1949), pp. 121-163.

95. A. A. Bobrinskoy, "Sekta Ismailiyav Russkikh i Bukharskikh predelakh Srednej Azii", *Etnograficheskoye Obozrenie*, 2 (1902), pp. 1-20.

به صورت جداگانه نیز در ۱۹۰۲ در مسکو چاپ شده است. نیز نک به اثر دیگر او:

Gortsy verkhovjev Pyandzha (Moscow, 1908).

۹۶. ام‌الکتاب، ویراستهٔ و. ایوانوف، در مجلهٔ *Der Islam* ۲۳، ۱۹۳۶، صفحات ۱-۱۳۲؛ پیوفیلیپانی -

رونکونی آن را با مقدمه‌ای ارزشمند به زبان ایتالیایی ترجمه کرده است که در ناپل، در ۱۹۶۶، به چاپ رسیده است.

۹۷. نک:

A. A. Semenov, "Iz oblasti religioznuikh verovany Shughnanskikh Ismailitov", *Mir Islama*, I (1912), pp. 523-561.

و نیز دو مقالهٔ زیر از او:

"Sheikh Dzhelāl-ud-Dīn - Rūmī po predstavleniyam Shughnanskikh Ismailitov", and "Razskaz Shughnanskikh Ismailitov o Bukharskom Sheikh Bekhā - ud - Dīn",

که هر دو در :

Zapiski Vastochnago Otdyeleniya Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva, 22 (1913-1914), pp. 247-259 and 321-326

به‌ترتیب به چاپ رسیده است.

۹۸. برای توصیف این دو مجموعه نک: و. ا. ایوانوف:

"Ismailitskiya rukopisi Aziatskago Muzeya. Sobranie I. Zarubina, 1916 g.", *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 6 série, 11 (1917), pp. 359-386.

سر دنیس راس این مقاله را تحت عنوان «و. ایوانوف، نسخ اسماعیلی در موزهٔ آسیایی پتروگراد، ۱۹۱۷» خلاصه کرده و در مجلهٔ انجمن شاهی آسیایی بریتانیای کبیر و ایرلند، ۱۹۱۹، صفحات ۴۲۹ - ۴۳۵، به چاپ رسانیده است.

A. A. Semenov, "Opisanie Ismailitskikh rukopisei, sobrannuikh A. A. Semeonovium", *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 6 série, 12 (1918), pp. 2171-2202.

این نسخ اسماعیلی اکنون در شعبهٔ سن پطرزبورگ موسسهٔ تحقیقات شرقی نگهداری می‌شود، که موزهٔ آسیایی و دیگر مؤسسات شرقشناسی آکادمی علوم شوروی [سابق] را جذب کرده است. نک:

O.F. Akimushkin et al., *Persidskie i Tadzhiskie rukopisi, Instituta Narodov Azii an SSSR*, ed. N.D. Miklukho - Maklai (Moscow, 1964), vol. I, pp. 54-55, 208, 259, 313, 356, 530, 541, 600 and 608.

۹۹. L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Qarmaṭe"، که در مجموعه‌ای از مقالات شرقشناسی، تحت عنوان عجب‌نامه، که به ادوارد براون تقدیم شده، فراهم آورده، و ویراستهٔ ت.و.آرنلد و ر.ا.نیکلسن، کیمبریج، ۱۹۲۲، صفحات ۳۲۹-۳۳۸، به چاپ رسیده است. این کتابشناسی نسخی راکه موزهٔ آسیایی بتازگی به دست آورده بود دربرندارد.

۱۰۰. نک: آصف ع.ا. فیضی «مواد برای یک کتابشناسی اسماعیلی: ۱۹۲۰-۱۹۳۴»، مجلهٔ انجمن آسیایی شاهی شعبهٔ بمبئی، سری جدید، ۱۱، ۱۹۳۵، صفحات ۶۰-۶۲.

۱۰۱. این آغاز جدید مطالعات اسماعیلی با به بازار آمدن بدون سابقهٔ آثار متعدد دربارهٔ موضوعات اسماعیلی در دهه ۱۹۳۰ کاملاً آشکار است. نک: نوشته‌های آصف ع.ا. فیضی «مواد برای یک کتابشناسی اسماعیلی: ۱۹۲۰-۱۹۳۴»، صفحات ۵۹-۶۵؛ «یادداشتهای اضافی برای یک کتابشناسی اسماعیلی، مجلهٔ انجمن آسیایی شاهی شعبهٔ بمبئی، سری جدید، ۱۲، ۱۹۳۶، صفحات ۱۰۷-۱۰۹ و «مواد برای یک کتابشناسی اسماعیلی: ۱۹۳۶-۱۹۳۸»، همان مجله، سری جدید،

۱۶، ۱۹۴۰، صفحات ۹۹-۱۰۱. برای کتابشناسیهای دیگر دربارهٔ آثار اسماعیلی که قبلاً و بعداً چاپ شده است نک: ژان سوواژه، مدخلی بر تاریخ شرق مسلمان (پاریس، ۱۹۴۳)، صفحات ۱۳۶-۱۳۹؛ نیز ترجمهٔ انگلیسی همان که بر پایه چاپ دوّم به وسیلهٔ کلود کائن به عمل آمده، چاپ برکلی ۱۹۶۵، صفحات ۱۴۶-۱۵۰؛ همچنین

Cl. Cahen, *Introduction à l'histoire du monde Musulman médiéval:* VIIe - XVe *siècle* (Paris, 1982), pp. 136, 139-142, 149, and 186;

نیز:

Hasan I. Hasan, "Contributions to the Study of Fātimid History in Egypt during the last 12 Years", *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University,* 13 (1951), pp. 129-140; B. Lewis, "The Sources for the History of the Syrian Assassins", *Speculum*, 27 (1952), pp. 275-489.

که در کتاب وی به نام بررسیهایی دربارهٔ اسلام دورهٔ کلاسیک و عثمانی تجدید چاپ شده است، و در آن هم منابع اسلامی و هم غیراسلامی دربارهٔ نزاریان مورد مطالعه قرار گرفته است. نیز کتابشناسی بسیار ارزشمند جیمز د. پیرسن، تحت عنوان ایندکس اسلامیکوس، ۱۹۵۵-۱۹۰۶، کیمبریج، ۱۹۵۸، صفحات ۸۹-۹۰، ۱۰۸، ۴۲۵ و ۴۷۹-۴۸۰ و بخشهای مربوط در ذیلهای آن برای سالهای ۱۹۵۶-۱۹۶۰، ۱۹۶۱-۱۹۶۵، ۱۹۶۶-۱۹۷۰، ۱۹۷۱-۱۹۷۵، و ۱۹۷۶-۱۹۸۰. از سال ۱۹۸۱ ایندکس اسلامیکوس به صورت یک نشریه ادواری چاپ می‌شود.

102. Arthur S. Tritton, "Notes on Some Ismaili Manuscripts, from information supplied by Dr. Paul Kraus", *BSOS*, 7 (1933), pp. 33-39; and A. Gacek, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the School of Oriental and African Studies* (London, 1981), pp. 16-17, 30, 39, 86, 94-95, 115, 118-121, 172, 181, 188, 218 and 239-240.

۱۰۳. ا. برتلس و م. باقایف. فهرست الفبایی دستنویسهایی که در سفر اکتشافی ۱۹۵۹-۱۹۶۳ در ناحیهٔ خودمختار گورنو - بدخشان به دست آمده است. ویراستهٔ ب. گ. غفورف و ا.م. میرزایف (به زبان روسی: مسکو، ۱۹۶۷).

۱۰۴. نخستین شرح از این نوع در باب ادبیات اسماعیلی که به وسیلهٔ یک نفر اسماعیلی، از یک خانواده معروف و ممتاز بهرهٔ داودی، که مجموعهٔ مهمی از نسخ و دستنویسهای اسماعیلی را در اصل در سورات، در گجرات، محفوظ داشته بوده‌اند، به وسیلهٔ ح. ف. الهمدانی ارائه شد. نک: مقالهٔ او تحت عنوان «برخی نویسندگان ناشناختهٔ اسماعیلی و آثار آنان»، مجلهٔ انجمن آسیایی پادشاهی بریتانیا و ایرلند (۱۹۳۳)، صفحات ۳۵۹-۳۷۸. برای مورد دیگری از این قبیل نک: آصف ع.ا. فیضی، «بررسی ادبیات دعوت فاطمی» مندرج در یادنامهٔ همیلتن ا.ر. گیب. ویراستهٔ ج. مقدسی (لیدن، ۱۹۶۵)، صفحات ۲۳۲-۲۴۹.

105. M. Goriawala, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts* (Bombay, 1965);

نیز نک:

Asaf A.A. Fyzee, "A Collection of Fatimid Manuscripts", in *Comparative Librarianship: Essays in Honour of Professor D.N.Marshall,* ed. N.N. Gidwani

(Delhi, 1973), pp. 209-220.

در این مقاله باقیماندهٔ مجموعهٔ خصوصی فیضی فهرست و توصیف شده است.

۱۰۶. و. ایوانوف. ادبیات اسماعیلی: یک بررسی کتابشناختی. تهران، ۱۹۶۳، در حدود ۹۲۹ عنوان را دربر دارد.

۱۰۷. و. ایوانوف. راهنمای ادبیات اسماعیلی (لندن، ۱۹۳۳) که ۶۹۱ عنوان از حدود صد و پنجاه نویسنده را دربر می‌گیرد و بخشی از آن مبتنی است بر فهرسة الکتب و الرسائل، تألیف اسماعیل بن عبدالرسول المجدوع، یک اسماعیلی هندی دلودی، دانشمند متوفی در ۱۱۸۳ یا ۱۱۸۴ / ۱۷۶۹-۱۷۷۰. متن عربی این کتاب را که عموماً به نام فهرست المجدوع معروف است علینقی منزوی ویراسته و به چاپ رسانیده است (تهران، ۱۹۶۶). نیز نک:

P. Kraus, "La Bibliographie Ismaëlienne de W. Ivanow", *REI*, 6 (1932), pp. 483-490.

که اضافات و اصلاحاتی بر راهنمای ادبیات اسماعیلی ایوانوف دارد.

108. Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature* (Malibu, California, 1977).

این تألیف گرانقدر اطلاعات تفصیلی دربارهٔ بیش از ۲۰۰ مؤلف و ۱۳۰۰ اثر اسماعیلی را به دست می‌دهد. علاوه بر آن جزئیات مربوط به متون اسماعیلی، که تا دههٔ ۱۹۷۰ ویراسته و چاپ شده است، و نیز جای بسیاری از دستنویسهای اسماعیلی را در اختیار خواننده قرار می‌دهد و همچنین در صفحات ۳۸۳-۴۶۳، یک کتابشناسی منتخب از آثار چاپ شده دربارهٔ موضوعات اسماعیلی را دربردارد؛ از این پس به صورت *Bio* در یادداشتهای فرنگی بدان ارجاع می‌شود.

109. Asaf A.A. Fyzee, "W. Ivanow (1886-1970); *Indo-Iranica*, 23 (1970), p. 23, also in *Journal of the Asiatic Society of Bombay*, 45-46 (1970-1971), p. 93.

110. W. Ivanow, "Ismailitica", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), pp. 1-76.

۱۱۱. هاحسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۳۰-۳۲. برای اطلاع بیشتر از زندگی و آثار ایوانوف نک: فرهاد دفتری، «و. ایوانوف: یادداشتی دربارهٔ زندگی او» مجلهٔ بررسیهای خاورمیانه، هشتم (۱۹۷۲)، صفحات ۲۴۱ - ۲۴۴؛ و همو «کتابشناسی آثار چاپ شدهٔ مرحوم و. ایوانوف»، مجلهٔ فرهنگ اسلامی، ۴۵، (۱۹۷۱)، صفحات ۵۶-۶۷، و ۵۶ (۱۹۸۲)، صفحات ۲۳۹-۲۴۰؛ که در مجلهٔ آینده، سال نهم (۱۹۸۳)، صفحات ۶۶۵-۶۷۴، تلخیص شده است. نیز مقالهٔ «انجمن اسماعیلی» از همو در *EIR* جلد دوّم، صفحه ۸۴.

112. W. Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (Leiden, 1952), p. 29.

۲. منشأ و تحولات اوّلیه مذهب تشیع

1. I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", *JAOS*, 28 (1907), p. 3.

۲. ا. گ. براون، تاریخ ادبیات ایران در عصر جدید (کیمبریج، ۱۹۲۴)، صفحه ۴۱۸.
۳. ر. اشتروتمان، «شیعه» در دایرةالمعارف اسلام، جلد چهارم، صفحه ۳۵۷.
۴. برنارد لویس، اصل و منشأ اسماعیلیان : تحقیقی در زمینهٔ تاریخی خلافت فاطمی (کیمبریج، ۱۹۴۰)، صفحه ۲۳؛ و. ایوانوف. «نهضتهای اولیهٔ شیعی»، مجلهٔ انجمن آسیایی شاهی شعبهٔ بمبئی، سری جدید، ۱۷ (۱۹۴۱)، صفحهٔ ۱.

Asaf A. A. Fyzee, *Conférences sur l'Islam*, tr. E. Meyerovitch (Paris, 1956), p. 45; H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, tr. N. Pearson (Princeton, N.J., 1977), p. 57, and Poonawala, *Bio*, p. 4.

۵. نک:

S. Hossein Nasr, "Henry Corbin, the Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light", *Sophia Perennis*, 3 (1977), pp. 88-127.

در جشن نامهٔ هانری کربن، فراهم آورده و ویراسته سیدحسین نصر، تهران، ۱۹۷۷، صفحات سوم تا سی و دوم، و ۳-۲۷ تجدید چاپ شده است، و کتابشناسی به زبان فرانسه دارد.

۶. [آیت‌الله] سید محمّدحسین طباطبایی، یکی از برجسته‌ترین علمای شیعهٔ دوازده امامی ایران، از بزرگان علوم الاهی در کشور بود. کتاب خود را به نام شیعه در اسلام (تهران، ۱۳۴۸ / ۱۹۶۹)، نخستین کتاب مستند و محققانه در روزگار جدید، دربارهٔ تشیّع نوشت: این کتاب اکنون به زبان انگلیسی نیز با ترجمه و ویراستهٔ سیدحسین نصر (لندن، ۱۹۷۵) در دسترس است. باید یادآور شد که تا زمان ترجمهٔ این کتاب علامهٔ طباطبایی، کتاب استاندارد دربارهٔ تشیع، در زبان انگلیسی، کتاب دوایت م. دونالدسن به نام *The Shi'ite Religion* (London, 1933) بود. دونالدسن از مبلغان مسیحی در ایران بود. نیز نک:

M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam.* (NewHaven, 1985), and *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*, ed. S.H. Nasr et al. (Albany, N.Y., 1988).

۷. نک:

P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, 1986).

۸. هانری لامنس (۱۸۶۲-۱۹۳۷)، اسلامشناس بلژیکی و مبلغ یسوعی در لبنان، به طورکلی نظر خوشی دربارهٔ تشیّع ندارد، و برعکس، بنی‌امیه را بس بزرگ می‌دارد؛ از این رو شرحی نامطلوب دربارهٔ حضرت فاطمه [علیهاالسلام] در کتابش به نام *Fātima et les filles de Mahomet* چاپ رم، ۱۹۱۲، آورده است، بویژه صفحات ۱۰۹-۱۴۰، و در مقالهٔ «فاطمه» در دایرةالمعارف اسلام، جلد دوّم، صفحات ۸۵-۸۸. اکنون می‌توان یک بررسی کامل و عینی را دربارهٔ حضرت فاطمه در مقالهٔ L. Veccia Vaglieri، در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد دوّم، صفحات ۸۴۱-۸۵۰، ملاحظه کرد. اهمیّت و احترامی که در اندیشه شیعی به حضرت فاطمه [ع] داده شده است به وسیلهٔ لوئی ماسینیون در چند اثر، مخصوصاً در "Der Gnostische Kult der Fatima im Schiitischen Islam", *EJ*, 6 (1938), pp. 161-173 آمده است. این مقاله در مجموعهٔ مقالات کوچک وی، که ی. مبارک ویراسته است، از نو به چاپ رسیده است (پاریس، ۱۹۶۹)، جلد اوّل، صفحات ۵۱۴-۵۲۲. این کتاب بیشتر مقالات پراکنده ماسینیون را دربارهٔ تشیّع دربردارد. هانری کربن نیز به این موضوع در کتاب *Spiritual Body* خود، صفحات ۵۱-۷۳، و جاهای دیگر توجه

کرده است.

9. S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (New York, 1967), pp. 147ff.

۱۰. به عنوان مثال نک:

W. M. Watt, *The Majesty that was Islam* (London, 1974), pp. 65-66.

۱۱. در زبان انگلیسی جایی که به بهترین نحو این نظر بیان و عرضه شده است کتاب شیعه در اسلام علامهٔ طباطبایی است، بخصوص صفحات ۳۹-۵۰ و ۱۷۳ به بعد، و نیز در پیشگفتار سید حسین نصر بر همان کتاب. بسیاری از آثار هانری کربن نیز در این مورد در خور ذکر است، مخصوصاً مقالهٔ او:
"Le combat Spirituel du Shi'isme", *EJ*, 30 (1961), pp. 69-125; *Histoire de la Philosophie Islamique I: Des Origines Jusqu'à la mort d'Averroës* (1198) (Paris, 1964), pp. 62-79.
که از این پس فقط *Histoire* خوانده می‌شود. نیز از همو: *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et philosophiques* (Paris, 1971-1972), vol. 1, pp. 39-53 and 219-235.

۱۲. نک: L. Veccia Vaglieri, "Ghadīr Khumm", *EI2*, vol. 2. pp. 993-994. مراجع دیگر در همینجا ذکر شده است.

۱۳. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ فعالیتهای علی بن ابیطالب [ع] در این دوره نک: ابوعبدالله محمدالمفید، کتاب الارشاد، ترجمهٔ ا.ک. ا. هوارد (لندن، ۱۹۸۱)، صفحات ۱۴۳ به بعد، و S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Developement of Shi'a Islam* (London, 1979), pp. 58-79؛ این کتاب، که از این به بعد به عنوان *Origins* بدان ارجاع خواهیم داد، یکی از بهترین بررسیهای است که دربارهٔ تاریخ اوّلیهٔ تشیع به چاپ رسیده است.

۱۴. بعضی از بهترین نتایج تحقیقات جدید را دربارهٔ نارضایتی از خلافت عثمان می‌توان در کتب و مقالات زیر یافت:
Hamilton A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History", *Journal of World History*, I (1953), pp. 39ff.; M.A. Shaban, *Islami History: A New Interpretation* (Cambridge, 1971-1976), vol. 1, pp. 60-70, and M. Hinds, "The Murder of Caliph 'Uthmān", *IJMES*, 3 (1972), PP. 450-469.

۱۵. برای آگاهی از بسیاری از تفصیلات جالب شهرهای اردوگاهی (اَمصار) در بافت وسیع تر اجتماع و تاریخ اولیهٔ اسلام نک:
Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago, 1974), vol. I, pp. 206-217.

16. Jafri, *Origins*, pp. 117-123; M. Hinds, "Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid - Seventh Century A. D.", *IJMES*, 2 (1971), pp. 358-365, and H. Djait, "Les Yamanites à Kūfa au Iᵉʳ siècle de l'Hégire", *JESHO*, 19 (1976), especially pp. 148-174.

نیز نک:

Shaban, *Islamic History*, vol. I, pp. 50-51; G. H. A. Juynboll, "The Qurrā'in Early Islamic History", *JESHO*, 16 (1973), pp. 113-129, and T. Nagel, "Ḳurrā'", EI2, vol. 5, pp. 499-500.

۱۷. هنوز هم تحقیق کلاسیک دربارهٔ نخستین جنگ داخلی اسلام و حوادث بعدی دورهٔ خلافت بنی‌امیّه همانا کتاب ولهاوزن است به نام *The Arab Kingdom and its Fall*، ترجمهٔ ام. جی. ویر (کلکته، ۱۹۲۷)، صفحات ۷۵-۱۱۲، که اصلاً به زبان آلمانی، تحت عنوان *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902)، چاپ شده است. نزاع میان علی [ع] و معاویه را اخیراً ارلینگ ل. پترسن مورد بررسی قرار داده است، بویژه نک: کتاب وی: *'Ali and Mu'āwiya in Early Arabic Traditions* (Copenhagen, 1964) که کتابشناسی کاملی در باب این مطلب در صفحات ۱۸۸-۱۹۲ دارد. همین حوادث بر مبنای بعضی منابع خارجی، که در قرن اخیر کشف شد، به وسیلهٔ عده‌ای از اسلام‌شناسان ایتالیایی مورد بررسی قرار گرفته است، بویژه ل. وِچیا والیری کـه مشـهورترین مرجع غربی دربارهٔ خارجیان (خوارج) است. نک: مقالهٔ او:

"Il conflitto 'Alī - Mu'āwiya e la secessione khārigita riesaminati alla luce di fonti ibāḍite", *AIUON*, *NS*, 4 (1952), pp. 1-95, and 5 (1953), pp. 1-98; "'Alī b. Abī Ṭālib", *EI2*, vol. 1, pp. 381-386; G. Levi Della Vida "Khāridjites", *EL2*, vol. 4, pp. 1074-1077 and I.K. Poonawala and E. Kohlberg, "'Alī b. Abī Ṭāleb", *EIR*, vol. I, pp. 838-848.

۱۸. نک:

M. Guidi, "Sui Ḥarigiti", *RSO*, 21 (1944), pp. 1-14; L. Veccia Vaglieri, "Sulla denominazione Ḥawārig", *RSO*, 26 (1951), pp. 41-46, W.M. Watt, "Khārijite Thought in the Umayyad Period", *Der Islam*, 36 (1961), pp. 215-231,

نیز نک: کتاب او تحت عنوان

The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh, 1973), pp. 9-37.

دربارهٔ اباضیّه، یکی از فرق عمدهٔ خارجی و تنها فرقهٔ بازمانده از خوارج، نک:

T. Lewicki, "al - Ibāḍiyya", *EL2*, vol. 3, pp. 648-660.

۱۹. ابوجعفر محمدبن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک. ویراستهٔ م. ج. دخویه و دیگران (لیدن، ۱۸۷۹ - ۱۹۰۱)، سری اوّل، صفحات ۳۳۵۰ به بعد.

20. W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1962), pp. 2-9.

که تأکید مؤلف را بر عوامل اجتماعی در پیدایش تشیّع منعکس می‌سازد. برای فرضیات مختلف وات، در باب اینکه چگونه برای خوارج جامعه نه فرد مقام «فرهمندی» (charisma) رهبری داشته است، نک:

"The Conception of Charismatic Community", *Numen*, 7 (1960), pp. 77-90.

دلایل مربوط به هر یک از این دو نوع «فرهمندی» نیز در تألیفات زیر از او آمده است:

Formative Period, pp. 36-37 and 42-44; "Shī'ism under the Umayyads", *JRAS* (1960), pp. 158-172 and *Islam and the Integration of Society* (Evantson, 1961), pp. 103-106 and 110-114.

۲۱. برای بعضی جزئیات نک: ولهاوزن، دولت عرب، صفحات ۱۰۴-۱۱۲؛

Jafri, *Origins*, pp. 130-154, and L. Veccia Vaglieri, "al - Ḥasan b. 'Alī b. 'Abī Ṭālib", *EI2*, vol. 3, pp. 241-242.

22. L. Veccia Vaglieri, "Sulla origine della denominazione Sunniti", in *Studi*

Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida (Rome, 1956), vol. 2, pp. 573-585, and L. Gardet, "Djamā'a", *EI2*, vol. 2, pp. 411-412.

23. J. Wellhausen, *The Religio - Political Factions in Early Islam*, tr. R.C. Ostle and S.M. Walzer (Amsterdam, 1975), 96-101.

ترجمه‌ای است با تأخیر فراوان از *Die religiös - politischen Oppositionspartheien im alten Islam* (Berlin, 1901) که بررسی مهمی است از رویدادهای عمده در تاریخ قدیم نهضتهای خارجی و شیعی.

۲۴. ابومخنف (فت ۱۵۷/۷۷۴) قدیمی‌ترین مورخ اسلامی است که قیامهای شیعیان را در دورهٔ بنی‌امیه ثبت کرده است. امّا روایات تفصیلی او فقط در کتب تواریخ معروف مؤلفان اهل سنّت همچون بلاذری (فت ۲۷۹/۸۹۲) و طبری (فت ۳۱۰/۹۲۳) برای ما باقی مانده است. این مورخان منابع عمدهٔ شرح کامل شهادت حسین بن علی [ع] برای مؤلفان زیر بوده‌اند:

Wellhausen, *Religio - Political Factions*, pp. 105-120; Jafri, *Origins*, pp. 174-221, and L. Veccia Vaglieri "al - Ḥasayn b. 'Alī b. 'Abī Tālib", *EI2*, vol. 3, pp. 607-615.

نیز نک: روایت ابوالحسن علی‌بن الحسین المسعودی (فت ۳۴۵/۹۵۶)، یکی دیگر از مورخان بزرگ قدیم، در مروج‌الذهب، ویراسته و ترجمهٔ باربیه دو مینار و ا. پاوه دو کورتیل (پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۶)، جلد پنجم، صفحات ۱۲۷-۱۴۷؛ ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی، مقاتل الطالبین، ویراستهٔ ا. صفر (قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹)، صفحات ۷۸-۱۲۲. این کتاب یکی از کتابهای مهمّ است که سرگذشت بسیاری از شهدای طالبی را دربردارد، و به وسیله یک مؤلف شیعی، که در ۳۵۶/۹۶۷ در گذشته، تألیف شده است. و بالاخره نک: المفید، الارشاد، صفحات ۲۹۹-۳۷۴.

۲۵. امّا نک: Jafri, *Origins*, pp. 229-230 and 244-245.

در اینجا بحث شده است که احتمالاً توّابان زین‌العابدین [ع]، پسر امام حسین [ع]، را امام خویش می‌شمردند، امّا، چون وی علناً برای خود ادعایی نمی‌کرد و اجازه نمی‌داد که کسی به نام او به چنین دعویی برخیزد، آنها ناچار از ذکر نامش خودداری می‌کردند.

۲۶. مفصلترین شرح دربارهٔ قیام مختار آن است که در تاریخ طبری آمده است، سری دوم، صفحات ۵۲۰-۷۵۲؛ نیز نک: Wellhausen, *Religio - Political Factions*، صفحات ۱۲۵-۱۴۵، که بیشتر بر طبری مبتنی است؛ و ج. لوی دلا ویدا، «مختار»، دایرةالمعارف اسلام، جلد سوّم، صفحات ۷۱۵ - ۷۱۷. تاکنون هیچ تحقیق جدی دربارهٔ مختار و پیشینه مبهم او به عمل نیامده است به استثنای کتاب

H. D. van Gelder's, *Muhtār de valsche Profeet* (Leiden, 1888),

که هنوز به زبان هلندی است و مقالهٔ اخیر ک. ا. فریق

"The Story of an Arab Diplomat", *Studies in Islam*, 3 (1966), pp. 53-80, 119-142 and 227-241, and 4 (1967), pp. 50-59.

این مقاله جداگانه نیز در دهلی نو چاپ شده است (۱۹۶۷).

۲۷. بررسی کلاسیک دربارهٔ موالی و مشکلات آنها را شرقشناس اتریشی، الفرد فن کرمر (۱۸۲۸-۱۸۸۹)، برعهده گرفت، و بویژه در دو اثر زیر به تحقیق در باب آنها پرداخت:

Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebiete des Islam (Leipzig, 1873), and *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Vienna, 1875-1877), vol. 2, pp.

154ff.

ترجمهٔ انگلیسی بخشهای مربوط به موالی را به ترتیب می‌توان در

S. Khuda Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization* (3rd ed. Calcutta, 1959), vol. I, pp. 68-86; and in A. von Kremer, *The Orient under the Caliphs*, tr. S. Khuda Bukhsh (Calcutta, 1920), vol. 2, pp. 107ff.

پیدا کرد. گلدزیهر نیز بدین موضوع پرداخته است. نک:

Muhammedanische Studien (Halle, 1889-1890), vol. I, pp. 104-146.

و نیز ترجمهٔ انگلیسی این کتاب با نام بررسیهای اسلامی، ترجمهٔ سی. آر. باربر و اس. ام. استرن (لندن ۱۹۶۷ - ۱۹۷۱)، جلد اوّل، صفحات ۱۰۱-۱۳۶؛ همچنین:

B. Lewis, *The Arabs in History* (Rev. ed., New York, 1960), pp. 70ff; E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (London, 1976), pp. 22-29 and A. J. Wensinck, "Mawlā", *EI*, vol. 3, pp. 417-418.

ونسینک در این مقاله معانی مختلف «مولی» را مورد بررسی قرار داده است.

28. Jafri, *Origins*, pp. 113-116, and W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* (Leiden, 1948), pp. 12-20.

وضعیّت موالی ایرانی را عبدالحسین زرین‌کوب، محقق معاصر دربارهٔ تاریخ حکومت عرب در ایران، به طور وسیع مورد بررسی قرار داده است. مخصوصاً نک: کتاب تاریخ ایران بعد از اسلام او (چاپ دوّم، تهران، ۱۹۷۶/۱۳۵۵)، جلد اوّل، صفحات ۲۸۳-۳۸۴؛ و

"The Arab Conquest of Iran and its Aftermath", in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, 1975), pp. 1-38, and M. Azizi, *La domination Arabe* (Paris, 1938), pp. 28-72.

۲۹. بیشتر اسلامشناسان غربی معاصر، همچون برنارد لویس، در مقالهٔ:

"Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *SI*, I (1953), pp. 44ff.

با استناد به یافته‌های تحقیقات جدید چنین استدلال می‌کنند که، گرچه عناصر و عوامل نژادی و قومی در تکامل نهضت شیعه نقش داشته است، باوجود این، تشیّع اصل عربی دارد و، درواقع، مذهب شیعه از طریق اعراب وارد ایران شده است (به شهر اردوگاهی قم). در نتیجه، آنها به اینجا رسیده‌اند که تشیع را نمی‌توان بیان آرزوهای ملی ایرانیان تلقی کرد. این نظریه را عده‌ای از شرقشناسان قرن نوزدهم، که تحت تأثیر نظریه‌های نژادی ژوزف گوبینو (۱۸۱۶-۱۸۸۲) و دیگران قرار گرفته بودند، ابراز داشته بودند، به عنوان مثال نک:

Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, pp. 189-221.

۳۰. نک: احمد بن علی بن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، ویراستهٔ م. ح. آل الطالقانی (نجف، ۱۹۶۱). این کتاب به وسیلهٔ یکی از علمای بزرگ انساب امامیه نوشته شده که در ۱۴۲۴/۸۲۸ وفات یافته است. و

B. Lewis, "ʿAlids", *EI2*, vol. I, pp. 400-403.

31. Jafri, *Origins*, pp. 269-270; Hodgson, *Venture of Islam*, vol. I, pp. 259-260; W.M. Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968), p. 45; I. Goldziher, C. van

Arendonk and A.S. Tritton, "Ahl al - Bayt", *EI2*, vol. 1, pp. 257-258, and I.K.A.Howard, "Ahl-e Bayt", *EIR*, vol. I, p. 635.

32. Lewis, *Origins*, p. 24.

۳۳. بخصوص نک:

Claude Cahen, "Points de vue sur la Révolution ʿAbbāside" in his *Les Peuples Musulmans dans l'histoire médiévale* (Damscus, 1977), pp. 120 and 128.

تحقیقی است مهمّ دربارهٔ آغاز تشیّع که در اصل در مجلهٔ بررسیهای تاریخی، شماره ۲۳۰، ۱۹۶۰، صفحات ۲۹۵–۳۳۸، به چاپ رسیده بود. ارجاع ما از این پس به صفحات متن تجدید چاپ شدهٔ آن است. کائن در مسیر اعتقاد بسیاری از اسلامشناسان غربی استدلال می‌کند که در دورهٔ بنی‌امیه ادعای امامت علویان بر این مبتنی بود که آنها از نسل علی [ع] هستند، نه از نسل فاطمه [ع] و علی [ع]؛ از این رو، نسب داشتن از پیامبر از طریق فاطمه علیهاالسلام (چیزی که فاطمیان ادعا می‌کردند) هنوز اهمیّتی را که بعداً در مذهب شیعه پیدا کرد، پیدا نکرده بود. نیز نک:

W. Madelung, "ʿAlī b. al- Ḥosayn", *EIR*, vol. I, pp. 849-850.

۳۴. مفصل‌ترین و صحیح‌ترین شرح دربارهٔ کیسانیّه، که اغلب ملل و نحل‌نویسان آن را به مثابهٔ یک نام مشترک برای نامیدن همهٔ گروههای شیعه که از جنبش مختار برخاستند به کار می‌برند، شرحی است که حسن بن موسی نوبختی در کتاب فرق‌الشیعه خود آورده است. بنگرید به ویراستهٔ ه‍. ریتر (استانبول، ۱۹۳۱)، صفحات ۲۰–۳۷ و ۴۱–۴۷. نیز ترجمهٔ فرانسهٔ آن تحت عنوان *Les Sectes Shiites* ترجمهٔ محمّدجواد مشکور (تهران، ۱۹۸۰)، صفحات ۳۷–۵۸ و ۶۳–۶۹؛ و همچنین در سعد بن عبدالله القمی، المقالات و الفرق، ویراستهٔ محمدجواد مشکور (تهران، ۱۹۶۳)، صفحات ۲۱–۲۳، ۲۵–۴۴، ۵۵–۵۶ و ۶۴–۷۰. نیز نک: W. Madelung, "Kaysāniyya", *EI2*, vol. 4, pp. 836-838، که بررسی بسیار عالی از گروههای اصلی کیسانیّه ارائه می‌کند. در اینجا باید خاطرنشان ساخت که پس از استدلالات مرحوم عباس اقبال در کتابش، به نام خاندان نوبختی (تهران، ۱۳۱۱/۱۹۳۲)، صفحات ۱۴۳–۱۶۱، بسیاری از محققان بر این اعتقاد پیدا کرده بودند که قمی نویسندهٔ اصلی کتاب نوبختی است، امّا اخیراً با پیدا شدن بخشی از کتاب خود قمی دربارهٔ فرق شیعه دیگر شکی باقی نمی‌ماند که نوبختی نویسندهٔ اصلی فرق‌الشیعه بوده است. برای شرح و توضیح بیشتر دربارهٔ این دو کتاب نک:

W. Madelung, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq - Literatur", *Der Islam*, 43 (1967), pp. 37ff.

که در کتاب مجموعه مقالات وی به نام *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London, 1985) تجدید چاپ شده است.

۳۵. نک: نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۲۰–۲۱؛ قمی، مقالات، صفحات ۲۱–۲۲؛

I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm: Commentary", JAOS, 29 (1908), pp. 33-34 and 93-95; H. Halm, *Die islamische Gnosis* (Zürich, 1982), pp. 43ff., and A. A. Dixon, "Kaysān", *EI2*, vol. 4, p. 836.

کیسانیّه را گاهی خشبیّه نیز نامیده‌اند که در اصل نامی اهانت‌آمیز برای پیروان موالی مختار بوده است که به سلاحی جز چوبدستی (خَشَب) مجهّز نبوده‌اند. نک:

C. van Arendonk, "Khashabiyya", *EL2*, vol. 4, p. 1086.

۳۶. برای آگاهی از وضعیّت کیسانیان در دورهٔ میان مرگ مختار و ابن‌حنفیّه نک: و. قاضی، الکیسانیّه فی التاریخ والادب (بیروت، ۱۹۷۴)، صفحات ۱۳۹–۲۰۱، نیز نک:

J. van Ess, "al-Ḥasan b. Muḥammad b. al - Ḥanafiyya", *EI2*, Supplement, pp. 357-358.

۳۷. چنانکه گفتیم مطمئن‌ترین مآخذ دربارهٔ کیسانیّه و دیگر فرق شیعه نوشته‌های نوبختی و قمی است که هم از تعصّبات ملل و نحل‌نویسان سنی خالی‌اند و هم کاملاً از موضوع مطلع. از ملل و نحل‌نویسان سنی که مطالبی دربارهٔ کیسانیّه و تقسیمات فرعی آن دارند باید از مؤلفان زیر نام برد: ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین، ویراستهٔ هـ. ریتر (استانبول، ۱۹۲۹–۱۹۳۰)، صفحات ۱۸–۲۳؛ محمدبن احمد ملطی، کتاب التنبیه و الرّد، ویراستهٔ س. دِ درینگ (استانبول، ۱۹۳۶)، که بدان اعتماد نمی‌شود کرد، زیرا عمدهٔ همّتش مصروف ردکردن است نه توصیف کردن؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی بحثی مفصل، اما کاملاً خصمانه، در باب گروههای وابسته به کیسانیه در کتاب الفرق بین‌الفرق، ویراستهٔ م. بدر (قاهره ۱۳۲۸/۱۹۱۰)، خود آورده است، نک: صفحات ۲۷–۳۸ و ۲۲۷–۲۲۸ و ۲۳۴–۲۳۶ و ۲۵۳ به بعد؛ و ترجمهٔ انگلیسی آن، تحت عنوان *Moslem Schisms and Sects* جلد اوّل، ترجمهٔ ک. س. سیلی (نیویورک، ۱۹۱۹)، صفحات ۴۷–۶۰. این ترجمه اشتباهات فراوان دارد؛ جلد دوّم، ترجمهٔ ا. س. هالکین (تل‌اویو، ۱۹۳۵)، صفحات ۴۶–۴۸، ۵۶–۶۱، و ۹۱ به بعد؛ ابومحمّد علی بن احمد بن حزم، الفصل فی الملل (قاهره، ۱۳۱۷–۱۳۲۱/ ۱۸۹۹–۱۹۰۳)، جلد چهارم، صفحات ۱۷۹ به بعد. فریدلندر در ترجمهٔ بخش مربوط به شیعهٔ این کتاب، که قبلاً از آن یاد کردیم، یادداشتهایی بر آن افزوده است. نک: *JAOS*, 28 (1907)، صفحات ۴۴ به بعد و ۷۷–۷۸، و نیز شرح وی در این باره در *JAOS*, 29 (1908)، صفحات ۳۳–۳۹؛ و بالاخره محمدبن عبدالکریم شهرستانی که، با آنکه از دوره‌ای متأخرتر است، نویسنده‌ای است متعادل و در کتاب الملل و النّحل خود تفصیلاتی دربارهٔ عقاید فرق شیعه به دست می‌دهد. نک: متن اصلی ویراستهٔ عبدالعزیز م. الوکیل (قاهره، ۱۹۶۸)، جلد اوّل، صفحات ۱۴۷–۱۵۴؛ و ترجمهٔ آلمانی آن تحت عنوان

Religionspartheien und Philosophen - Schulen, tr. T. Haarbrücker (Halle, 1850-1851), vol. 1, pp. 165-174.

و ترجمهٔ بخشی از آن به فرانسه:

Kitab al-milal, Les dissidences de l'Islam, tr. Jean Claude Vadet (Paris, 1984), pp. 262-269; *Livre des religions et des sectes*, tr. D. Gimaret and G. Monnot (Paris, 1986), pp. 437-456.

و ترجمه بخشی از آن تحت عنوان

Muslim Sects and Divisions, tr. A.K. Kazi and J.G. Flynn (London, 1984), pp. 126-132.

۳۸. برای بررسی کوتاه در باب مفهوم مهدی نک:

D.S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism", *Proceedings of the British Academy*, 7 (1915-1916), pp. 213-233; also his "Mahdī", *ERE*, vol. 8, pp. 336-340; D.B. Macdonald, "al-Mahdī", EI, vol. 3, pp. 111-115, and W. Madelung, "al - Mahdī", *EI2*, vol. 5, pp. 1230-1238.

بررسیهای مفصل‌تر دربارهٔ مهدویّت یا اندیشه‌های مسیحایی در اسلام را می‌توان در مآخذ زیر یافت:

I. Friedlaender, "Die Messiasidee im Islam", in *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliners's*, ed. A. Freimann and M. Hildesheimer (Frankfurt-am-Main, 1903), pp. 116-130; Edgar Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie Musulmane* (Paris, 1903), and more recently, A.A. Sachedina, *Islamic Messianism* (Albany, N.Y., 1981), J.M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London, 1982), and Jan - Olaf Blichfeldt, *Early Mahdism* (Leiden, 1985).

39. James Darmesteter, *Le Mahdi* (Paris, 1885), espicially pp. 26-32; B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* (Paris, 1921-1926), vol. 5, pp. 12ff. Corbin, *Spiritual Body*, pp. 13-16, 36-50 and 68-73.

و نیز مقالهٔ او تحت عنوان

"L'idée du Paraclet en philosophie Iranienne", in Accademia Nazionale dei Lincei, *La Persia nel medioevo*, pp. 37-68.

هانری کربن مقالات متعددی دربارهٔ نقش و مقام مهدی در مذهب شیعهٔ اثنی عشری نوشته است،

"Sur le Douzième Imām", *La Table Ronde*, 110 (1957), pp. 7-20; "L'Imām caché et la rénovation de l'homme en théologie Shīʿite", *EJ*, 28 (1959), pp. 47-48; "Au Pays de l'Imām caché", *EJ*, 32 (1963), pp. 31-87; *Histoire*, pp. 101-109, and *En Islam*, vol. 4, pp. 303-460.

40. C. Snouck Hurgronje, "Der Mahdi", *Revue Coloniale Internationale*, I (1886), pp. 25-59

که در کتاب *Verspreide Geschriften*، ویراستهٔ ج. و. ونسینک (بن - لایپزیگ، ۱۹۲۳)، جلد اوّل، صفحات ۱۴۷-۱۸۱، مجدداً به چاپ رسیده است؛

I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori (Princeton, N.J., 1981), pp. 192-202 and 211-212;

این باارزش‌ترین ترجمهٔ کتاب معروف و مهمّ گلدزیهر، به نام *Vorlesungen über den Islam*، شامل تقریرات وی دربارهٔ اسلام است که نخست به زبان آلمانی در هایدلبرگ، ۱۹۱۰، چاپ شد؛ نیز نک:

Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 23-30; and Ivanow, *Studies*, pp. 10-11.

41. S. Moscati, "Abu Hashim", *EI2*, vol. I, pp. 124-125, and T. Nagel, "Abū Hāsem ʿAbdallāh", *EIR*, vol. I, pp. 314-315.

۴۲. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۳۰-۳۱؛ قمی، مقالات، صفحات ۳۷-۳۸؛ اشعری، مقالات، صفحات ۵-۶ و ۲۳؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۲۷-۲۲۸؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۴۶-۴۸. نیز نک: ویلیام ف. تاکر، «بیان بن سمعان و بیانیّه»، جهان اسلام، ۶۵ (۱۹۷۵)، صفحات ۲۴۱-۲۵۳؛

Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 55-64; M.G.S. Hodgson", Bayan b. Samʿān al-Tamīmī", *EI2*, vol. I, pp. 1116-1117.

۴۳. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحه ۲۸، که در اینجا به آنان به عنوان مختاریّه هم اشاره شده است. نیز نک: قاضی، الکیسانیه، صفحات ۲۱۲-۲۳۷.

۴۴. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۲۹-۳۰ و ۴۶-۴۷، قمی، مقالات، صفحات ۳۹-۴۰ و ۶۹.

۴۵. مسائل و مآخذ مربوط در این باب بویژه توسط ساباتینو موسکاتی مورد تحقیق قرار گرفته است، نک:

S. Moscati, "Il testamento di Abū Hāšim", *RSO*, 27 (1952), pp. 28-46, and "Per una storia dell'antica Šīʿa", *RSO*, 30 (1955), pp. 258ff.

۴۶. بخصوص نک: Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp. 503ff.

47. Cahen, "Points", pp. 125-127, and B. Lewis, "Hāshimiyya", *EI2*, vol. 3, p. 265.

۴۸. نوبختی، فرق، صفحات ۲۹-۳۲ و ۳۵؛ قمی، مقالات، صفحات ۲۶-۲۷، ۳۹-۴۰، و ۵۶؛ بغدادی، الفرق، صفحهٔ ۲۳۴، ترجمه هالکین، صفحه ۵۶؛

Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 44-45 and 124-126;

قاضی، الکیسانیّه، صفحات ۲۰۸ به بعد، و Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 64ff. and 69ff.

۴۹. با مرگ ابن‌معاویه، و اندکی پیش از برآمدن عباسیان، جناحیّه به چند شعبه تقسیم شدند. گذشته از منابعی که تاکنون ذکر کردیم، نک: اشعری، مقالات، صفحات ۶ و ۲۲؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۳۵-۲۳۶؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۵۹-۶۱؛ شهرستانی، الملل، جلد اول، صفحات ۱۵۱-۱۵۲؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۲۹-۱۳۰؛

Moscati, "Il testamento", pp. 32-33 and 46; William F. Tucker, "ʿAbd Allāh Ibn Muʿāwiya and the Janāḥiyya: Rebels and Ideologues of the late Umayyad Period", *SI*, 51 (1980), especially pp. 49-55, and Marshal G.S. Hodgson and M. Canard, "al-Djanāḥiyya", *EI2*, vol. 2, p. 441.

۵۰. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۳۲ و ۴۱ به بعد؛ قمی، مقالات، صفحه ۴۴؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۵۱-۲۵۲؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۸۷-۹۰؛

Azizi, *La domination*, pp. 136ff.; G.H. Sadighi, *Les mouvements religieux Iraniens au II*ᵉ et *au* IIIᵉ siècle de l'hègire (Paris, 1938), pp. 163-280; B.S. Amoretti, "Sects and Heresies", in *Cambridge History of Iran*; vol. 4, pp. 494-519; Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia* (London, 1975), pp. 126-137, and W. Madelung, "Khurramiyya", *EI2*, vol. 5, pp. 63-65.

۵۱. بحث ما دربارهٔ غلات تا حد زیادی مدیون نظریات مارشال ج. س. هاجسن است، بویژه نظریاتی که در نوشته‌های زیر مطرح ساخته است:

Venture of Islam, vol. 1, pp. 258-267, and "How did the Early Shiʿa become Sectarian?", *JAOS*, 75 (1955), pp. 4-8, and "Ghulāt", *EI2*, vol. 2, pp. 1093-1095.

52. I. Friedlaender, "ʿAbdallāh b. Saba, der Begründer der Šīʿa, und sein Jüdischer Ursprung", *Zeitschrift für Assyrologie*, 23 (1909), pp. 296-327, and 24 (1910), pp. 1-46; Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 32-42, and Marshal G.S Hodgson, "ʿAbd Allāh b. Saba", *EI2*, vol. 1, p. 51.

۵۳. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۱۹-۲۰؛ قمی، مقالات، صفحات ۱۹-۲۱ و ۴۴-۴۵؛ اشعری، مقالات،

صفحه ۱۵؛ ملطی، کتاب‌التنبیه، صفحات ۱۴، و ۱۸-۱۹؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۲۳-۲۲۶، ۲۴۱ و ۲۵۴؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۴۱-۴۵، ۷۳-۷۴، و ۹۲-۹۳؛ و شهرستانی، الملل، جلد اول، صفحهٔ ۱۷۴؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۵۰-۱۵۱؛ ابن‌حزم، الفصل، جلد چهارم، صفحهٔ ۱۸۰؛
Friedlaender, "Heterodoxies", pp 45-46.

۵۴. نک:
J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin, 1889), vol. 6, pp. 124-125 and 133; Friedlaender, "ʿAbdallāh b. Saba", (1910), pp. 7-8, and Lewis, *Origins*, p. 25.

۵۵. برای یک بررسی عالی دربارهٔ معیارهای متغیّر غلو در سه قرن اوّل اسلامی، نک:
W. al-Qādī, "Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya", in *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A. Dietrich (Göttingen, 1976), pp. 295-319;
نیز نک: کتاب او، الکیسانیه، صفحات ۲۳۸-۲۶۷.

۵۶. بحث ما در اینجا عمدتاً مبتنی است بر نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۳۲-۳۴، و ۳۵-۳۷؛ و قمی، مقالات، صفحات ۴۴-۴۶ و ۴۸-۵۰. در الفرق بین الفرق بغدادی، صفحات ۲۱۴-۲۱۷، تفصیلات سودمندی در این باب می‌توان یافت. نیز نک: ترجمه بغدادی توسط هالکین، صفحات ۳۱-۳۵ و ۹۱ به بعد.

۵۷. برای عقاید مانوی در باب نجات و رستگاری، که در آن تناسخ روح کـانون هـمهٔ فـرایـندهای رستگاری‌دهندهٔ مهمّ است، نک:
Henri C. Puech, "Der Begriff der Erlösung im Manichäismus", *EJ*, 4 (1936), pp. 183-286; G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, tr. C. Kessler (New York, 1965) especially pp. 59-69, and Jes P. Asmussen, *Manichaean Literature* (Delmar, N.Y., 1975), pp. 6-8, 47-53 and 78-97.

۵۸. نک:
Jafri, *Origins*, pp. 246-247; Hodgson, "How", p. 10, and Corbin, *En Islam*, pp. vol. I, 53ff.

۵۹. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۵۲-۵۳؛ قمی، مقالات، صفحات ۷۴-۷۶.

۶۰. تأثیر معتزله بر شیعیان زیدی را و. مادلونگ مورد بررسی قرار داده است، نک:
W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), pp. 7-43
همچنین بحثی دربارهٔ رابطهٔ میان معتزله و تشیّع امامی در مقالهٔ مادلونگ دربارهٔ «امامیّه و الاهیّات معتزلی» در *Les Shīʿisme Imamite*، پاریس، ۱۹۷۰، صفحات ۱۳-۲۹، آمده است. این مقاله در کتاب مادلونگ به نام فرق و مکتبهای دینی تجدید چاپ شده است.

۶۱. زیدیان تا نیمهٔ دوّم قرن سوّم / نهم توانستند دو دولت به وجود آورند، یکی در ناحیه ساحل جنوبی بحر خزر و دیگری در یمن. تنها دولت اخیر تا زمان ما باقی مانده است که امامان زیدی صنعاء بر آن حکومت دارند. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ تاریخ و عقاید زیدیّه نک:
R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912).
همچنین به مقالهٔ او تحت عنوان «زیدیّه»، در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش نخست، جلد چهارم،

صفحات ۱۱۹۶-۱۱۹۸؛

C. van Arendonk, *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yémen.*, tr. J. Ryckmans (Leiden, 1960)

این کتاب در اصل به زبان هلندی نوشته شده و در ۱۹۱۹ در لیدن چاپ شده است.

Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 44-152;

و نیز مقالهٔ او به نام «حکمرانان علوی طبرستان، دیلمان، و گیلان»، در کتاب

Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici (Naples, 1967), pp. 483-492; M.S. Khan, "The Early History of Zaydī Shīʿism in Daylaman and Gīlān", in *Mélanges H. Corbin*, pp. 257-277, and R.B. Serjeant, "The Zaydīs", in *Religion in the Middle East*, ed. A.J. Arberry (Cambridge, 1969), vol. 2, pp. 285-301.

که تحولات اخیر نیز مورد نظر قرار گرفته است.

۶۲. ابوعمر محمدبن عمر الکشّی، اختیار معرفة الرجال، تلخیص محمّدبن حسن طوسی، ویراستهٔ حسن مصطفوی (مشهد، ۱۳۴۸/۱۹۶۹)، از این پس تحت عنوان الرجال بدان ارجاع خواهیم داد.

۶۳. احمد بن علی النجّاشی، کتاب الرجال (بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹)؛ شیخ‌الطائفه ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، فهرست کتب‌الشیعه، ویراستهٔ آ. اشپرنگر، و دیگران (کلکته، ۱۸۵۳-۱۸۵۵)؛ نیز اثر دیگری، به نام الرجال‌الطوسی، ویراستهٔ م. ص. آل بحرالعلوم (نجف، ۱۳۸۱/۱۹۶۱)؛ و محمّد بن علی بن شهرآشوب، معالم العلماء، ویراستهٔ عباس اقبال (تهران، ۱۳۵۳/۱۹۳۴)؛ اخیراً بعضی از این کتابها در نجف، قم، مشهد، و تهران تجدید چاپ شده است.

۶۴. برای تفصیلات و مراجع بیشتر نک:

Goldziher, *Muslim Studies* vol. 2, pp. 17-43 and 77-85;

نیز مقدمهٔ او، صفحات ۳۰-۶۶، و J. Robson, "Ḥadīth", *EI2*, vol. 3, pp. 23-28؛ دورهٔ قدیم فقه اسلامی را ژوزف شاخت (۱۹۰۲-۱۹۶۹)، برجسته‌ترین مرجع غربی دربارهٔ این موضوع، در آثار متعدد خود مورد بحث قرار داده است. بویژه نک:

Esquisse d'une histoire du droit Musulman (Paris, 1953), pp. 9-50; *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), pp. 10-56, and "Fiḳh", *EI2*, vol. 2, pp. 887-891.

۶۵. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۳۷، ۵۲، و ۵۴-۵۵؛ قمی، مقالات، صفحات ۴۳-۴۴، ۵۵، ۷۴، و ۷۶-۷۷؛ اشعری، مقالات، صفحات ۶-۹ و ۲۳-۲۴؛ ملطی، کتاب التنبیه، صفحات ۱۲۳ به بعد؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۲۹-۲۳۳؛ ترجمه هالکین، صفحات ۴۹-۵۵؛ ابن حزم، الفصل، جلد چهارم، صفحات ۱۸۴-۱۸۵؛ Friedlaender, "Heterodoxies", pp. 59-60, ؛ و شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۱۷۶-۱۷۸؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۵۲-۱۵۳. نیز نک: الکشّی، الرجال، صفحات ۱۹۱-۱۹۲، ۲۲۳-۲۲۸، ۲۹۰-۲۹۱، ۳۰۲، ۳۰۵ و ۴۸۳.

۶۶. دربارهٔ منابع اندیشه‌ها و عقاید مغیره نک:

Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 79-85 and 91; William F. Tucker, "Rebels and Gnostics: Al-Mugīra Ibn Saʿīd and Mugīriyya", *Arabica*, 22 (1975), especially pp. 39-44, and Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 89-96.

67. Corbin, *Histoire*, p. 112.

۶۸. ماندائیان، که در نوشته‌های عربی به نام صابئه معروفند، در زمان مغیره در عراق جنوبی فراوان بودند، و بازماندگان معدود آنها هنوز در آنجا ودر جنوب غربی ایران زندگی می‌کنند. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ این فرقهٔ خاص گنوسی، که آن‌ها را با Sabaeans نیز عینیّت داده‌اند، و همچنین خاستگاههای ایرانی و یهودی - مسیحی بینی آنها نک:

W. Brandt, *Die mandäische Religion* (Leipzig, 1889); B. Carra de Vaux, "al - Ṣabi'a", *EI*, vol. 4, pp. 21-22;

و بررسیهای اخیر ک. رودلف، مخصوصاً کتاب وی تحت عنوان

Die Mandäer (Göthingen, 1960-1961), 2 vols.

۶۹. Corbin, *Histoire*, pp. 111-112. دربارهٔ مکتب والنتینوسی در مذهب گنوسی، که در قرن دوّم میلادی به وسیلهٔ والنتینوس تأسیس گشت و بعداً به وسیلهٔ مارکوس و دیگر شاگردان او در جهات و باگرایشهای مختلف تکامل یافت، نک:

E.F Scott, "Valentinianism", *ERE*, vol. 12, pp. 572-576; H. Jonas, *The Gnostic Religion* (2nd ed., Boston, 1963), pp. 174-197 and *The Rediscovery of Gnosticism*: vol. 1, *The School of Valentinus*, ed. B. Layton (Leiden, 1980).

۷۰. دربارهٔ جَفر شیعی یا علم اسرار حروف نک: Corbin, *Histoire*, pp. 187 and 204-207، و ت. فهد، «جفر»، دایرةالمعارف اسلام، چاپ دوّم، جلد دوّم، صفحات ۳۷۵-۳۷۷. نیز نک :

L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sīna et son alphabet philiosophique", in his *Opera Minora*, vol. 2, pp. 591, 594 and 663-604.

در اینجا براساس اندیشه‌ها و عقاید قبلی پاول کراوس بحث می‌شود که این در گنوسیس یونانی آسیا (بازتابندهٔ تأثیر آرامی) است که ما نخستین کوششهای منضبط و علمی را در تحقیق معانی رمزی و نمادین حروف الفبا می‌بینیم. این، برعکس نظری است که معمولاً پذیرفته شده است و منشأ و اصل چنین کوششی را به قبالهٔ یهود نسبت می‌دهد.

71. Tucker, "Rebels and Gnostics", pp. 36, and 45-46.

۷۲. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۳۴-۳۵؛ قمی، مقالات، صفحات ۴۶-۴۷؛ اشعری، مقالات، صفحات ۹-۱۰، و ۲۴-۲۵؛ ملطی، کتاب التنبیه، صفحه ۱۲۰؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۳۴-۲۳۵؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۵۷-۵۸؛ ابن حزم، الفصل، جلد چهارم، صفحات ۱۸۵-۱۸۶؛

Friedlaender, "Heterodoxies", pp. 62-65; also "Heterodoxies: Commentary", pp. 89ff, and 96;

شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۱۷۸-۱۷۹؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۵۳-۱۵۴؛

Halm, *Islamic Gnosis*, pp. 86-89, and W. Madelung, "Manṣūriyya", *EI2*, vol. 6, pp. 441-442.

۷۳. نک:

William F. Tucker, "Abū Manṣūr al-'Ijlī and the Manṣūriyya: A Study in Medieval Terrorism", *Der Islam*, 54 (1977), pp. 66-76.

۷۴. جالب است یادآور شویم که در جهانشناسی مغیره، محمّد [ص] و علی [ع] نخستین اشخاصی بودند که خداوند خلق فرمود، عیسی [ع] و علی [ع] برای ابومنصور انسانهای قدیم و ازلی بودند، و این از تأثیرات مسیحیّت بود؛ نک:

Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 89-92.

۷۵. این سالی است که اغلب نقل شده است، برای تواریخ دیگر و منابع آنها نک:
Jafri, *Origins*, pp. 255 and 258 and W. Madelung, "al - Bāqer, Abū Ja'far Moḥammad", *EIR*, vol. 3, pp. 725-726.

۷۶. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۳۴، و ۵۳–۵۵؛ و قمی، مقالات، صفحات ۷۶–۷۸.

۷۷. طبری، تاریخ، سری دوّم، صفحه ۱۷۰۰. برای معنا و استعمالهای متفاوت این واژه نک:
Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 137-159; J.H. Kramers, "Rāfiḍites", *SEI*, p. 466; W.M. Watt, "The Rāfiḍites: A Preliminary Study", *Oriens*, 16 (1963), pp. 110-121; and also his *Formative Period*, pp. 157ff.

۷۸. نک: اصفهانی، مقاتل، صفحات ۱۷۸–۱۸۴؛
K. V. Zetterstéen, "ʿAbd Allāh b. al-Ḥasa'n" *EI2*, vol. 1, p. 45.

۷۹. برای یک بررسی کوتاه دربارهٔ این قیامها نک:
Ivanow, "Early Shi'ite Movements", pp. 5ff., and H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (Paris, 1965), pp. 33ff.

۸۰. دربارهٔ قیام زید نک: طبری، تاریخ، سری دوّم، صفحات ۱۶۶۷–۱۶۸۸، و ۱۶۹۸–۱۷۱۶؛ مسعودی، مروج‌الذهب، جلد پنجم، صفحه ۴۶۷ به بعد؛ اصفهانی، مقاتل، صفحات ۱۳۳–۱۵۱؛
Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp. 337-338; also his *Religio - Political Factions*, pp. 162-163; Arendonk, *Les débuts*, pp. 28-33, and R. Strothmann, "Zaid b. ʿAlī", *EI*, vol. 4, pp. 1193-1194.

۸۱. طبری، تاریخ، سری دوّم، صفحات ۱۷۱۰، و ۱۷۷۰–۱۷۷۴؛ مسعودی، مروج‌الذهب، جلد ششم، صفحات ۲–۴؛ اصفهانی، مقاتل، صفحات ۱۵۲–۱۵۸؛
Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp. 338-339, 359 and 449-500.
نیز کتاب دیگر وی جناحهای دینی - سیاسی، صفحات ۱۶۳–۱۶۴؛ Arendonk, *Les débuts*, pp. 33-34. و مقالهٔ او در دایرة‌المعارف اسلام، چاپ اوّل، جلد چهارم، صفحات ۱۱۵۱–۱۱۵۲ به نام «یحیی بن زیدالحسینی».

۸۲. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۱۴۳ به بعد؛ و اصفهانی، مقاتل، صفحات ۲۰۶–۲۰۹، ۲۵۳، و ۲۵۶.

۸۳. مشروح ترین روایت دربارهٔ این نهضت حسنی در مقاتل اصفهانی، صفحات ۲۰۵–۲۲۹، ۲۳۲–۳۰۹، و ۳۱۵–۳۸۹ آمده است. نیز نک: طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۶۶، ۱۴۳–۲۶۵، ۲۸۲–۳۱۸، و ۳۵۹ به بعد؛ مسعودی، مروج‌الذهب، جلد ششم، صفحات ۱۸۹–۱۹۷؛
Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, tr. J.S. Black (London, 1892), pp. 120-128; Arendonk, *Les débuts*, pp. 45-48; R. Traini, "La corrispondenza tra al-Manṣūr e Muḥammad an - Nafs az - Zakiyyah", *AIUON, NS*, 14 (1964), pp. 773-798; L. Veccia Vaglieri, "Divagazioni su due rivolti Alidi", in *A Francesco Gabrieli, Studi Orientalistici* (Rome, 1964), pp. 315-324, 328-332, and 337-347.
نیز نک: مقالهٔ او در دایرة‌المعارف اسلام، چاپ دوّم، جلد سوّم، صفحات ۹۸۳–۹۸۵، به نام «ابراهیم بن عبدالله»، و نیز مقالهٔ ف. بول، «محمد بن عبدالله»، در دایرة‌المعارف اسلام، چاپ اوّل، جلد سوّم،

صفحات ۶۶۵-۶۶۶.

۸۴. دربارهٔ جنبش ابن معاویه نک: طبری، تاریخ، سری دوّم، صفحات ۱۸۷۹-۱۸۸۷، ۱۹۴۷-۱۹۴۸، و ۱۹۷۶-۱۹۸۱؛ اصفهانی، مقاتل، صفحات ۱۶۱-۱۶۹؛ Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp. 383-386 and 393-395؛ نیز به کتاب جناحهای دینی - سیاسی او، صفحات ۱۶۴-۱۶۵؛ Shaban, *Islamic History*, vol. 1, pp. 161-163; Tucker, "ʿAbd Allāh Ibn Muʿāwiya", pp. 39-49 and 55-56; Clifford E. Boworth, *Sīstān under the Arabs* (Rome, 1968), pp. 76-77; K.V. Zetterstéen, "ʿAbd Allāh b. Muʿāwiya", *EI2*, vol. 1, pp. 48-49, and D. M. Dunlop, "ʿAbdallāh b. Moʿāvia", *EIR*, vol. 1, pp. 183-184.

۸۵. با کشف و انتشار کتاب مجهول‌المؤلف اخبار الدولة العباسیه، ویراستهٔ ع.ع. دری و ا. ج. مُطلّبی (بیروت، ۱۹۷۱)، تفصیلات جدیدی از نهضت عباسیان به دست آمد. هنوز هم مطالب و اخبار سودمندی از کتب و نشریات محققان زیر می‌توان کسب کرد:

Gerlof van Vloten's classic studies *De Opkomst der Abbasiden in Chorasan* (Leiden, 1890), and *Recherches sur la domination Arabe, le Chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades* (Amsterdam, 1894): Wellhausen's, *Arab Kingdom*, pp. 492-566.

اخیراً موضوع در چند رسالهٔ منفرد مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است، مهمتر از همه رسالات زیر است:

F. Omar, *The ʿAbbāsid Caliphate 132/750-170/786* (Baghdad, 1969); M. A. Shaban, *The ʿAbbāsid Revolution* (Cambridge, 1970), especially pp. 149-168; Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820* (Minneapolis, 1979), pp. 25-99; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* (London, 1981), pp. 18-56 and J. Lassner, *The Shaping of ʿAbbāsid Rule* (Princeton, N.J., 1980),

که تفصیلات جالب گوناگونی دربردارد. اما بررسیهای مهمّ و کوتاه‌تر را می‌توان در مقالات زیر ملاحظه کرد:

Cahen, "Points", pp. 136-160; B. Lewis, "ʿAbbāsids", *EI2*, vol. 1, pp. 15ff., and C.E. Bosworth, "ʿAbbāsid Caliphate", *EIR*, vol. 1, pp. 89ff.

۸۶. برای نظریهٔ تا حدّی متفاوت در باب خاستگاه و روی کار آمدن عباسیان، که مغایر روایات سنّتی در این باب است، نک:

T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates* (Bonn, 1972), and M. Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the ʿAbbāsid State - Incubation of a Revolt* (Jerusalem - Leiden, 1983).

۸۷. زرین‌کوب، تاریخ ایران، جلد اوّل، صفحات ۳۹۰-۴۰۴؛

Richard N. Frye, "The Role of Abū Muslim in the ʿAbbāsid Revolt", *MW*, 37 (1947), pp. 28-38; S.Moscati, "Studi su Abū Muslim", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, serie 8, 4 (1949-1950), pp. 323-335 and 474-495, and 5 (1950-1951), pp. 89-105; also his

"Abū Mulsim", *EI2*, vol. 1, p. 141; Sharon, *Black Banners*, pp. 201-226,

و غلامحسین یوسفی، «ابومسلم خراسانی» دانشنامهٔ ایرانیکا، جلد اوّل، صفحات ۳۴۰–۳۴۴.

۸۸. نک: M. Sharon, "Kahtaba", *EI2*, vol. 4, pp. 445-447

۸۹. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۲۷ به بعد؛ مسعودی، مروج‌الذهب، جلد ششم، صفحات ۹۳–۹۶ و ۱۳۳ به بعد؛

Arendonk, *Les débuts*, p. 43; Laoust, *Schismes*, pp. 56-58 and 61; Shaban, *Islamic History*, vol. I, pp. 185-187; Jafri, *Origins*, pp. 273-274; Hodgson, *Venture of Islam*, vol. I, pp. 275-276; Lassner, *Shaping*, pp. 59-60, 84, 145-147 and 151-152; F. Omar, *'Abbāsid Caliphate*, pp. 139ff.;

نیز مقالهٔ او تحت عنوان «بعضی از جنبه‌های روابط عباسی – حسینی در اوائل خلافت عباسی، ۱۳۲–۱۹۳ هجری / ۷۵۰–۸۰۹ میلادی» در

Arabica, 22 (1975), pp. 172-173; S. Moscati, "Abū Salama", *EI2*, vol. I, p. 149, and R.W. Bulliet, "Abū Salama Kallāl", *EIR*, vol. 1, pp. 382-383.

۹۰. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحهٔ ۷۴؛ و محمّدبن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا، ویراسته محمدتقی مدرس رضوی (ویرایش دوّم؛ تهران ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، صفحات ۸۶–۸۹، و ترجمهٔ انگلیسی آن به قلم ریچارد ن. فرای (کیمبریج، ماساچوست، ۱۹۵۴)، صفحات ۶۲–۶۵.

۹۱. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۱۲۹–۱۳۳، و ۴۱۸–۴۱۹؛

Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 100-101 and 121-124, and Lassner, Shaping, pp. 109-111 and 159-160.

92. Marshall G. S. Hodgson, "Dja'far al-Ṣādiḳ" *EI2*, vol. 2, pp. 374-375.

۹۳. نک:

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), pp. 262-268; A. A. Fyzee "Shi'i Legal Theories", in *Law in the Middle East*, ed. M. Khaduri and H. J. Liebesny (Washington, D.C., 1955), vol. I, pp. 113-131, and Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (4th ed., Delhi, 1974), pp. 43-48 and 80-87.

94. Hodgson, "How", pp. 10-13; also *Venture of Islam*, vol. I, pp. 259-260 and 374-376; and Jafri, *Origins*, pp. 289-300.

خلاصهٔ نظریات و معتقدات شیعیان امامی را دربارهٔ امامت به زبان انگلیسی می‌توان در کتب و مقالات زیر یافت:

Ṭabāṭabāi, *Shi'ite Islam*, pp. 173-190; Momen, *Introduction to Shi'i Islam*, pp. 147-160, and W. Madelung, "Imāma", *EI2*, vol. 3, pp. 1166-1167.

۹۵. نک: طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۱۶۹–۱۸۹، و ۴۴۵–۴۴۶؛ مسعودی، مروج‌الذهب، جلد ۶، صفحات ۱۹۸–۲۰۳؛ اصفهانی، مقاتل، صفحات ۱۷۸ به بعد؛

Cahen, "Points", pp. 155-156; Omar, "Some Aspects", pp. 173-175.

96. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. I, p. 260.

97. Hodgson, "How", p. 11.

۹۸. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۵۶-۵۷؛ قمی، مقالات، صفحات ۷۸-۷۹؛ محمدبن یعقوب کلینی، الاصول من الکافی، ویراستهٔ علی‌اکبر غفاری (تهران، ۱۹۶۸/۱۳۸۸)، جلد دوّم، صفحات ۲۱۷-۲۲۶؛ نیز نک:

Goldziher, "Das Prinzip der Taḳijja im Islam", *ZDMG*, 60 (1906), pp. 213-226; R. Strothmann, "Taḳīya", *EI*, vol. 4, pp. 628-629; Corbin, *En Isam*, vol. I, pp. 6, 87 and 117.

علاّمه طباطبایی، شیعه در اسلام، صفحات ۲۲۳-۲۲۵؛ و

E. Kohlberg, "Some Imāmī - Shīʿī Views on Taqiyya", *JAOS*, 95 (1975), pp. 395-402.

۹۹. این احادیث را می‌توان در کتاب‌الحجة، یعنی کتاب اوّلِ الاصول من الکافی الکینی، جلد اوّل، صفحات ۱۶۸-۵۴۸ یافت. فهرستی از مضامین این احادیث را به زبان انگلیسی، در کتاب *Islamic Messianism* تألیف ساچدنیا، صفحات ۱۸۴-۱۹۳، می‌توان یافت.

۱۰۰. به عنوان مثال نک: ابوحنیفه نعمان بن محمّد، دعائم الاسلام، ویراسته آصف بن ع. ا. فیضی (قاهره، ۱۹۵۱-۱۹۶۱)، جلد اوّل، صفحات ۱-۹۸؛ این فصل آغازین و مهمّ، کتاب الولایة، بیشتر مبتنی بر احادیثی است که از امام صادق [ع] روایت شده است. اکنون به صورت جداگانه در ترجمه انگلیسی، با عنوان *The Book of Faith*، ترجمهٔ آصف ع. ا. فیضی، چاپ بمبئی، ۱۹۷۴، در دسترس است. دعائم‌الاسلام یکی از اعاظم آثار قاضی نعمان (فت ۳۶۳/۹۷۴)، سرشناس‌ترین فقیه دورهٔ فاطمی، است. نیز نک:

A. Nanji, "An Ismāʿīlī Theory of Walāyah in the Daʿā'im al-Islām of Qāḍī al-Nuʿmān", in *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D. P. Little (Leiden, 1976), pp. 260-273.

۱۰۱. کلینی، الاصول، جلد اول، صفحات ۳۷۶-۳۷۷.

۱۰۲. هانری کربن جنبه‌های مختلف موضوع وَلایت را، که باید آن را متمایز از وِلایت به معنای تقدس و قیمومت دانست، بیش از هر محقق و پژوهندهٔ غربی دیگری مورد تحقیق قرار داده است؛ بخصوص به مقالات و نوشته‌های زیر از او نک:

"L'Imām caché", p. 87ff.; *Histoire*, pp. 45ff., 59-62, 66-70, and 78-92; "De la philosophie prophétique en Islam Shīʿite", *EJ*, 31 (1962), pp. 67ff. and 78-91; "Sur la notion de walāyat'en Islam Shīʿite", in *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, ed. J.P. Charnay (Paris, 1966), pp. 38-47; "Imamologie et philosophie", in *Le Shīʿisme Imāmite*, pp. 161-172, and *En Islam*, vol. I, pp. 39ff., 51 and 235-284.

نیز نک: علاّمه طباطبایی، شیعه در اسلام، صفحات ۱۰ و ۷۸-۷۹ و

Nasr, *Ideals*, pp. 86-88 and 160-162.

۱۰۳. برای معانی مختلف و کاربردهای کلمهٔ اولیاء (مفردش: ولی) نک:

Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2, pp. 255ff.; W. M. Patton, "Saints and Martyrs (Muhammadan)", *ERE*, vol. 11, pp. 63-68; and B. Carra de Vaux, "Walī", *EI*, vol. 4, pp. 1109-1111.

۱۰۴. الکشّی، الرجال، صفحات ۱۶۷، ۲۵۱-۲۵۲، ۳۱۶-۳۱۷، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۷۵، ۳۸۲-۳۸۳؛ نجاشی، الرجال، صفحات ۱۰، ۹۲، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۴؛ طوسی، الرجال، صفحات ۱۴۲-۳۴۱، ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی‌طالب (بمبئی، ۱۳۱۳/۱۸۹۶)، جلد پنجم، صفحه ۵۵ و
Jafri, *Origins*, pp. 309-310

۱۰۵. الکشّی، الرجال، صفحات ۱۳۳-۱۶۱،۱۸۵-۱۹۱، ۲۱۳، ۲۵۵-۲۸۰، و ۲۸۱-۲۸۵؛ نجاشی، الرجال، صفحات ۱۷۶، ۲۲۸، و۳۰۴-۳۰۵؛ طوسی، فهرست، صفحات ۱۴۱-۱۴۳، ۲۱۲، ۳۲۳، ۳۵۵-۳۵۶؛ و ابن شهرآشوب، معالم، صفحهٔ ۱۱۵. نیز نک:
Jafri, *Origins*, pp. 305-308; T. Fahd, "Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq et la tradition scientifique Arabe", in *Le Shīʿisme Imāmite*, pp. 131-141; W. Madelung, "The Shiite and Khārijite Contribution to Pre - Ashʿarite Kalām", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge (Albany, N.Y., 1979), pp. 120-139, and Madelung, "Hishām b. al-Ḥakam", *EI2*, vol. 3, pp. 496-498.

106. J. Ruska, "Ǧābir ibn Hajjān und Seine Beziehungen zum Imām Ǧaʿfar aṣ - Ṣādiq", *Der Islam*, 16 (1927), pp. 264-266; also his "The history of the Jābir Problem", *IC*, 11 (1937), pp. 303-312; P. Kraus, "Dschābir ibn Ḥajjān und die Ismaʿīlijja", in *Der Zusammenbruch der Dschābir - legende, Dritter Jahresbericht des Forschungs - Institut für Geschichte der Naturwissenschaften* (Berlin, 1930), pp. 23-42; H. Corbin, "Le livre du Glorieux de Jābir ibn Ḥayyān", *EJ*, 18 (1950), especially pp. 47-86
این مقاله در کتاب کربن، تحت عنوان *L'Alchimie comme art hiératique* ، پاریس، ۱۹۸۶، صفحات ۱۴۵-۱۸۲، مجدداً چاپ شده است؛ نیز نک: کتاب تاریخ فلسفه اسلامی او *(Histoire)* صفحات ۱۸۴-۱۹۰.
F. Sezgin, "Das Problem des Ǧābir ibn Ḥayyān im Lichte neu gefundener Handschriften", *ZDMG*, 114 (1964), pp. 255-268; also his *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-) vol. 4, pp. 132-269, and P. Kraus and M. Plessner, "Djābir b. Ḥayyān", *EI2*, vol. 2, pp. 357-359.

۱۰۷. الکشّی، الرجال، صفحات ۱۹۱-۱۹۸، ۳۷۳، و ۴۸۵؛ نجاشی، الرجال، صفحات ۹۳-۹۴؛
Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 96ff., and W. Madelung, "Djābir al- Djuʿfī", *EI2*, Supplement, pp. 232-233.

108. Jafri, *Origins*, pp. 301-303.

۱۰۹. مفصل‌ترین و صحیح‌ترین روایات دربارهٔ ابوالخطاب و اندیشه‌های او و نیز گروههای مختلف خطابی را در کتابهای زیر می‌توان یافت: نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۳۷-۴۱، و ۵۸-۶۰؛ قمی، مقالات، صفحات ۵۰-۵۵، ۶۳-۶۴، و ۸۱-۸۲؛ و الکشی، الرجال، صفحات ۲۲۴-۲۲۶، ۲۲۸، ۲۹۰-۳۰۸، ۳۲۴، ۳۴۴، ۳۵۲-۳۵۳، ۳۶۵-۳۶۶، ۳۷۰، ۴۸۲-۴۸۳، ۵۲۸-۵۲۹، و ۵۷۱. نیز نک: محمّد بن یعقوب کلینی، الروضه من الکافی، ویراستهٔ م. ب. بهبودی و ع. ا. غفاری (تهران، ۱۳۹۷ / ۱۹۷۷)، جلد دوّم، صفحات ۴۲-۴۳؛ اشعری، مقالات، صفحات ۱۰-۱۳؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۳۶-۲۳۷؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۶۲-۶۶؛ ابن حزم، الفصل، جلد چهارم، صفحهٔ ۱۸۷؛

Friedlaender, "Heterodoxies", pp. 68-69 و نیز شرحی که بر همان نوشته است، صفحات ۹۵-۹۶ و ۱۱۱- ۱۱۳؛ شهرستانی، الملل، جلد اول، صفحات ۱۷۹-۱۸۱؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۵۴-۱۵۵؛

Lewis, *Origins*, pp. 32ff.; also his "Abu'l - Khaṭṭāb", *EI2*, vol. I, p. 134; W. Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay, 1946), pp. 113-137; H. Corbin, *Étude préliminaire pour l 'Livre réunissant les deux sagesses' de Nasir - e Khosraw* (Tehran - Paris, 1953), pp. 14ff., hereafter cited as *Étude*; Corbin, "Une liturgie Shīʿite du Graal", in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri Charles Puech* (Paris, 1974), especially pp. 83-93; Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 199-217; D. S. Margoliouth, "Khaṭṭābiya", *EI*, vol. 2, pp. 931-932; A. A. Sachedina, "Abu'l-Khaṭṭāb", *EII*, vol. I, pp. 951-952;

نیز مقالهٔ «ابوالخطّاب» او در *EIR* جلد اوّل، صفحات ۳۲۹-۳۳۰ و

W. Madelung, "Khaṭṭābiyya", *EI2*, vol. 4, pp. 1132-1133.

110. Hodgson, "How", p. 8.

۳. اسماعیلیّه نخستین

1. Corbin, *Étude*, p. 7.
2. Asaf A. A. Fyzee, "The Ismaʿilis", in *Religion in the Middle East*, vol. 2, p. 328.

۳. کتاب الرشد و الهدایة، ویراستهٔ م. کامل حسین، در *Collectanea*، جلد اوّل، ویراستهٔ و. ایوانوف (لیدن، ۱۹۴۸)، صفحات ۱۸۵-۲۱۳، و ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان

"The Book of Righteousness and True Guidance", in W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* (2nd ed., Bombay, 1955), pp. 29-59.

از این پس به این کتاب به صورت *Studies 2* ارجاع خواهیم کرد.

۴. متن عربی این اثر در اَرْبع کُتُب حقانیّه، ویراستهٔ م. غالب (بیروت، ۱۹۸۳)، صفحات ۱۳-۷۵، چاپ شده است. ترجمهٔ انگلیسی ملخص آن تحت عنوان

"The Book of the Teacher and the Pupil"

در کتاب *Studie 2* ایوانوف آمده است (صفحات ۶۱-۸۶). هانری کربن آن را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. نک:

H. Corbin, "Un roman initiatique Ismaélien", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 15 (1972), pp. 1-25 and 121-142; and in his "L'Initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe", *EJ*, 39 (1970), pp. 41-142,

این مقاله در کتاب او به نام *L'Homme et son ange* (Paris, 1983)، صفحات ۸۱-۲۰۵، از نو چاپ شده است. نیز نک:

Kraus, "Bibliographie Ismaëlienne", p. 486; Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 18, and

Poonawala, *Bio*, p. 74.

۵. نعمان بن محمّد، افتتاح الدعوة، ویراستهٔ و. القاضی (بیروت، ۱۹۷۰)، در تونس نیز ف. دشراوی آن را تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است (۱۹۷۵)؛ ارجاعات ما به ویرایش وداد القاضی است. ت. ناگل از این کتاب استفاده فراوان کرده است. نک:

T. Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im lichte der Risālat Iftitāḥ ad-Daʿwa* (Bonn, 1972).

۶. ادریس عمادالدّین، عیون‌الاخبار و فنون‌الآثار، ویراستهٔ م. غالب (بیروت، ۱۹۷۳–۱۹۷۸) مجلدات ۴–۶؛ اینها تنها مجلداتی است که تاکنون به چاپ رسیده است، و تاریخ اسماعیلیه را از زمان امام حسین بن علی [ع] و دیگر امامان مورد قبول اسماعیلیه تا دورهٔ خلافت و امامت المستنصر بالله، خلیفه فاطمی، دربردارد. نک:

W. Ivanow, *Ismaili Literature,* pp. 77-79 and Poonawala, *Bio*, pp. 169-172.

۷. ساموئل م. استرن علاقهٔ خاصی به آغاز کار اسماعیله داشت و در بیست سالی که در دانشگاه آکسفرد بود، این علاقه را تعقیب کرد تا اینکه مرگ زودرسش در ۱۹۶۹ وی را از ادامهٔ راه بازداشت. نظریات او را در این باره می‌توان در چندین مقالهٔ عمدهٔ او ملاحظه کرد. از آن جمله است:

"Heterodox Ismāʿīlism at the time of al - Muʿizz", *BSOAS*, 17 (1955), pp. 10-33, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and Khurāsān and Transoxania", *BSOAS*, 23 (1960), pp. 56-90, and "Ismāʿīlis and Qarmaṭians", in *L'Élaboration de L'Islam*, Colloque de Strasbourg (Paris, 1961), pp. 99-108.

این مقالات، و چندتایی دیگر، اخیراً در مجموعه‌ای از کارهای استرن، به نام مطالعاتی دربارهٔ اسماعیلیهٔ قدیم (اورشلیم -- لیدن، ۱۹۸۳)، به چاپ رسیده است که در آن میان چند مقاله دربارهٔ وجوه مختلف اندیشه‌های قدیم اسماعیلی برای اولین بار منتشر می‌شود. بدبختانه کتاب مورد انتظار از استرن دربارهٔ اسماعیلیهٔ قدیم به صورت ناتمام باقی مانده بوده است و، گذشته از آن، تحقیقات بعدی پژوهندگان دیگر اینک از آن گوی سبقت ربوده‌اند؛ بویژه تحقیقات و. مادلونگ. برای اطلاع دربارهٔ سهم استرن در پژوهشهای اسماعیلی و نیز زندگی و آثار متعدد او نک:

J. D. Latham and H.W. Mitchell, "The Bibliography of S.M. Stern", *Journal of Semitic Studies*, 15 (1970), pp. 226-238; R. Walzer, "Samuel M. Stern", *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), pp. 1-14, and David R. W. Bryer, "An Analysis of Samuel M. Stern's Writings on Ismāʿīlism", in Stern, *Studies*, pp. ix-xii.

۸. ارمغان و. مادلونگ به تحقیقات مربوط به اسماعیلیه قدیم در دو مقالهٔ طولانی او که به زبان آلمانی نوشته شده آمده است. نک:

"Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen", *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34-88, and "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135.

که از این به بعد به صورت "Imamat" بدان ارجاع خواهیم داد. مادلونگ همچنین مقالات عمده‌ای دربارهٔ «اسماعیلیه» و «قرمطی» در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد چهارم، صفحات ۱۹۸–۲۰۶ و ۶۶۰–۶۶۵، نوشته است و این غیر از مقالات متعدد دیگری است که دربارهٔ وجوه مختلف تشیع زیدی، امامی، و اسماعیلی به تحریر درآورده است. و. مادلونگ نظریات خود را دربارهٔ این فرقه‌ها و بعضی از نهضتهای دیگر به صورت ملخص در کتاب گرایشهای دینی در اوایل ایران اسلامی

(Religious Trends in Early Islamic Iran) (آلبنی، نیویورک، ۱۹۸۸) به چاپ رسانیده است.
۹. کتاب الرشد، صفحه ۲۱۲؛ ترجمهٔ ایوانوف در مطالعات ۲، صفحهٔ ۵۸؛ و Stern, "Ismā'īlis", p. 100.
۱۰. ابوتمیم معدّالمستنصر بالله، السّجلات المستنصریّه، ویراستهٔ ع. م. ماجد (قاهره، ۱۹۵۴)، صفحات ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۸ و ۱۷۹؛ نیز نک:

H.F. al. Hamdānī, "The Letters of al- Mustanṣir bi'llāh", *BSOS*, 7 (1934), pp. 307ff. and 320-322.

۱۱. الهدایة الآمریّه، متن، صفحهٔ ۷.
۱۲. نک: فهرست المجدوع، صفحهٔ ۳، و احمدبن علی القلقشندی، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، ویراستهٔ م. ع. ابراهیم (قاهره، ۱۳۳۱-۱۳۳۸/۱۹۱۳-۱۹۲۰)، جلد نهم، صفحات ۱۸-۲۰، جلد دهم، صفحات ۴۳۴-۴۳۵، و جلد سیزدهم، صفحات ۲۳۸، و ۲۴۶، که محتوی اشارتی است بر عنوانِ الدعوة الهادیه در بعضی از عهدها و میثاقها و پروانهٔ خلعتها که در این دایرةالمعارف انشاء و ترسل آمده است. این کتاب به وسیلهٔ یکی از دبیران معروف دیوان الانشاء سلاطین مملوک در قاهره نوشته شده و تألیفش در ۱۴۱۲/۸۱۴ به پایان رسیده است. نیز نک:

Ivanow, *Guide*, pp. 5-8; also his *Studies* 2, pp. 108-109; Fyzee, "Study", p. 233;

نیز نک: یادداشتهایی که کامل حسین در مقدمهٔ خود بر چاپ المجالس المستنصریّه (قاهره، ۱۹۴۷) آورده است که تقریرات قاضی‌القضات فاطمی ابوالقاسم ملیجی است، نک:

B. Lewis, "Ismā'īlī Notes", *BSOAS*, 12 (1948), pp. 597-898.

۱۳. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحه ۵۵؛ قمی، مقالات، صفحهٔ ۷۸؛ و

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 153-154.

14. Lewis, *Origins*, pp. 38-39; Ivanow, *Alleged*, p. 159, and Madelung, "Imamat", p. 44.

۱۵. نک: کلینی، الاصول، جلد اول، صفحات ۳۰۷-۳۱۱؛ الکشّی، الرجال، صفحات ۴۵۱ و ۴۶۲؛ مفید، الارشاد، صفحات ۴۳۶-۴۴۰، و ۵۱۰؛ و علّامه طباطبائی، شیعه در اسلام، صفحات ۷۵، ۱۹۰، ۲۰۵، و ۲۲۱. در این کتاب منابع اثنی عشری بیشتری ذکر شده است.
۱۶. در قدیمی‌ترین تألیفات شیعهٔ امامی موجود دربارهٔ فرق شیعه از این گروهها یاد شده است؛ مطالب و عبارت مربوط به این گروهها را (به استثنای دو گروه قدیم اسماعیلی که بعداً دربارهٔ آنها بحث خواهیم کرد) می‌توان در کتب زیر یافت: نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۵۷، ۶۴-۶۷، و ۷۱-۷۲؛ و قمی، مقالات، صفحات ۷۹-۸۰ و ۸۶-۸۹، که هر دو مبتنی بر شرح و روایتی قدیم‌تر از هشام بن الحَکَم است. نیز نک: اشعری، مقالات، صفحات ۲۵ و ۲۷-۲۹؛ ابن حزم، الفصل، جلد چهارم، صفحات ۹۳ و ۱۸۰؛

Friedlaender, "Heterodoxies", pp. 44 and 76; also his, "Heterodoxies: Commentary", pp. 39-40, 41, 50ff. and 114;

شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۱۶۵-۱۶۹؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۴۲-۱۴۵؛

Omar, "Some Aspects", pp. 178-179; W.M. Watt, "The Reappraisal of Abbasid Shi'ism", in *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb*, pp. 638-639 and 645ff.; also his "Sidelights on Early Imāmite Doctrine":, *SI*, 31 (1970), pp. 293-298, and R. Strothmann, "Mūsā al-Kāẓim", *EI*, vol. 3, p. 741.

۱۷. دربارهٔ این شورش نک: طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۵۵۱-۵۶۸؛ مسعودی، مروج‌الذهب، جلد ششم، صفحات ۲۶۶-۲۶۸؛ اصفهانی، مقاتل، صفحات ۴۳۱ به بعد و ۴۴۲-۴۶۰؛ و
Arendonk, *Les débuts*, pp. 62-65; Veccia Vaglieri "Divagazioni su due rivolti Alidi", pp. 315-316, 320-322, 335-339 and 341-350
و مقالهٔ او «الحسین بن علی صاحب فخّ» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحات ۶۱۵-۶۱۷.

۱۸. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۶۷، ۷۲ به بعد؛ قمی، مقالات، صفحات ۸۹ و ۹۳ به بعد؛ کلینی، الاصول، جلد اوّل، صفحات ۳۱۱-۳۱۹؛ اصفهانی، مقاتل، صفحات ۵۶۱-۵۶۲؛ علاّمه طباطبائی، شیعه در اسلام، صفحات ۶۳-۶۴ و ۲۰۵-۲۰۷؛
Laoust, *Schismes*, pp. 98-100; F. Gabrieli, *Al-Ma'mūn e gli ʿAlidi* (Leipzig, 1929), pp. 35ff.; B. Lewis, "ʿAlī al-Riḍā", *EI2*, vol. I, pp. 399-400, and W. Madelung, "ʿAlī al - Reżā", *EIR*, vol. I, pp. 877-880.
مرقد مطهر امام رضا، که در مشهد، مرکز استان خراسان، واقع است، یکی از گرامی‌ترین زیارتگاههای شیعیان است.

۱۹. در نیمهٔ قرن چهارم / دهم، با حصر اعتقاد به دوازده امام در امر امامت، تشیّع امامی آخرین خصیصهٔ مهمّ خود را به دست آورد. این اعتقاد به سلسله‌ای از دوازده امام، که در فرق‌الشیعهٔ نوبختی، صفحات ۹۰-۹۳، و مقالات قمی، صفحات ۱۰۲-۱۰۶، و الاصول کلینی، جلد اوّل، صفحات ۳۲۸ به بعد، انعکاس یافته است و بعداً به وسیلهٔ ابن‌بابویه (فت ۳۸۱/۹۹۱) و شیخ مفید (فت ۴۱۳/۱۰۲۲) و دیگران تهذیب و پرداخته شده است، فرقهٔ شیعهٔ دوازده امامی یا اثنی عشری را از فرقهٔ شیعهٔ امامی قبل متمایز می‌سازد. با اعتلای دوازده امامان، اصطلاح امامیّه و اثنی‌عشریه بتدریج مترادف یکدیگر شدند؛ هرچند اسماعیلیه نیز خویشتن را شیعیان امامی می‌خوانند. نک:
Laoust, *Schismes*, pp. 146ff. and 181-184; Watt, *Formative Period*, pp. 274-278; Nasr, *Ideals*, pp. 155-157 and 164ff.; also his "Ithnā-ʿashariyya", *EI2*, vol. 4, pp. 277-279; E. Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya", *BSOAS*, 39 (1976), pp. 521-534, and Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 39-179.
برای اطلاع مختصر از سرگذشت و حالات این امامان دوازده‌گانه نک: کلینی، الاصول، جلد اوّل، صفحات ۴۵۲-۴۵۸ و ۴۶۱-۵۲۵؛ مفید، الارشاد، صفحات ۲۷۹-۵۶۸؛ علاّمه طباطبایی، شیعه در اسلام،، صفحات ۱۹۰-۲۱۱ و ۲۲۰-۲۲۲، که منابع دیگر شیعی را نیز ذکر کرده است؛
J. Eliash, "Ḥasan al-ʿAskarī", *EI2*, vol. 3, pp. 246-247; W. Madelung, "ʿAlī al - Hādī", *EIR*, vol. I, pp. 861-862.
بسیاری از آثار هانری کربن برای مطالعه و بررسی تشیع دوازده امامی فوق‌العاده ارزشمند است.

20. Ivanow, "Ismāʿīliya", *SEI*, p. 179, and Corbin, *Étude*, p. 6.

۲۱. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۵۷-۵۸، و قمی، مقالات، صفحهٔ ۸۰.

۲۲. شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۲۷ و ۱۶۷-۱۶۸؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۲۳ و ۱۴۴؛
tr. Vadet, p. 284; tr. Gimaret and Monnot, pp. 491-492.
نیز نک:
Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 26, 40 and 51.

۲۳. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحهٔ ۵۸؛ قمی، مقالات، صفحات ۸۰-۸۱. نیز نک: اشعری، مقالات، صفحات

۲۶-۲۷؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۴۶-۴۷؛ ترجمهٔ Seelye صفحات ۶۵-۶۶؛ شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۲۷-۲۸، ۱۶۸ و ۱۹۱ به بعد؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۲۳، ۱۴۴ و ۱۶۳ به بعد؛ مفید، الارشاد، صفحه ۴۳۱؛ و طوسی، الرجال، صفحهٔ ۳۱۰.

24. Ivanow, *Alleged*, pp. 108-112.

۲۵. نک: ابویعقوب السجستانی، اثبات النبوّات، ویراستهٔ عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۶)، صفحهٔ ۱۹۰. در نامه‌ای هم که نخستین خلیفهٔ فاطمی به اسماعیلیان یمن نوشته مبارک به عنوان لقب اسماعیل به کار رفته است. این نامه، به صورتی که در کتاب فرائض و حدودالدین تألیف جعفربن منصوراليمن آمده است، در کتاب حسین ف. الهمدانی ترجمه و چاپ شده است. نک:

Ḥusayn F. al-Hamdānī, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs* (Cairo, 1958);

به این کتاب از این پس به صورت *Genealogy* اشاره خواهیم کرد. عبارات مربوط به مبارک در متن، در صفحهٔ ۱۰، و در ترجمه در صفحهٔ ۱۲، آمده است. برای تجزیه و تحلیل مفصّل این نامه، و ترجمهٔ دقیق‌تر آن، و فرضیهٔ جالبی در باب نسب امامان اوّلیهٔ اسماعیلی نک:

A. Hamdani and F. de Blois, "A Re- Examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *JRAS* (1983), pp. 173-207.

۲۶. نک: نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحهٔ ۶۲؛ و قمی، مقالات، صفحه ۸۴. این امر را می‌توان از قدیمی‌ترین اشارهٔ زیدیّه به اسماعیلیهٔ نوزاد نیز استنباط کرد. این اشاره در کتاب الرّدّ علی‌الروافض، تألیف امام زیدی، قاسم بن ابراهیم (فت ۲۴۶/۸۶۰)، آمده است و مادلونگ آن را در مقالهٔ «امامت» خویش، صفحهٔ ۴۶، نقل کرده است.

۲۷. قمی، مقالات، صفحهٔ ۸۱؛ و نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۵۸-۵۹، که گروه اسماعیلیه با خطابیّه یکی دانسته شده است. امّا چون نوبختی گروهی را که اسماعیلیه می‌خواند مورد بحث قرار نمی‌دهد، به نظر می‌آید که مُراد وی از این عنوان، مانند قمی، اسماعیلیهٔ خالصه باشد که یکی از دو گروه شبه‌اسماعیلی است که در کتاب او از آنها سخن رفته است.

۲۸. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۶۰-۶۱؛ و قمی، مقالات، صفحهٔ ۸۳.

۲۹. نک: Lewis, *Origins*, pp. 33-35.

۳۰. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحهٔ ۹۰؛ و قمی، مقالات، صفحهٔ ۱۰۳، که در آنها ادعای اسماعیل و محمدبن اسماعیل رد شده است. نیز نک: الکشّی، الرجال، صفحات ۴۷۳-۴۷۴ که در آنجا اسماعیل به داشتن تمایل به شرب خمر متهم شده است.

۳۱. نک: جعفر بن منصوراليمن، اسرار النطقاء، در و. ایوانوف، روایات اسماعیلی دربارهٔ ظهور فاطمیّان (لندن، و غیره، ۱۹۴۲)، متن صفحه ۹۸ و ترجمه صفحهٔ ۲۹۵. از این پس، به این کتاب با عنوان ظهور *(Rise)* اشاره خواهیم کرد؛ جعفربن منصوراليمن، سرائر و اسرارالنطقاء، ویراستهٔ مصطفی غالب (بیروت، ۱۹۸۴)، صفحه ۲۵۸ و Ivanow, *Alleged*, pp. 155-156.

عارف تامر تولد اسماعیل را در ۱۰۱/۷۱۹-۷۲۰ قرار می‌دهد، نک: کتاب او:

al- Imāma fi'l - Islām (Beirut, 1964?), p. 180.

همین تاریخ در چند منبع اسماعیلی که محمدتقی دانش‌پژوه نقل کرده تکرار شده است. نک: مقالهٔ او «ذیلی بر تاریخ اسماعیلیّه»، نشریه دانشکده ادبیات، تبریز، ۱۸ (۱۳۴۵/۱۹۶۶)، صفحهٔ ۲۱. امّا مصطفی غالب، در کتاب اعلام الاسماعیلیهٔ خود (بیروت، ۱۹۶۴)، صفحهٔ ۱۶۱، سال ۱۱۰/۷۲۸-۷۲۹ را به عنوان تاریخ تولد اسماعیل نقل می‌کند.

۳۲. در کتاب ظهور ایوانوف، صفحهٔ ۳۰، نقل شده است. بنا بر نوشتهٔ محمدحسین فراهانی، سفرنامه، ویراستهٔ ح. فرمانفرمائیان (تهران، ۱۳۴۲/۱۹۶۳)، صفحهٔ ۲۸۸، مقبرهٔ اسماعیل تا سال ۱۳۰۲/۱۸۸۵ هنوز وجود داشته است.

۳۳. جعفر بن منصورالیمن، اسرارالنطقاء، در کتاب ایوانوف، ظهور، متن صفحات ۱۰۳-۱۰۴، ترجمه صفحات ۳۰۱-۳۰۲؛ همان کتاب ویراستهٔ م. غالب، صفحهٔ ۲۶۲؛ ادریس، عیون، جلد چهارم، صفحهٔ ۳۳۴؛ و نیز از همو کتاب زهرالمعانی در تألیف ایوانوف، ظهور، متن صفحات ۴۷ به بعد، ترجمهٔ صفحات ۲۳۲ به بعد؛ و مفید، الارشاد، صفحهٔ ۴۳۱؛ این داستان را مورخ نامدار ایرانی رشیدالدین فضل‌الله در جامع‌التواریخ : قسمت اسماعیلیان، ویراستهٔ محمدتقی دانش‌پژوه و م. مدرسی زنجانی (تهران، ۱۳۳۸/۱۹۵۹)، صفحهٔ ۱۰، نقل کرده است. از این پس به این کتاب به عنوان اسماعیلیان ارجاع خواهیم داد؛ نیز نک:

R. Levy, "The Account of the Isma'ili Doctrines in the Jami'al- Tawarikh of Rashid al- Din Fadlallah", *JRAS* (1930), pp. 514-515 and 521.

۳۴. الکشّی، الرجال، صفحات ۳۷۶-۳۸۲؛ نیز نک: ادریس، عیون، جلد چهارم، صفحات ۳۲۶-۳۲۷؛ نجاشی، الرجال، صفحهٔ ۲۹۶؛ طوسی، فهرست، صفحات ۳۳۴-۳۳۵؛ نیز از همو، الرجال، صفحهٔ ۳۱۰، و ابن شهرآشوب، مناقب، جلد پنجم، صفحهٔ ۲۹.

۳۵. ابن عنبه، عمدة الطالب، صفحه ۲۳۳. مرحوم زاهدعلی، از بهره‌های دانشمند داودی، اهل حیدرآباد، نیز همین سال را در تاریخ فاطمین مصر (چاپ دوّم، کراچی، ۱۹۶۳)، جلد اوّل، صفحات ۴۱، ۴۳، و ۶۳ ذکر می‌کند.

۳۶. سال ۱۳۸/۷۵۵-۷۵۶ را مقریزی ذکر کرده است. نک: احمد بن علی المقریزی، اتعاظ الحنفاء، ویراستهٔ ه. بُنز (لایپزیک، ۱۹۰۹)، صفحه ۶؛ همان کتاب ویراستهٔ جمال‌الدین الشّیال (قاهره، ۱۹۶۷)، جلد اوّل، صفحه ۱۵. مآخذ دیگر مرگ اسماعیل را در ۱۴۵/۷۶۲-۷۶۳ قرار داده‌اند؛ نک: علاءالدین عطاملک جوینی، تاریخ جهانگشای، ویراستهٔ محمّد قزوینی (لندن، ۱۹۱۲-۱۹۳۷)، جلد سوّم، صفحهٔ ۱۴۶، و یادداشتهای توضیحی خود قزوینی بر آن کتاب در صفحهٔ ۳۰۹؛ ترجمهٔ انگلیسی همان کتاب به وسیلهٔ جان ا. بویل به نام *The History of the World - Conqueror* (Cambridge, Mass., 1958)، جلد دوّم، صفحهٔ ۶۴۳؛ رشیدالدین فضل‌الله، اسماعیلیان، صفحهٔ ۱۰، و دانش‌پژوه «ذیلی» (۱۳۴۵/۱۹۶۶)، صفحهٔ ۲۱. یک رسالهٔ مجهول‌المؤلف اسماعیلی به نام دستورالمنجمین، که د. خویه در کتاب خود، به نام

Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn (2nd ed., Leiden 1886), p. 203

از آن نقل قول کرده است، و از این به بعد به عنوان *Mémoire* به آن ارجاع می‌شود، سال ۱۴۵ هجری را به عنوان تاریخ ناپدید شدن اسماعیل ذکر کرده است، دستورالمنجمین را شاید یک نویسندهٔ اسماعیلی نزاری در اواخر قرن پنجم / یازدهم نوشته باشد. نک:

P. Casanova, "Un nouveau manuscrit de la secte des Assassins", *JA*, 11 série, 19 (1922),

صفحات ۱۲۶-۱۳۵ و محمد قزوینی، یادداشتهای قزوینی، جلد هشتم، صفحات ۱۱۰-۱۴۳. قزوینی و کازانووا هر دو بر این عقیده بودند که نسخهٔ منحصر به فرد دستورالمنجمین، که اکنون در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود، زمانی متعلق به کتابخانهٔ معروف الموت بوده است.

۳۷. الکشّی. الرجال، صفحات ۲۱۷-۲۱۸، ۳۲۱، ۳۲۵-۳۲۶، ۳۵۴-۳۵۶، و ۳۹۰؛ بعضی از این

روایات در مقالهٔ «امام اسماعیل» و. ایوانوف مورد بررسی قرار گرفته است. نک:
JASB, *NS*, 19 (1923), pp. 305-310.

۳۸. معروفترین همه از میان چنین آثاری کتاب الهفت والاظله است که به مفضّل بن عمر الجُعفی نسبت داده شده است. این کتاب را عارف تامر و ا. خلیفه تصحیح و به چاپ رسانیده‌اند (چاپ دوّم، بیروت ۱۹۷۰)، نیز همین کتاب به تصحیح مصطفی غالب (ویرایش چهارم، بیروت، ۱۹۸۳) این کتاب نظریات امام جعفر صادق [ع] را گزارش می‌کند؛ نک: ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحهٔ ۳۰، در اینجا به غلط گفته شده است که مفضّل در ۷۶۲/۱۴۵ به قتل رسید؛ همچنین از همو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۵۹، ۶۴ و ۱۰۱، و لوئی ماسینیون
"Esquisse d'une bibliographie Nusayrie", in *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud* (Paris, 1939), vol. 2, pp. 914-915.

۳۹. دربارهٔ مفضل و گروه وابسته به او نک: الکشّی، الرجال، صفحات ۳۲۱-۳۲۹، ۵۰۹، و ۵۳۰-۵۳۱؛ نجاشی، الرجال، صفحات ۲۹۵-۲۹۶؛ طوسی، فهرست، صفحه ۳۳۷، نیز رجال، طوسی، صفحات ۳۱۴ و ۳۶۰؛ اشعری، مقالات، صفحات ۱۳ و ۲۹؛ بغدادی، الفرق، صفحه ۲۶۳؛ ترجمهٔ هالکین، صفحه ۶۵؛ شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۶۸؛ ترجمهٔ قاضی، صفحهٔ ۱۴۴؛ نیز نک:
H. Halm, "Das Buch der Schatten. Die Muffaḍḍal Tradition der Gulāt und die Ursprünge des Nusairiertums", *Der Islam*, 55 (1978), pp. 219-267, and 58 (1981), pp. 15-86, and also by Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 240-274.

۴۰. الکشّی، الرجال، صفحات ۲۴۴-۲۴۵؛ نیز نک: نجاشی، الرجال، صفحات ۸۱-۸۲؛
Lewis, *Origins*, p. 39, and Omar "Some Aspects", p. 177.

41. L. Massignon, "Explication du plan de Kāfa", in his *Opera Minora*, vol. 3, p. 50.
سفاح پایتخت خود را در ۷۵۲/۱۳۶ در انبار مستقر ساخت؛ وی در همانجا مرد و در کاخش به سال ۷۵۴/۱۳۶ به خاک سپرده شد. منصور همینکه قدرت یافت، پایتختش را از انبار به حیره منتقل کرد، و این موضوع به صحت اخباری که حاکی از آن است مرگ اسماعیل بعد از سال ۷۵۴/۱۳۶ واقع شده است مهر تأیید می‌زند؛ نک:
Lassner, *Shaping*, pp. 155 and 158-159.

۴۲. نک: آثار زیر از لویی ماسینیون نک:
"Bibliographie Qarmaṭe", pp. 329-330; "Les Origines Shīʿites de la famille vizirale des Banū'l Furāt", in *Mélanges Gaudefroy - Demombynes* (Cairo, 1935-1945), p. 26; and "Ḳarmaṭians", *EI*, vol. 2, p. 770.
در این مقاله ماسینیون مرگ ابوالخطاب را به غلط در ۷۸۳/۱۶۷ قرار داده بود. امّا بعداً آن را به ۱۴۵-۷۶۲/۱۴۷-۷۶۴ تغییر داد. نک:
SEI, p. 221, Corbin, *Étude*, pp. 15-16, and also his "Une Liturgie Shīʿite", pp. 83 and 85.

43. L. Massignon, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien* (Tours, 1934), pp. 16-19; English translation, *Salmān Pāk and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam*, tr. J. M. Unvala (Bombay, 1955), pp. 10-12.

۴۴. Lewis, *Origins*, pp. 42ff. در اسرارالنطقاء جعفر بن منصور الیمن، منقول در ظهور، ایوانوف،

متن، صفحات ۹۵-۹۶، ترجمه صفحات ۲۹۲-۲۹۳، و متن ویراستهٔ م. غالب، صفحات ۲۵۶-۲۵۷، آمده است که اسماعیل یک بار، پیش از آنکه امام جعفر صادق [ع] ابوالخطاب را طرد و لعن کند، در مدرسه‌ای که ابوالخطاب گردانندهٔ آن بود حضور یافته بود. برای نقد نظریات ماسینیون نک:
Ivanow, *Alleged*, pp. 165-169.

۴۵. Ivanow, *Alleged*, pp. 138ff. نیز نک: قاضی، الکیسانیه، صفحات ۲۸۹ به بعد.

۴۶. نک: کتابهای زیر از قاضی نعمان: دعائم الاسلام، جلد اوّل، صفحات ۴۹-۵۰؛ کتاب ایمان، صفحات ۵۸-۵۹؛ و کتاب المجالس و المسایرات، ویراستهٔ حبیب الفقی و دیگران (تونس، ۱۹۷۸)، صفحات ۸۴-۸۵.

۴۷. نک:

W. Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l- Kitab des Ismaëliens de l'Asie Centrale", *REI*, 6 (1932), pp. 419-481;

نیز کتاب ادبیات اسماعیلی او، صفحات ۱۹۳-۱۹۵؛ و

L. Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", *EJ*, 5 (1937), pp. 55f.

۴۸. ام‌الکتاب، متن صفحهٔ ۱۱؛ ترجمهٔ ایتالیایی آن تحت عنوان

Ummu'l-Kitāb, introduzione, traduzione e note, tr. Pio Filippani - Ronconi (Naples, 1966), p. 23.

49. Ivanow, *Alleged*, pp. 99-100, and Corbin, *Étude*, p. 16.

50. Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l- Kitab", pp. 422-425; also: *Studies*2, pp. 8 and 82.

در اینجا گفته شده است که متن عربی این رساله به احتمال قوی در قرن دوم / هشتم تألیف شده بوده است؛

Corbin, *Étude*, pp. 12 and 14; also his *Histoire*, pp. 111-112,

و نیز نقد و بررسی مادلونگ از ترجمهٔ ایتالیایی فیلیپانی - رونکونی در *Oriens*، شمارهٔ ۲۵-۲۶، ۱۹۷۶، صفحات ۳۵۲-۳۵۸.

51. H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya* (Wiesbaden, 1978), pp. 142-168.

که بررسی بسیار خوبی است از عقاید قدیم اسماعیلیه؛ نیز نک از همو:

Islamische Gnosis, pp. 113-198; see also E.F. Tijdens, "Der mythologisch - gnostische Hintergrund des Umm al - Kitāb", *Acta Iranica*, 16 (1977), pp. 241-526.

که بر اثر مرگ مؤلف ناتمام ماند.

۵۲. قمی، مقالات، صفحات ۵۶-۵۹؛ نیز نک:

L. Massignon, "Recherches sur les Shiʿite extrémistes à Bagdad", *ZDMG*, 92 (1938), pp. 378-382; Halm, *Kosmologie*, pp. 157ff., and also his *Islamische Gnosis*, pp. 218ff.

۵۳. قمی، مقالات، صفحات ۵۹-۶۰ و ۶۳؛ نیز نک: الکشّی، الرجال، صفحات ۳۰۵ و ۳۹۸-۴۰۱؛ ابن حزم، الفصل، جلد چهارم، صفحهٔ ۱۸۶؛

Friedlaender, "Heterodoxies", pp. 65-66; also his "Heterodoxies: Commentary", pp. 101-103;

شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۱۷۵-۱۷۶؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۵۱-۱۵۲؛ ماسینیون، سلمان پاک، صفحات ۴۴-۴۵؛ ترجمهٔ اونوالا، صفحه ۳۲؛

R. Strothmanm, "Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel arab. 19", *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften Zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, 5 (1952), pp. 41-42, text pp. 25-27; Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 225ff., and B. Lewis, "Bashshār al- Shaʿīrī", *EI2*, vol. I, p. 1082.

۵۴. دربارهٔ نصیریان که به علویان نیز شهرت دارند نک: نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحه ۷۸؛ قمی، مقالات، صفحات ۱۰۰-۱۰۱؛ اشعری، مقالات، صفحهٔ ۱۵؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۳۹-۲۴۲؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۷۰-۷۴؛ ابن حزم، الفصل، جلد چهارم، صفحه ۱۸۸؛

Friedlaender, "Heterodoxies", pp. 71-72; also his "Heterodoxies : Commentary", pp. 126-128.

شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۱۸۸-۱۸۹؛ و ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۶۱-۱۶۲. در میان مراجع و منابع جدید، گذشته از بررسیهای استاندارد ر. دوساد، به نام تاریخ و مذهب نصیریان (پاریس، ۱۹۰۰)، با کتابشناسی کامل، و مقالهٔ ر. باسه تحت عنوان «نصیریان»، در *ERE*، جلد سوّم، صفحات ۴۱۷-۴۱۹، به نوشته‌های زیر می‌توان مراجعه کرد.

R. Strothmann, "Seelenwanderung bei den Nuṣairī", *Oriens*, 12 (1959), pp. 89-114.

و مقالات دیگر همین محقق در این باره که در جهانشناسی هالم، صفحهٔ ۲۰۳، نامشان آمده است. ماسینیون نیز که هم نصیریان و هم اسماعیلیان را میراث‌خوار خطابیّه می‌داند آثار ارزشمندی در این باره دارد. مخصوصاً نک:

L. Massignon, "Bibliographie Nuṣayrie", pp. 913-922; "Nuṣairī", *EI*, vol. 3, pp. 963-967, and "Les Nuṣayris", in *L'Élaboration de l'Islam*, pp. 109-114.

نیز نک:

Halm, *Islamische Gnosis*, pp. 284-355, and W. Kadi, "ʿAlawī", *EIR*, vol. I, pp. 804-806.

۵۵. نک:

L. Massignon, *La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima* (Paris, 1955), pp. 19-26; also his *Salmān Pāk*, pp. 30-39; tr. Unvala, pp. 20-28; G. Levi Della Vida, "Salmān al- Fārisī", EI, Vol., 4, pp. 116-117; J. Horvitz, "Salmān al- Fārisī", *Der Islam*, 12 (1922), pp. 178-183.

۵۶. به عقیدهٔ پ. فیلیپانی - رونکونی ام‌الکتاب اساساً حاصل کار یک فرقهٔ مانوی - گنوسی با گرایشهای مزدایی و کبالی در یک محیط آرامی - بین‌النهرین بوده است. بعداً، در قرن دوّم/هشتم، پیروان این فرقه مورد تعقیب و آزار مسلمانان قرار گرفتند و به خراسان و آسیای مرکزی گریختند، و در آنجا این نوشته تحت تأثیرات بودایی واقع شده است. و باز مدت زمانی بعد، پیروان این فرقه اسلام

آوردند و بخصوص پیرو فرق شیعهٔ تندرو از نوع مغیریّه -- خطابیّه شدند. و بالاخره در طی قرون پنجم - ششم /دهم - یازدهم این شیعیان آسیای مرکزی به کیش اسماعیلی درآمدند، امّا هیچ یک از عقاید و اندیشه‌های اسماعیلی را به ام‌الکتاب، که همچنان آن را در میان خود حفظ کرده بودند، داخل نکردند. برای تفصیل بیشتر نک: مقدمهٔ فیلیپانی - رونکونی بر ترجمهٔ ایتالیاییش از ام‌الکتاب، صفحات ۱۷-۵۵، و نیز به مقالهٔ او تحت عنوانِ
"Note sulla soteriologica e sul simbolismo cosmico dell'Ummu'l Kitāb", *AIUON*, *NS*, 14 (1964), pp. 111-134, and "The Soteriological Cosmology of Central - Asiatic Ismāʿīlism", in *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*, ed. S. H. Nasr (Tehran, 1977), pp. 101-120.

۵۷. ادریس، عیون‌الاخبار، جلد چهارم، صفحات ۳۵۱-۳۵۶؛ نیز از همو، زهرالمعانی، در ظهور، ایوانوف، متن صفحات ۵۳-۵۸، ترجمه صفحات ۲۴۰-۲۴۸؛ و ترجمهٔ کوتاهی به انگلیسی، عمدتاً بر پایهٔ عیون‌الاخبار، در مقالهٔ ایوانوف تحت عنوان «اسماعیلیان و قرمطیان» در
JBBRAS, *NS*, 16 (1940) pp. 60-63.

۵۸. در اسرارالنطقاء، به نقل ایوانوف در ظهور، متن صفحهٔ ۹۹، ترجمه صفحهٔ ۲۹۶، و متن ویراستهٔ م. غالب صفحهٔ ۲۵۹. گذشته از این، ذکر شده است که محمّد، در هنگام مرگ پدرش، چهارده سال داشت. بنابراین، بر پایهٔ این شواهد می‌توان استنباط کرد که اسماعیل بن جعفر حدود دوازده سالی پیش از پدرش، یعنی در حوالی سال ۱۳۶ هجری، درگذشته بوده است.

۵۹. در یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۴۸ و ۳۱۰-۳۱۲، و در مقالهٔ دانش‌پژوه «ذیلی» (۱۳۴۵/۱۹۶۶) صفحهٔ ۲۲ نقل شده است.

60. W. Ivanow, "Early Shiʿite Movements", p. 17; *Brief*, p. 9
و م. کامل حسین، طائفة‌الاسماعیلیه (قاهره، ۱۹۵۹)، صفحهٔ ۱۲.

۶۱. دستورالمنجمین، به نقل دخویه در *Mémoire* صفحهٔ ۲۰۳، از هند به عنوان دورترین نقطه‌ای که محمّد بدانجا سفر کرده بوده است یاد می‌کند؛ اما بنا بر نوشته ابن عنبه، عمدة‌الطالب، صفحهٔ ۲۳۳، وی مدینه را مدتها بعد در معیّت هارون‌الرشید، به صوب بغداد ترک گفت، و سرانجام در همانجا درگذشت. از سوی دیگر، ادریس، در عیون‌الاخبار، جلد چهارم، صفحات ۳۵۳ و ۳۵۴، و در زهرالمعانی، به نقل ایوانوف در ظهور، صفحهٔ ۵۴ متن، صفحه ۲۴۱ ترجمه، از چندین شهر در ایران نام می‌برد که محمّد بدانجا رفته بوده است؛ وی همچنین روایت می‌کند که در دورهٔ خلافت معزّ، خلیفهٔ فاطمی، استخوانهای محمّد را از ایران به قاهره منتقل ساختند. نیز نک: جوینی، تاریخ، جلد سوّم، صفحه ۱۴۸؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۶۴۵؛ رشیدالدین، اسماعیلیان، صفحهٔ ۱۱ و
P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs* (London, 1934), pp. 66-68.

۶۲. نک: توضیحات و یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جوینی، جلد سوّم، صفحهٔ ۳۱۱، و ایوانوف، ظهور، صفحه ۶۷. زاهدعلی در کتاب تاریخ خود، جلد اوّل، صفحات ۳۴ و ۶۵، مرگ محمّد را در ۱۸۳/۷۹۹ قرار داده است، و حال آنکه عارف تامر در الامامة، صفحهٔ ۱۸۱، و م. غالب در تاریخ‌الدعوة الاسماعیلیه (بیروت، ۱۹۶۵)، صفحه ۴۶، سال وفات او را ۱۹۳/۸۰۸-۸۰۹ ذکر کرده‌اند.

۶۳. کلینی، الاصول، جلد اوّل، صفحات ۴۸۵-۴۸۶؛ الکشّی، الرجال، صفحات ۲۶۳-۲۶۵؛ و ابن

شهرآشوب، مناقب، جلد پنجم، صفحهٔ ۷۷.

۶۴. ابن عنبه، عمدةالطالب، صفحات ۲۳۴ به بعد؛ ادریس، عیون، جلد چهارم، صفحهٔ ۳۵۶؛ دستورالمنجمین، به نقل از دخویه در *Mémoire*: صفحات ۸-۹ و ۲۰۳ و ایوانوف، ظهور، صفحات ۳۸-۳۹. منابع اسماعیلی از ذکر نام دو پسر نخستین محمّد خودداری می‌کنند، تنها استثنا در این مورد زهرالمعانی ادریس است به نقل ایوانوف در ظهور، صفحات ۵۳-۵۴ متن و ۲۴۱ ترجمه.

۶۵. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحه ۶۱، و قمی، مقالات، صفحه ۸۳؛ این مؤلفان درست قبل از آنکه به بحث دربارهٔ قرامطه بپردازند به یکی از شاخه‌های خطابیّه اشاره می‌کنند که به امامانی از نسل محمّد بن اسماعیل معتقد بوده‌اند. نیز نک:
B. Lewis, *Origins*, pp. 40-41 and 78, and Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", pp. 79ff.

۶۶. نک:
Ivanow, *Studies* 2, p. 24, and W. Madelung, "Ḳā'im Āl Muḥammad", *EI2*, vol. 4, pp. 456-457.

۶۷. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحات ۶۱-۶۴؛ قمی، مقالات، صفحات ۸۳-۸۶؛ ترجمهٔ انگلیسی آن در مطالعاتی دربارهٔ اسماعیلیه، استرن، صفحات ۴۷-۵۳، با توضیحی از و. مادلونگ در آن باره در آنجا. نیز نک:
Stern, "Ismā'īlīs", pp. 102-103 and 108, and Madelung, "Imamat", pp. 48ff.

68. R. Strothmann, "Sab'iya", *EI*, vol. 4, pp. 23-25.

69. Al-Hamdānī, *Genealogy*, text pp. 10-11, translation p. 13.

۷۰. کتاب الرشد، صفحات ۱۹۸ به بعد؛ ترجمهٔ ایوانوف، در مطالعاتی دربارهٔ اسماعیلیه ویرایش دوم، صفحات ۴۳ به بعد.

۷۱. جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف، ویراستهٔ ر. اشتروتمان (لندن، غیره، ۱۹۵۲)، صفحات ۶۲، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۳۵، ۱۶۰، ۱۷۰، و جاهای دیگر. این متن فوق‌العاده مهمّ و قدیمی اسماعیلی که احتمالاً در دورهٔ حکومت دومین خلیفهٔ امام فاطمی، قائم، تألیف شده است به وسیلهٔ مصطفی غالب نیز تصحیح شده است (بیروت، ۱۹۸۴)، امّا ارجاع ما همه جا به ویرایش اشتروتمان است. نیز نک: جعفر بن منصورالیمن، اسرارالنطقاء، ویراستهٔ م. غالب، صفحات ۲۱، ۳۹، ۱۰۹، و ۱۱۲.

۷۲. ام‌الکتاب، متن صفحات ۹۱-۹۲؛ ترجمهٔ فیلیپانی-رونکونی، صفحات ۲۲۹-۲۳۰؛ این تنها اندیشهٔ واضح اسماعیلی است که در این رساله یافت می‌شود. برای اندیشه‌های مشابه که مخمّسه بدان معتقد بودند نک: قمی، مقالات، صفحات ۵۶ و ۵۹.

73. Stern, "Ismā'īlīs", p. 101; see also Madelung, *Religious Trends*, p. 93.

۷۴. نوبختی، فرق‌الشیعه، صفحه ۶۴؛ و قمی، مقالات، صفحهٔ ۸۶.

۷۵. نک: Massignon, "Bibliographie Qarmaṭe", p. 334,
و یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوّم، صفحهٔ ۳۲۷. بنا بر گفتهٔ مطهر بن طاهر مقدّسی (مَقْدِسی)، البدء و التاریخ، ویراستهٔ کلمان هوار (پاریس ۱۸۹۹-۱۹۱۹)، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۳۷ عنوان کتاب ابن رزام النقض علی الباطنیه بوده است، امّا مقریزی، اتّعاظ، ویراستهٔ بُنز، صفحهٔ ۱۲، ویراستهٔ الشیّال، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۳، نام این کتاب را کتاب ردّ علی‌الاسماعیلیه ذکر کرده است. نیز

نک:

C.H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam* (Strassburg, 1902-1903), vol., 1, p. 6; I. Goldziher, *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja - Sekte* (Leiden, 1916), p. 15; Ivanow, *Alleged*, p. 2;

و طه‌الولی، القرامطه (بیروت، ۱۹۸۱)، صفحات ۲۳۵-۲۳۹.

۷۶. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۲۱۲۴ به بعد؛ ترجمهٔ انگلیسی به نام

The History of al- Tabarī : Volume 37, The ʿAbbāsid Recovery, tr. Philip M. Fields (Albany, N. Y. 1987), pp. 169ff.

۷۷. ادریس، عیون‌الاخبار، جلد چهارم، صفحات ۳۵۷-۳۶۷، و ۳۹۰-۴۰۴؛ تلخیص انگلیسی در مقاله «اسماعیلیان و قرمطیان» ایوانوف، صفحات ۶۳ به بعد، و در ایوانوف، ظهور، صفحات ۳۳ به بعد. یکی دیگر از روایات مختصر اسماعیلی دربارهٔ نیاکان عبیدالله، در جلد اوّل کتاب الازهار، تألیف حسن بن نوح البهروچی، در منتخبات اسماعیلیه، ویراستهٔ عادل العَوّا (دمشق، ۱۹۵۸)، صفحات ۲۳۲-۲۳۶، آمده است. ملخص آن را به انگلیسی در ظهور، ایوانوف، صفحات ۲۹ به بعد، می‌توان یافت.

۷۸. قدیمترین منبع اسماعیلی دربارهٔ این جزئیات ظاهراً استارالامام، تألیف احمد بن ابراهیم (یا محمّد) نیسابوری، است که نزدیک به اواخر قرن چهارم /دهم می‌زیسته است. این کتاب را، همراه با یک تألیف اسماعیلی دیگر، ایوانوف تصحیح کرده و در مجلهٔ کلیة‌الاداب، دانشگاه مصر، سال چهارم (۱۹۳۶)، صفحات ۹۳-۱۰۷، به چاپ رسانیده است. ترجمهٔ انگلیسی آن نیز در ظهور، ایوانوف، صفحات ۱۵۷-۱۸۳، آمده است. متن عربی استارالامام در کتاب اخبارالقرامطه، فراهم آوردهٔ سهیل زکّار (چاپ دوّم، دمشق، ۱۹۸۲)، از نو به چاپ رسیده است (صفحات ۱۱۱-۱۳۲).

۷۹. زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحهٔ ۴۳؛ حسین، طائفه، صفحهٔ ۱۷؛ تامر، الامامه، صفحهٔ ۱۸۲؛ و غالب، اعلام، صفحات ۳۴۲-۳۴۴.

۸۰. ایوانوف، ظهور، صفحات ۴۱ و ۵۷؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحهٔ ۴۳؛ حسین، طائفه، صفحهٔ ۱۸؛ تامر، الامامه، ص ۱۸۳. دربارهٔ عبیدالله نک: ابن‌خلکان، وفیات الاعیان، ترجمهٔ ویلیام ماک گوکن دو سلان (پاریس، ۱۸۴۲-۱۸۷۱)، جلد دوّم، صفحات ۷۷-۷۹؛ حسن ا. حسن و طه. ا. شرف، عبیدالله المهدی (قاهره، ۱۹۴۷)؛ غالب، اعلام، صفحات ۳۴۸-۳۵۸؛ ج. واکر، «مهدی، عبیدالله»، دایرةالمعارف اسلام، جلد سوّم، صفحات ۱۱۹-۱۲۱، و

F. Dachraoui, "al- Mahdī ʿUbayd Allāh", *EI2*, vol., 5, pp. 1242-1244.

۸۱. در نامهٔ عبیدالله، که در انساب همدانی نقل شده، متن صفحات ۱۰-۱۱، ترجمه صفحه ۱۳، از وی به عنوان امام یاد شده است، و حال آنکه پدر عبیدالله، حسین بن احمد، نامش در زمرهٔ امامان مستور نیامده است؛ به امامت وی در کتاب الکشف،، جعفر بن منصوراليمن، صفحات ۹۸-۹۹ نیز اشاره شده است. نک:

Ivanow, *Rise*, pp. 42-43 and 59; and Madelung, "Imamat", pp. 55 and 71ff.

مادلونگ حدس می‌زند که پدر عبیدالله در یک نگرش قهقرایی ممکن است به مرتبهٔ امامت اعتلا داده شده باشد. نیز نک:

H. Halm, "Aḥmad b. ʿAbdallāh", *EIR*, vol. I, pp. 638-639.

۸۲. نیسابوری، استار، صفحات ۹۵-۹۶؛ ترجمهٔ ایوانوف در ظهور، صفحات ۳۷ و ۱۶۲-۱۶۳؛ و ملیجی، المجالس المستنصریّه، صفحه ۱۴۳.

83. Ivanow, *Rise*, p. 22.

۸۴. نک:

Mamour, *Polemics*, especially pp. 60-64, 124-155 and 189-219;

زاهدعلی، تاریخ، جلد اول، صفحات ۷۴-۷۵.

Sami N. Makarem, "The Hidden Imāms of the Ismā'īlīs", *al-Abhath*, 22 (1969),pp. 23-37, and Nagel, *Frühe Ismailiya*, pp. 56-72.

وی مطالعات جدید را هم مورد بررسی قرار داده است.

۸۵. نک: Al-Hamdānī, *Genealogy*, text, pp. 11-12, translation p. 14.

نیز نک: قمی، مقالات، صفحه ۸۸، که به نظر می‌آید تا حدی از این ادعا حمایت و پشتیبانی می‌کند؛

Madelung, "Imamat", pp. 69-70; also his "Bemerkungen", pp. 38-39, and Hamdani and de Blois, "A Re- Examination", pp. 179-183 and 200-201.

این دو استدلال می‌کنند که امامانی که عبیدالله مهدی نام آنها را ذکر کرده است در واقع متعلق به دو سلسله متوازی از اعقاب امام جعفر صادق [ع] هستند که اخلاف عبدالله و برادرش اسماعیل بن جعفر را نشان می‌دهند. مؤلفان این مقالهٔ جالب همچنین دلیل می‌آورند کـه شـجره نسب رسـمی فاطمیان بعداً از ادغام این دو سلسله از امامان و تجدیدنظر در ترتیب سلسله نسبی که مهدی برای خود ادعا می‌کرد درست شده است.

۸۶. ابن الندیم، کتاب الفهرست، ویراستهٔ فلوگل (لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲)، جلد اوّل، صفحات ۱۸۶-۱۸۷؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان

The Fihrist of al- Nadīm, ed. and tr. B. Dodge (New York, 1970), vol. I, pp. 462-467;

ترجمهٔ فارسی که بر مبنای نسخه‌های اضافی تصحیح شده است به وسیلهٔ محمدرضا تجدد، تحت عنوان کتاب الفهرست، به چاپ رسیده است (ویرایش دوّم، تهران، ۱۳۴۶/۱۹۶۷)، صفحات ۳۴۸-۳۵۱. مرحوم تجدد همچنین متن عربی الفهرست را نیز تصحیح و چاپ کرد (تهران، ۱۹۷۱). امّا ما در اینجا بدان ارجاع نخواهیم داد.

۸۷. نک: مقریزی، اتّعاظ، ویراسته بُنز، صفحات ۱۱-۱۲؛ ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحه ۲۲؛

Becker, *Beiträge*, vol. I, pp. 4ff.; Massignon, "Bibliographie Qarmaṭe", p. 334; Mamour, *Polemics*, pp. 35-36, and 159ff.;

و یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوّم، صفحات ۳۲۸-۳۲۹؛

Lewis, *Origins*, pp. 6-8; Madelung, "Fatimiden", pp. 68ff.; Madelung, "Imamat", pp. 58-59, and Stern, *Studies*, pp. 61-62.

۸۸. احمد بن عبدالوهاب نویری، نهایةالارب، ویراستهٔ م. جابر عبدالعال الحـینی و دیگـران (قـاهره، ۱۹۸۴)، جلد ۲۵، صفحات ۱۸۷-۳۱۷؛ به طور ناقص در *Exposé* دو ساسی، جلد اوّل، مـقدمه، صفحات ۷۴-۱۷۱، ۱۸۴-۲۳۸، و ۴۳۸ به بعد به فرانسه ترجمه شده است.

۸۹. ابن الدواداری، کنزالدُرر، ویراستهٔ ص. المنجّد (قاهره، ۱۹۶۱)، جلد ششـم، صـفحات ۶ بـه بـعد، ۱۷-۲۱، و ۴۴-۱۵۶.

۹۰. مقریزی از بخش تاریخی نوشتهٔ اخومحسن در تاریخ فاطمیان خود، اتعاظ الحنفاء، ویراستهٔ بنز، صفحات ۱۱-۱۴ و ۱۰۱-۱۴۳، ویراستهٔ الشیال، جلد اوّل، صفحات ۲۲-۲۹، و ۱۵۱-۲۰۱ (در

اخبار القرامطه، صفحات ۳۲۵-۳۸۳، نقل شده است)، و نیز در تاریخ مصر خود که ناتمام مانده است، یعنی المقفّی، که بخشی از آن در اخبارالقرامطه صفحات ۳۹۱ به بعد آمده استفاده کرده است. ترجمهٔ قسمت مربوط از المقفّی در مقالهٔ ا. کاترمر به فرانسه ترجمه شده است: نک:

É. Quatremère, "Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites", pp. 117-123, and in E. Fagnan, "Nouveaux textes historiques relatifs à l'Afrique du Nord et à la Sicile: 1, Traduction de la biographie d'Obeyd Allāh", in *Centenario della nascita di Michele Amari* (Palermo, 1910), vol. 2, pp. 35-86.

بخش عقیدتی نوشتهٔ اخومحسن در کتاب المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار (بولاق، ۱۲۷۰/ ۱۸۵۳)، جلد اوّل، صفحات ۳۹۱-۳۹۷، آمده است. ا. بوریان و پ. کازانووا آن را تحت عنوان

Description historique et topographique de l'Égypte, in Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (Cairo, 1895-1920), vol. 4, pp. 122-144.

به چاپ رسانیده‌اند. بار دیگر، پ. کازانووا آن را تحت عنوان

"La Doctrine secrète des Fatimides d'Égypte",

در *BIFAO*، مجلد ۱۸، ۱۹۲۱، صفحات ۱۳۰-۱۶۵ انتشار داده است.

۹۱. مسعودی، کتاب التنبیه و الاشراف، ویراستهٔ م. ی. دخویه (لیدن، ۱۸۹۴)، صفحهٔ ۳۹۶؛ و ترجمهٔ فرانسوی آن

Le Livre de l'avertissement et de la revision, tr. B. Carra de Vaux (Paris, 1896) p. 502.

تألیف این کتاب در ۳۴۵/۹۵۶ به پایان رسیده بوده است.

۹۲. در بخش باطنیّهٔ کتاب بغدادی، الفرق، صفحات ۲۶۶ به بعد آمده است؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۱۰۸ به بعد؛ یکی از منابع اسماعیل بن احمد بُستی، مؤلف معتزلی مذهبی که در حوالی سال ۴۰۰/ ۱۰۰۹ کتاب ضداسماعیلی مِن کشف اسرار الباطنیّه را نوشته، بوده است.

S. M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Ismā'īlism", *JRAS* (1961), pp. 14-35.

ابن الجوزی (فت ۵۹۷/۱۲۰۰)، مورخ و فقیه معروف حنبلی بغداد، در رسالهٔ خود دربارهٔ قرمطیان از شرح ابن رزام — اخومحسن استفاده کرده است. این رساله بخشی از تألیف تاریخی بزرگ او به نام المنتظم است. این رسالهٔ کوچک، به نام القرامطه، در کتاب اخبارالقرامطه، صفحات ۲۵۳-۲۶۸، آمده است، و نیز J. de Somogyi آن را تحت عنوان

A. Treatise on the Qarmaṭians", *RSO*, 13 (1932), pp. 248-265.

ویراسته و ترجمه کرده است. بسیاری از منابع مهمّ بعدی، همچون تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۵۲ به بعد؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۴۷ به بعد، بخش اسماعیلیان جامع‌التواریخ رشیدی، صفحات ۱۱ به بعد از این شرح استفاده کرده‌اند. برای ارجاعات بیشتر نک:

Lewis, *Origins*, pp. 58-60.

۹۳. متن و نام امضاکنندگان این سجل با اندک تفاوتهایی در المنتظم ابن الجوزی، ویراستهٔ ف. کرنکو (حیدرآباد، ۱۳۵۷-۱۳۶۲/۱۹۳۸-۱۹۴۳)، جلد هفتم، صفحهٔ ۲۵۵؛ جوینی، تاریخ، جلد سوّم، صفحات ۱۷۴-۱۷۷؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۵۸-۶۶۰؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمه ف.،

روزنتال (ویرایش دوّم، پرینستن، ۱۹۶۷)، جلد اوّل، صفحات ۴۵-۴۶؛ مقریزی، اتّعاظ، ویراستهٔ بُنز، صفحات ۲۲-۲۳؛ ویراستهٔ الشیّال، جلد اوّل، صفحات ۴۳-۴۴؛ و ابن تغری بردی، النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره (قاهره، ۱۳۴۸-۱۳۹۱/۱۹۲۹-۱۹۷۲) جلد چهارم، صفحات ۲۲۹-۲۳۱، آمده است. نیز نک:

Mamour, *Polemics*, pp. 16-29; Lewis, *Origins*, pp. 8 and 60-61

و الولی، قرامطه، صفحات ۳۶۱ به بعد.

۹۴. نک:

Mamour, *Polemics*, pp. 30-42; Ivanow, *Alleged*, pp. 83-103, and A. Abel, "Daysāniyya", *EI2*, vol. 2, p. 199.

۹۵. این شهر یکی از شهرهای پررونق خوزستان در سده‌های میانه بود که در آغاز قرن دوم/هشتم ساخته شده بود. خرابه‌های آن اکنون در جنوب شوشتر به نام بند قیر معروف است. نک: کتاب مجهول‌المؤلف حدودالعالم که مینورسکی تحت عنوان *The Regions of the World* ترجمه کرده است (ویرایش دوّم، لندن ۱۹۷۰)، صفحات ۷۵ و ۱۳۰. این کتاب یکی از آثار معتبر جغرافیایی است که در نیمهٔ قرن چهارم/دهم نوشته شده است؛ یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ویراستهٔ ف. ووستنفلد (لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۹۷۳)، جلد سوّم، صفحهٔ ۶۷۶؛ ترجمهٔ جزیی از آن به فرانسه، تحت عنوان

Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse, tr. C. Barbier de Meynard (Paris, 1861), pp. 402-403; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (2nd ed., Cambridge, 1930), pp. 233, 236-237, 242 and 246-247 and M. Streck and L. Lockhart "ʿAskar Mukram", *EI2*, vol. 1, p. 711.

۹۶. این عنوانی است که نویری نقل کرده است، نک: نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحهٔ ۲۲۰؛ ترجمهٔ دو ساسی در *Exposé* جلد اوّل، مقدمه، صفحه ۱۴۸. به این کتاب تحت عناوین دیگر هم اشاره شده است، مانند کتاب البلاغ‌الاکبر به روایت مؤلف زیدی مذهب، محمدبن حسن دیلمی، در بیان مذهب الباطنیه، ویراستهٔ ر. اشتروتمان (استانبول، ۱۹۳۹)، صفحات ۱۵، ۳۰، ۴۲، ۵۹، ۷۲-۷۳، ۷۵-۷۶، ۷۸-۸۱، ۸۴، ۸۶، و ۹۱-۹۴، که کتابی ضداسماعیلی و بخشی از تألیفی بزرگتر است که در ۷۰۷/۱۳۰۸ به پایان رسیده است. بغدادی در الفرق، صفحه ۲۷۸، از آن به عنوان کتاب السیاسة و البلاغ یاد می‌کند. س. م. استرن در فصلی به نام

"The Book of the Highest Initiation and Other anti- Ismāʿīlī Travesties",

که در کتاب مطالعاتی دربارهٔ اسماعیلیه او آمده است، تا حدی متن عربی این رساله را از روی نقل قولهایی که نویری، بغدادی، و دیلمی از آن کرده‌اند بازسازی و به زبان انگلیسی ترجمه کرده است.

۹۷. ابن الندیم، الفهرست، جلد اوّل، صفحه ۱۸۹؛ ترجمهٔ داج، جلد اوّل، صفحه ۴۷۱؛ ترجمهٔ تجدد، صفحه ۳۵۳.

۹۸. نک: ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۴۱ و ۷۸؛ ادبیات اسماعیلی، صفحات ۳۸، ۴۴ و ۹۷؛ پوناوالا، *Bio*، صفحات ۴۴ و ۵۶.

99. Becker, *Beiträge*, vol. 1, p. 7; Massignon, "Bibliographie Qarmaṭe", pp. 332 and 336; Ivanow, *Studie 2*, p. 125; Madelung, "Fatimiden", pp. 69-73; also his "Imamat", 112-114, and Stern, *Studies*, pp. 61 and 64.

۱۰۰. مثلاً به صورتی که نویری حفظ کرده است، نک: نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۶ ترجمهٔ دو ساسی، *Exposé* جلد اوّل، مقدمه، صفحات ۱۳۷-۱۳۸.

101. Massignon, "Bibliographie Qarmaṭe", pp. 330-331; also his "Ḳarmaṭians", p. 768;
یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جهانگشای جوینی، جلدسوّم، صفحات ۳۱۲- ۳۴۳ و
Lewis, *Origins*, pp. 62-65.

102. Ivanow, *Rise*, pp. 127ff and 140-156; and also *Alleged*, especially pp. 28-82.

103. Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", p. 70, and also, *Alleged*, p. 2.

۱۰۴. الکشّی، الرجال، صفحات ۲۴۵-۲۴۶، و ۳۸۹؛ نجاشی، الرجال، صفحه ۱۴۸؛ طوسی، فهرست، صفحات ۱۹۷-۱۹۸؛ طوسی، الرجال، صفحات ۱۳۵، و ۲۲۵؛ ابن شهرآشوب، معالم، صفحه ۶۵؛ و مناقب او، جلد پنجم، صفحهٔ ۱۹. نیز نک:
S. M. Stern, "ʿAbd Allāh b. Maymūn", *EI2*, vol. I, p. 48; H. Halm, "ʿAbdollāh b. Maymūn al- Qaddāḥ", *EIR*, vol. I, pp. 182-183, and B. Lewis, "Dindān, *EI2*, vol. 2, p. 301.

105. Al- Hamdānī, *Genealogy*, text pp. 9-10, translation p. 12.

۱۰۶. ایوانوف، قبل از آنکه این نامه به دست آید، در *Alleged*, pp. 110-112 به این امر اشاره کرده بود. نیز نک: Mamour, *Polemics*, pp. 68ff.

۱۰۷. ابن عنبه در عمدة‌الطالب، صفحهٔ ۲۳۳، نقل کرده است؛ نیز نک: Ivanow, *Alleged*, p. 106.

۱۰۸. ادریس در عیون‌الاخبار، جلد پنجم، صفحات ۱۶۰-۱۶۲، این نامه را حفظ، و ایوانوف آن را چاپ و ترجمه کرده است. نک: Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", صفحات ۷۴-۷۶، و نیز نک:
Stern, "Heterodox Ismāʿīlism at the Time of al- Muʿizz", pp. 11-13 and 26-27.
از این پس به این مقاله به صورت "Heterodox" اشاره خواهیم کرد.

۱۰۹. نعمان، مجالس، صفحات ۴۰۵-۴۱۱، و ۵۲۳-۵۲۵. متن و ترجمهٔ انگلیسی عبارات مربوطه را می‌توان در مقاله استرن، "Heterodox" صفحات ۱۴-۱۷، و ۲۸-۳۳ نیز ملاحظه کرد.

۱۱۰. نک:
Lewis, *Origins*, pp. 47-50, 53-54 and 65-67. W. Ivanow, *Ibn al- Qaddah* (2nd ed., Bombay, 1957), pp. 135-141; Madelung, "Imamat", pp. 73ff.,
غالب، اعلام الاسماعیلیه، صفحات ۳۴۵-۳۴۷، و ۵۵۹-۵۶۱.

۱۱۱. نک Stern, "Heterodox", pp. 18-22.

۱۱۲. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ تألیف این مؤلف زیدی و ردّیه‌ای که کرمانی تحت عنوان الکافیه فی الرّد علی الهارونی الحسنی نوشته است. نک: ظهور، ایوانوف، صفحات ۱۴۲-۱۴۳، و نیز ادبیات اسماعیلی او، صفحهٔ ۴۴. متن این ردّیه در مجموعهٔ رسائل کرمانی، ویراستهٔ مصطفی غالب (بیروت، ۱۹۸۳)، صفحات ۱۴۸-۱۸۲، آمده است.

۱۱۳. به عنوان مثال نک: de Sacy, *Exposé*, vol. 1, pp. 83ff.

۱۱۴. به نقل ابن‌الندیم، الفهرست، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۸۷؛ ترجمهٔ داج، جلد اوّل، صفحهٔ ۴۶۵؛ ترجمهٔ تجدد، صفحهٔ ۳۵۰.

۱۱۵. عبارت مربوطه را لویس از روی یک دستنویس مغلوط در کتاب *Origins* خود، صفحات ۵۱-۵۲، نقل کرده و (متن عربی) در صفحهٔ ۱۰۹ آمده است؛ نقل قول کاملتری از همان مطلب را می‌توان در

ظهور ایوانوف یافت (متن صفحات ۳۵-۳۹).

۱۱۶. ابراهیم بن حسین حامدی، کتاب کنزالولد، ویراستهٔ م. غالب (ویسبادن، ۱۹۷۱)، صفحات ۲۰۸ و ۲۱۱.

۱۱۷. ادریس، عیون‌الاخبار، جلد چهارم، صفحه ۳۳۵؛ همچنین به وسیلهٔ ادریس، در زهرالمعانی، منقول در ظهور ایوانوف، متن صفحات ۴۷، ۴۹، ۵۹-۶۰، و ۶۴، ترجمه صفحات ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۸، ۲۵۰، و ۲۵۶.

۱۱۸. ادریس، زهرالمعانی، در ظهور ایوانوف، متن صفحهٔ ۶۶به بعد، ترجمه صفحات ۲۵۸ به بعد، و
Madelung, "Imamat", pp. 77-78.

به هر حال، نک: ادریس، عیون، جلد پنجم، صفحهٔ ۸۹؛ و
Hamdani and de Blois, "A Re- Examination", p. 190.

۱۱۹. یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوّم، صفحات ۳۳۵ به بعد؛
Stern, "Heterodox", pp. 20-21 and also his "ʿAbd Allāh b. Maymūn", p. 48.

120. Lewis, *Origins*, pp. 44ff. and 71-73.

۱۲۱. حسن و شرف، عبیدالله المهدی، صفحات ۲۵ به بعد، ۳۷به بعد، ۴۷-۹۲، و ۱۴۳-۱۶۹؛ و زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۷۳-۸۸ نیز نک:
Fyzee, "Ismāʿīlis", in *Religion in the Middle East*, vol. 2, pp. 319 and 329.

122. Ivanow, *Rise*, pp. 54ff., 129 and 151-152, and also his *Alleged*, pp. 169-174.

۱۲۳. چنانکه در کتب زیر حفظ شده است: نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحه ۱۹۱؛ ترجمهٔ دو ساسی، *Exposé*، جلد اوّل، مقدمه، صفحهٔ ۱۷۱؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحهٔ ۴۶؛ و مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحه ۱۰۲؛ ویراسته الشّیال، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۵۳. باید افزود که مسعودی در کتاب التنبیه و الاشراف خود، صفحهٔ ۳۹۵، سال ۲۶۰/۸۷۳-۸۷۴ را ذکر کرده است؛ ترجمهٔ کارا دو وو، صفحه ۵۰۱.

۱۲۴. شرح ابن رزام - اخومحسن دربارهٔ دعوت اسماعیلی در جنوب عراق علاوه بر آنکه، مطابق آنچه گذشت، مستقیماً در الفهرست ابن‌الندیم نقل شده است در تألیفات زیر نیز دیده می‌شود: نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۱۸۹ به بعد؛ ترجمهٔ دو ساسی، *Exposé*، جلد اوّل، مقدمه صفحات ۱۶۶ به بعد؛ و ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۴۴ به بعد؛ و مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۱۰۱ به بعد؛ ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحه ۱۵۱ به بعد. روایت طبری در تاریخ او، سری سوّم، صفحات ۲۱۲۴ به بعد؛ ترجمهٔ فیلدز صفحات ۱۶۹ به بعد آمده است. اقتباسات و گزیده‌های مربوط به این امر از تاریخ ثابت بن سنان و بُغیة الطلب ابن‌العدیم را در اخبار القرامطه، صفحات ۳ به بعد و ۲۷۳ به بعد، می‌توان یافت. نیز نک:
de Goeje, *Mémoire*, pp. 16ff. and 199-203; Madelung, "Fatimiden", pp. 37ff., and also his "Ḥamdān Ḳarmaṭ", *EI2*, vol. 3, pp. 123-124.

در کتاب قرامطة العراق (قاهره، ۱۹۷۰) تألیف م. ع. علیان شرحی کلی دربارهٔ نهضت قرمطیان در عراق آمده است.

۱۲۵. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۲۱۲۹-۲۱۳۰؛ ترجمهٔ فیلدز، صفحهٔ ۱۷۵؛
de Goeje, *Mémoire*, p. 26, and A. Popovic, *La révolte des esclaves en Iraq au IIIᵉ/IXᵉ siècle* (Paris, 1976), pp. 122, 167, and 179-180.

۱۲۶. نک: الکشّی، الرّجال، صفحات ۵۳۷-۵۴۴؛ نجاشی، الرّجال، صفحات ۲۱۶-۲۱۷؛ طوسی، فهرست، صفحات ۲۵۴-۲۵۵؛ و ابن شهرآشوب، معالم، صفحات ۸۰-۸۱.

۱۲۷. ابن‌النديم، الفهرست، جلد اوّل، صفحات ۱۸۷، ۱۸۸ و ۱۸۹؛ ترجمهٔ داج، جلد اوّل، صفحات ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۷۰، و ۴۷۲؛ ترجمهٔ تجدد، صفحات ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، و ۳۵۴؛ نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۱۹۱ به بعد؛ ترجمهٔ دو ساسی، *Exposé*، جلد اوّل، مقدمه صفحات ۱۸۴ به بعد؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۴۶-۴۷ و ۷۹؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بُنز، صفحات ۱۰۳-۱۰۴ و ۱۳۰؛ ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۱۵۵ و ۱۸۵؛ و مقریزی، المقفّی، منقول در اخبار القرامطه، صفحات ۳۹۵ و ۳۹۸. نیز نک:

Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 17; Poonawala, *Bio*, pp. 31-33; S.M. Stern, "ʿAbdān", *EI2*, vol. 1, pp. 95-96; and W. Madelung, "ʿAbdān b. al- Rabīṭ", *EIR*, vol. I, pp. 207-208.

۱۲۸. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۲۱۲۶-۲۱۲۷؛ ترجمهٔ فیلدز، صفحات ۱۷۱-۱۷۳.

۱۲۹. نک:

de Goeje, *Mémoire*, pp. 33-34; B. Carra de Vaux and M.G.S. Hodgson, "al-Djannābī, Abū Saʿīd", *EI2*, vol. 2, p. 452, and W. Madelung, "Abū Saʿīd Jannābī", *EIR*, vol. I, pp. 380-381.

۱۳۰. دیلمی، بیان، صفحهٔ ۲۱.

۱۳۱. نعمان، افتتاح، صفحات ۳۲-۴۷؛ ترجمهٔ جزیی فرانسه آن به وسیلهٔ کاترمر در

"Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites", pp. 123-131;

نیز نک: ادریس، عیون، جلد چهارم، صفحات ۳۹۶ به بعد؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۶۸-۷۱؛ ح. ف. همدانی، الصلیحیون و الحرکة الفاطمیّة فی الیمن (قاهره، ۱۹۵۵)، صفحات ۲۷-۴۸؛

Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 109-110; Arendonk, *Les débuts*, pp. 119-126 and 237-249;

مصطفی غالب، اعلام، صفحات ۲۳۳-۲۴۱ و ۳۸۶-۳۹۱؛

H. Halm, "Die Sīrat Ibn Ḥaušab: Die ismailitische daʿwa im Jemen und die Fatimiden", *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp. 107-135, and W. Madelung, "Manṣūr al- Yaman", *EI2*, vol. 6, pp. 438-439.

استقرار دعوت در یمن را هم به تفصیل فقیه شافعی، بهاءالدین الجَنَدی (فت ۷۳۲/۱۳۳۲)، در کتاب السلوک خود مورد بحث قرار داده است؛ قسمت مربوط به قرمطیان یمنی، که در این کتاب آمده است، تحت عنوان اخبارالقرامطه بالیمن توسط هانری سی. کی در کتاب و ویراستهٔ خود *Yaman, its Early Mediaeval History*، لندن، ۱۸۹۲، متن صفحات ۱۳۹-۱۵۲، ترجمه صفحات ۱۹۱-۲۱۲ گنجانده شده است. جَنَدی مطالب خود را سراسر از محمدبن مالک الیمانی اقتباس و نقل کرده است که فقیهی سنی مذهب بود که در بخش اخیر قرن پنجم/یازدهم به کیش اسماعیلی درآمد، امّا بعداً از آن کیش روی گردانید و کتابی بر ضد اسماعیلیه، به نام کشف اسرار الباطنیّة و اخبار القرامطه، نوشت. این کتاب را م. ز. کوثری تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است (قاهره، ۱۹۳۹)، و در اخبارالقرامطه، صفحات ۲۰۱-۲۵۱، تجدید طبع شده است. این کتاب ظاهراً مأخذ اصلی همهٔ مورخان سنی یمن دوره‌های بعد، که دربارهٔ اسماعیلیان قدیم یمن چیزی نوشته‌اند، بوده است. نیز نک: الولی، القرامطه،

صفحات ۲۵۰-۲۵۷.

۱۳۲. نعمان، افتتاح، صفحات ۴۵ و ۴۷؛

Lewis, "Isma'ili Notes", pp. 599-600; S. M. Stern, "Ismā'ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *IC*, 23 (1949), pp. 298ff.; A. Hamdāni, *The Beginnings of the Ismā'ili Da'wa in Northern India* (Cairo 1956), and also in "The Da'i Jalam b. Shayban and the Ismaili State of Multan", in *The Great Ismaili Heroes*, ed. A. R. Kanji (Karachi, 1973), pp. 14-15.

۱۳۳. کتاب معیار دربارهٔ قرمطیان بحرین هنوز کتاب دخویه، *Mémoire* است، بویژه صفحات ۳۳-۴۷، و ۶۹ به بعد که قدیمی‌ترین دورهٔ دعوت اسماعیلی را در آنجا دربردارد؛ دو ساسی نیز بحث ارزشمندی، برمبنای منابعی که اخومحسن نیز از آن جمله است، در *Exposé* جلد اوّل، مقدمه صفحات ۲۱۱ به بعد، در این باره دارد؛ بخشهای مربوط به روایت ابن رزام - اخومحسن را می‌توان در تألیفات ابن الداوداری، کنز، جلد ششم؛ صفحات ۵۵-۶۲، و ۹۱ به بعد؛ نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۲۳۳ به بعد؛ و مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۱۰۷ به بعد و ویراستهٔ الشیال، جلد اول، صفحات ۱۵۹ به بعد، یافت. قطعات و تکه‌های مربوط برگرفته از تاریخ ثابت بن سنان و المقفّی، تألیف مقریزی، در اخبارالقرامطه، صفحات ۱۲-۱۶، ۳۵ به بعد، و ۴۰۰ به بعد آمده است. نیز نک:

Lewis, *Origins*, pp. 76ff., and Madelung, "Fatimiden", pp. 34ff.,

که بهترین تحقیق جدید دربارهٔ منابع و تاریخ بعدی قرمطیان بحرین است.

۱۳۴. طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۲۱۸۸ به بعد، ۲۱۹۶-۲۱۹۷، ۲۲۰۵، ۲۲۳۲، و ۲۲۹۱؛ ترجمهٔ انگلیسی، جلد سی و هشتم، تحت عنوان *The Return of the Caliphate to Baghdad*، ترجمهٔ ف. روزنتال (آلبنی، نیویورک، ۱۹۸۵)، صفحات ۷۷ به بعد، ۸۶-۸۹، ۹۸، ۱۲۸-۱۲۹، و ۲۰۲؛ و مسعودی، مروج‌الذهب، جلد هشتم، صفحات ۱۹۱ به بعد.

۱۳۵. ابن حوقل، کتاب صورة الارض، ویراستهٔ ج. هـ. کرامرز (چاپ دوّم، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹)، صفحات ۲۵-۲۷؛ ناصرخسرو، سفرنامه، ویراسته و ترجمهٔ شفر، متن صفحات ۸۱-۸۴، ترجمهٔ صفحات ۲۲۵-۲۳۰؛ نیز ویراستهٔ دبیر سیاقی (چاپ پنجم، تهران، ۱۳۵۶/۱۹۷۷)، صفحات ۱۴۷-۱۵۱. و نیز نک:

de Goeje, *Mémoire*, pp. 150ff., and Lewis, *Origins*, pp. 98-99.

۱۳۶. نظام‌الملک، سیرالملوک (سیاستنامه)، ویراستهٔ هـ. دارک (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۴۷/۱۹۶۸)، صفحات ۲۸۲-۲۹۵ و ۲۹۷-۳۰۵؛ ترجمهٔ انگلیسی همان، تحت عنوان

The Book of Government or Rules for Kings: ترجمهٔ هـ. دارک (چاپ دوّم، لندن، ۱۹۷۸)، صفحات ۲۰۸-۲۱۸ و ۲۲۰-۲۲۶. متن ویراستهٔ دارک بر چاپ و ترجمهٔ پیشگام شفر به زبان فرانسه تحت عنوان

Siasset Namèh, traité de gouvernement (Paris, 1891-1893), vol. I, pp. 183-193 and 194-195 and vol. 2, pp. 268-281 and 283-284,

و نیز ویرایشهای بعدی فارسی به وسیلهٔ ع. خلخالی (تهران، ۱۳۱۰/۱۹۳۱)، صفحات ۱۵۷ به بعد، ع. اقبال (تهران، ۱۳۲۰/۱۹۴۱)، صفحات ۲۶۰ به بعد، و محمّد مدرسی چهاردهی (تهران، ۱۳۳۴/ ۱۹۵۵)، صفحات ۲۱۵ به بعد، رجحان دارد. باید خاطرنشان ساخت که ویرایش دوّم دارک، که

مأخذ ما در این کتاب است، براساس قدیمی‌ترین نسخهٔ شناخته شدهٔ این اثر، که در تاریخ ۶۷۳/ ۱۲۷۴ تحریر شده و متعلق به کتابخانه ملی تبریز است، تهیه شده است. جعفر شعار نیز در چاپ خود از این نسخه استفاده کرده است (تهران، ۱۳۴۸/۱۹۶۹)، صفحات ۳۲۲-۳۳۸، ۳۴۰-۳۵۱. علاوه بر ترجمهٔ روسی این کتاب به وسیلهٔ ب. ن. زاخودر (مسکو، ۱۹۴۹) یک ترجمهٔ آلمانی نیز از این کتاب به عمل آمده است:

Siyāsatnāma: Gedanken und Geschichten, tr. K.E. Schabinger (Munich, 1960), pp. 306-316 and 317-319

که براساس متن ناقص شفر صورت گرفته است. نظام‌الملک مأخذ عمدهٔ استرن در نوشتن مقالاتش دربارهٔ این موضوع بوده است، مانند:

"The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania"

که از این پس از آن به عنوان "Early" یاد خواهیم کرد،

"The First appearance of Ismāʿīlism in Iran"

که متن خطابه‌ای است که در دانشگاه تهزان ایراد کرده و سید حسین نصر آن را به فارسی ترجمه کرده و در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، شمارهٔ ۹، صفحات ۱-۱۳، به چاپ رسیده است (تهران، ۱۳۴۰/۱۹۶۱)؛ این مقاله جداگانه نیز با متن انگلیسی منتشر شده است (تهران، ۱۹۶۱).

۱۳۷. ابن‌الندیم، الفهرست، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۸۸؛ ترجمهٔ داج، جلد اوّل، صفحات ۴۶۷-۴۶۸؛ نیز ترجمهٔ تجدد، صفحات ۳۵۱-۳۵۲؛ بغدادی، الفرق، صفحه ۲۶۷؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۱۱۲-۱۱۳؛ دیلمی، بیان، صفحات ۲۰-۲۱؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، ۹۵-۹۶؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۱۳۰-۱۳۱؛ همان ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۸۶. تکه‌های برگرفته‌ای از این منابع را در مقالهٔ استرن "Early"، صفحات ۸۲-۹۰، می‌توان یافت.

138. Poonawala, *Bio*, p. 33 and L. Massignon, *La Passion d'al- Hosayn Ibn Mansour al- Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), vol. I, pp. 77-80.

در اینجا، به بعضی مشابهتهای میان غیاث و منصور حلاج صوفی و عارف مشهور، که مظنون به داشتن وابستگیهای اسماعیلی بود و در ۳۰۹/۹۲۲ کشته شد، اشاره شده است. این گفتار در ویرایش دوّم تجدیدنظر شدهٔ این تألیف مهم از ماسینیون، که پس از مرگ او در ۱۹۷۵ به چاپ رسیده و بعداً به انگلیسی ترجمه شده (پرینستن، ۱۹۸۲)، حذف شده است.

۱۳۹. دربارهٔ ابوحاتم و آثار او نک:

al- Hamdānī, "Some Unknown Ismāʿīlī Authors", pp. 365-369.

و نیز دیباچهٔ او بر ویرایش ناتمامش از کتاب الزینه ابوحاتم (قاهره، ۱۹۵۷-۱۹۵۸)، جلد اوّل، صفحات ۱۴ به بعد؛

Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 24-26; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, p. 573; Poonawala, *Bio*, pp. 36-39;

غالب، اعلام، صفحات ۹۷-۹۷

S.M. Stern, "Abū Hātim al- Rāzī", *EI2*, vol. I, p. 125, and H. Halm, "Abū Ḥātem Rāzī", *EIR*, vol. I, p. 315.

۱۴۰. نک: مسعودی، مروج‌الذهب، جلد نهم، صفحات ۶-۱۹؛ حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، ویراستهٔ ج. ایرانی تبریزی (برلین، ۱۳۴۰/۱۹۲۱) صفحات ۱۵۲-۱۵۳؛ بغدادی، الفرق، صفحه ۲۶۷؛ ترجمهٔ همان از هالکین، صفحات ۱۱۲-۱۱۳؛ ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ویراستهٔ عباس اقبال (تهران، ۱۳۲۰/۱۹۴۱)، جلد اوّل، صفحات ۲۸۵-۲۹۵؛ تلخیص آن به انگلیسی تحت همین عنوان به وسیلهٔ ادوارد گ. براون (لیدن - لندن، ۱۹۰۵)، صفحات ۲۰۹-۲۱۷؛ ظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، ویراستهٔ م. ح. تسبیحی (تهران، ۱۳۴۵/۱۹۶۶)، صفحات ۶۸-۷۲؛

H. L. Rabino, "Les Dynasties Alaouides du Mazandéran", *JA*, 210 (1927), pp. 256-258; George C. Miles, *The Numismatic History of Rayy* (New York, 1938), pp. 143ff., and W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", in *Cambridge History of Iran*, vol., 4, pp. 206-212.

۱۴۱. حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبیّه، ویراستهٔ ص. الصاوی (تهران، ۱۹۷۷)، صفحات ۲-۳. نیز نک:
Paul Kraus, ed., *Rasā'il falsafiyya li- Abī Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' al- Rāzī* (Cairo, 1939), pp. 291ff.; Corbin, *Étude*, pp. 128ff.; also by Corbin, *Histoire*, pp. 194 ff.,
و م. محقق، فیلسوف ری (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۵۲/۱۹۷۳)، صفحات ۳-۸، ۱۵۵ به بعد، ۱۶۶-۱۶۷، و ۲۷۶.

۱۴۲. در دورهٔ خلافت راضی (۳۲۲-۳۲۹/۹۳۴-۹۴۰)، هنگامی که مرداویج در اندیشهٔ لشکرکشی به بغداد بود، مورد اتهام همکاری با ابوطاهر، رهبر قرمطیان بحرین، واقع شد؛ نک: محمد بن یحیی الصولی، اخبارالرّاضی باللّه و المتّقی باللّه ترجمهٔ م. کانارد (الجزیره، ۱۹۴۶-۱۹۵۰)، جلد اوّل، صفحات ۷۱-۷۳.

۱۴۳. ابوالمعالی محمدبن عبیدالله، بیان الادیان، ویراستهٔ هـ. رضی (تهران، ۱۳۴۲/۱۹۶۳) صفحات ۶۷-۶۹؛ شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۱۸۱-۱۸۴؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۵۶-۱۵۸؛ ابوالحسن علی بن زید بیهقی، تاریخ بیهق، ویراستهٔ ا. بهمنیار (تهران ۱۳۱۷/۱۹۳۸)، صفحه ۲۵۳؛ همان ویراستهٔ ق. س. ک. حسینی (حیدرآباد، ۱۹۶۸)، صفحه ۴۳۸؛ محقق، فیلسوف ری، صفحات ۴۸-۴۹؛

Madelung, "Fatimiden", pp. 44-45, and his "al- Kayyāl", *EI2*, vol. 4, p. 847.

نیز نک: ادریس، عیون، جلد چهارم، صفحات ۳۵۷-۳۵۸؛ و ایوانوف «اسماعیلیان و قرمطیان»، صفحات ۶۴-۶۵، که روایت ادریس را می‌پذیرد و به غلط کیّال را از داعیان معاند امام عبدالله بن محمّد بن اسماعیل قلمداد می‌کند.

۱۴۴. نک: عبدالحی بن ضحاک گردیزی، زین‌الاخبار، ویراستهٔ ع. حبیبی (تهران، ۱۳۴۷/۱۹۶۸)، صفحات ۱۴۸-۱۴۹؛ تاریخ سیستان، ویراستهٔ م. ت. بهار (تهران، ۱۳۱۴/۱۹۳۵)، صفحات ۲۹۰-۲۹۴ و ۳۰۰-۳۰۲؛ ترجمه انگلیسی آن به وسیلهٔ م. گولد تحت همین عنوان (رم، ۱۹۷۶)، صفحات ۲۳۳-۲۳۷، و ۲۴۳-۲۴۴؛ میرخواند، روضة‌الصفا (تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹/۱۹۶۰)، جلد چهارم، صفحات ۴۰-۴۲؛ نیز از همو تاریخ سامانیان، ویراسته و ترجمهٔ ش. دفرمری (پاریس، ۱۸۴۵)، متن صفحات ۲۱-۲۴، ترجمه صفحات ۱۳۳-۱۳۶، و

V.V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth (3rd

ed., London, 1968), p. 241.

۱۴۵. درباره النسفی و آثارش نک:

Barthold, *Turkestan*, pp. 242-245; Ivanow, *Studies* 2, pp. 87ff.; *Ismaili Literature*, pp. 23-24; Sezgin, *Geschichte*, vol. 1, pp. 573-574; Poonawala, *Bio*, pp. 40-43; Poonawala, "al- Nasafī", *EI2*, vol. 7, p. 968.

غالب، اعلام، صفحات ۳۳۶-۳۳۸.

۱۴۶. نک: ناصرخسرو، خوان الاخوان، ویراستهٔ یحیی الخشّاب (قاهره، ۱۹۴۰)، صفحات ۱۱۲ و ۱۱۵؛ همان ویراستهٔ ع. قویم (تهران، ۱۳۳۸/۱۹۵۹)، صفحات ۱۳۱ و ۱۳۵، که در اینجا از النسفی به عنوان شیخ شهید و خواجهٔ شهید یاد شده است؛ نیز:

Stern, "Early", pp. 80-81; and his "Abu'l- Qasim al- Bustī", p. 23.

۱۴۷. نک:

Goldziher, *Streitschrift*, pp. 14-16 and 23-24; Lewis, *Origins*, pp. 92-93, and also by Lewis, *Arabs in History*, pp. 108ff.

148. Cl. Cahen, "La Changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses", in *L'Élaboration de l'Islam*, pp. 12-15 and 20-21, and Ashtor, *A Social and Economic History*, pp. 160ff.; see also

پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز (تهران، ۱۳۵۱/۱۹۷۲)، صفحات ۲۹۳ به بعد؛ ترجمهٔ انگلیسی همان تحت عنوان *Islam in Iran* به وسیلهٔ هـ. اونز (لندن، ۱۹۸۵)، صفحات ۲۳۴ به بعد، که مطابق روش ویژه پژوهشهای مارکسیستی بر کشمکشهای طبقاتی تأکید دارد.

۱۴۹. ماسینیون این فرضیه را در نوشته‌های گوناگون خود که در مجموعهٔ آثار کوچک او تجدیدچاپ شده‌اند (جلد اوّل، صفحات ۳۶۹-۴۲۲) و نیز مقالهٔ خود «صنف» در دایرةالمعارف اسلام، جلد چهارم، صفحات ۴۳۶-۴۳۷، تکرار کرده است. افکار ماسینیون را در این زمینه برنارد لویس بویژه در مقالهٔ خود، «اصناف اسلامی»، در مجلهٔ *Economic History Review* 8 (1937) صفحات ۲۰-۳۷، تعقیب کرده است. امّا لویس عقیدهٔ معتدل‌تری دارد و می‌گوید که اصناف را حتی اگر عملاً اسماعیلیان به وجود نیاورده باشند، از آن به عنوان وسیله و ابزاری در تشکیلات خود استفاده می‌کرده‌اند.

150. S.M. Stern, "The Constitution of the Islamic City", and Cl. Cahen, "Ya-t-il eu des Corporations professionelles dans le monde Musulman classique?", both in *The Islamic City*, ed. A.H. Hourani and S. M. Stern (Oxford, 1970), pp. 36-50 and 51-63, and G. Baer, "Guilds in Middle Eastern History", in *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M. A. Cook (London, 1970), especially pp. 11-17 and 27-30.

۱۵۱. نک: حدودالعالم، صفحه ۸۹؛ گردیزی، زین‌الاخبار، صفحات ۱۷۸-۱۸۰؛ محمدبن احمدالمقدسی، احسن‌التقاسیم، ویراستهٔ ج. دخویه (چاپ دوّم، لیدن، ۱۹۰۶)، صفحات ۴۸۱-۴۸۲ و ۴۸۵. در اینجا سیاح و جغرافیدان نامور مسلمان، مقدسی، داستان دیدار خود را در ۳۷۵/۹۸۵ از مولتان که در آن زمان زیر حکومت اسماعیلیان بوده است نقل می‌کند؛ ناصح بن ظفر جرباذقانی، ترجمهٔ تاریخ یمینی، ویراستهٔ جعفر شعار (تهران، ۱۳۴۵/۱۹۶۶)، صفحات ۲۷۸-۲۸۰؛ میرخواند، روضة‌الصفا، جلد

چهارم، صفحات ۹۶-۹۷؛ همدانی، دعوت اسماعیلی، صفحات ۳-۶ و
A.Z. Khan, "Isma'ilism in Multan and Sind", *Journal of the Pakistan History Society*, 23 (1975), pp. 36-57.

۱۵۲. چنانکه در منابع زیر حفظ و نقل شده است: نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۲۲۹-۲۳۲؛ ترجمهٔ آن در *Exposé* از دو ساسی، جلد اوّل، مقدمه صفحات ۱۹۳-۲۰۰؛ ابن‌الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۶۵-۶۸؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۱۱۳-۱۱۵، همان ویراستهٔ الشیال، جلد اول، صفحات ۱۶۷-۱۶۸. نیز نک:
de Goeje, *Mémoire*, pp. 58-59; Ivanow, *Rise*, pp. 48ff.; Stern, "Ismā'īlīs", pp. 104-106, and Madelung, "Imamat", pp. 59-60.

۱۵۳. ابن حوقل، صورة‌الارض، صفحهٔ ۲۹۵.

۱۵۴. بنا بر نوشتهٔ ابن‌مالک الیمانی، کشف اسرار الباطنیّه، ویراستهٔ کوثری، صفحهٔ ۱۸؛ نیز در اخبارالقرامطه، صفحهٔ ۲۱۳، حمدان در بغداد کشته شد.

۱۵۵. جعفر بن منصورالیمن، کتاب الکشف، صفحات ۹۷ به بعد و ۱۰۲ به بعد. نیز نک:
Madelung, "Imamat", pp. 54-58

۱۵۶. جعفر بن منصورالیمن، کتاب الکشف، صفحات ۱۲ و ۶۰.

157. Ivanow, *Studies* 2, pp. 15-19; Corbin, *Histoire*, pp. 64ff. and 146ff.; Madelung, "Imamat", pp. 61ff., and M.G.S. Hodgson, "Ḥudjdja: in Shīʿī Terminology", *EI2*, vol. 3, pp. 544-545.

۱۵۸. شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۹۲؛ ترجمهٔ قاضی، صفحهٔ ۱۶۴.

۱۵۹. ابن حوشب، کتاب الرشد، صفحهٔ ۲۰۹؛ ترجمهٔ ایوانوف در *Studies* 2, p. 54؛ و جعفر بن منصورالیمن، کتاب الکشف، صفحات ۵۵، ۶۰، و ۱۲۵.

۱۶۰. کتاب الرشد، صفحهٔ ۲۰۱، ترجمهٔ ایوانوف در *Studies* 2 صفحه ۴۶.

۱۶۱. جعفر بن منصورالیمن، کتاب الکشف، صفحه ۱۱۹.

۱۶۲. نوبختی، فرق الشیعه، صفحه ۶۳؛ و قمی، مقالات، صفحات ۸۴-۸۵.

163. Al- Hamdānī, *Genealogy*, text p. 10, translation p. 13.

۱۶۴. همان کتاب، متن صفحات ۱۲-۱۳.

۱۶۵. نک: Madelung, "Imamat", pp. 80-86

۱۶۶. بعضی از این روایات را ایوانوف در ظهور، صفحات ۶۱-۶۵، ۹۵-۱۲۲، و متن، صفحات ۱-۳۱، نقل کرده است.

۱۶۷. نک: Madelung, "Imamat", pp. 65ff. and 71-73

۱۶۸. نعمان، الارجوزة المختاره، ویراستهٔ ا.ک. پوناوالا (مونترآل، ۱۹۷۰)، صفحات ۱۹۴-۲۰۳؛ نیز نک:
T. Nagel, "Die Urǧūza al- Muḥtāra des Qāḍī an- Nuʿmān", *Die Welt des Islams*, 15 (1974), pp. 96-128.

۱۶۹. مسعودی، التنبیه، صفحه ۳۹۱؛ ترجمهٔ کارا دو وو، صفحه ۴۹۶؛ عریب بن سعدالقرطبی، صلة تاریخ الطبری، ویراسته م.ج. دخویه (لیدن، ۱۸۹۷)، صفحهٔ ۱۳۷؛ ابن‌الجوزی، المنتظم، جلد ششم، صفحه ۱۹۵؛ دیلمی، بیان، صفحهٔ ۲۰؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بُنز، صفحه ۱۳۰؛ همان ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحه ۱۸۵؛ و Madelung, "Fatimiden", pp. 84-85

۱۷۰. نعمان، الرسالة المذهبه در خمس رسائل اسماعیلیه، ویراستهٔ عارف تامر (سلمیّه، ۱۹۵۶)، صفحه ۴۱. برای چنین کتابی که به غلط به حمدان نسبت داده شده است نک: کتاب شجرة الیقین، ویراستهٔ عارف تامر (بیروت، ۱۹۸۲).

۱۷۱. ابن حوقل، صورة‌الارض، صفحه ۲۹۵؛ نک:

Madelung, "Fatimiden", pp. 39-40 and 45-46.

۱۷۲. دربارهٔ آل مسافر یا مسافریان، که سالاریان و لنگریان نیز نامیده شده‌اند و قلعهٔ کلیدی شمیران را، در طارم، در دست داشتند و سرانجام به دست نزاریان برافتادند، نک: احمد کسروی، شهریاران گمنام (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶)، صفحات ۳۶-۱۲۰؛

Cl. Huart, "Les Mosāfirides de l'Adherbaïdjān", in *Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, pp. 228-256; V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, (London, 1953), pp. 159-166, and also his "Musāfirids", *EI2*, vol. 3, pp. 743-745.

۱۷۳. نک: Stern, "Early", pp. 70-74.

۱۷۴. نیسابوری، استار، صفحات ۹۶ به بعد؛ ترجمهٔ ایوانوف در ظهور، صفحات ۱۶۳ به بعد؛ طبری، تاریخ، سری سوّم، صفحات ۲۲۱۸-۲۲۲۶، ۲۲۳۰-۲۲۳۲، ۲۲۳۷-۲۲۴۶، ۲۲۵۵-۲۲۶۶، و ۲۲۶۹-۲۲۷۵؛ ترجمهٔ روزنتال، صفحات ۱۱۳-۱۲۳، ۱۲۶-۱۲۹، ۱۳۴-۱۴۴، ۱۵۷-۱۶۸، و ۱۷۲-۱۷۹؛ عریب، صله، صفحات ۴-۶ و ۹-۱۸؛ مسعودی، التنبیه، صفحات ۳۷۰-۳۷۶؛ ترجمهٔ کارا دو وو، صفحات ۴۷۵-۴۸۰؛ قطعاتی مستخرج از تاریخ ثابت بن سنان و بغیة ابن العدیم در اخبار القرامطه، صفحات ۱۶-۳۵، ۲۷۵ به بعد و ۲۸۷ به بعد آمده است؛ نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۲۴۶-۲۷۵؛ ترجمهٔ دو ساسی در *Exposé*، جلد اوّل، مقدمه، صفحات ۲۰۰-۲۰۹؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۶۹-۸۹، و مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۱۱۵ به بعد؛ همان ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۱۶۸ به بعد. برای منابع و مآخذ دست دوّم، که مطالبی دربارهٔ زکرویه و فعالیتهای او آورده‌اند، نک:

de Goeje, *Mémoire*, pp. 47-58; Lewis, *Origins*, pp. 73-74; Ivanow, *Rise*, pp. 76-94; Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 1, pp. 488-492; H. Halm, "Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/930)", *Die Welt des Orients*, 10 (1979), pp. 30-53; I.A. Bello, "The Qarmatians", *IC*, 54 (1980), especially pp. 233-236; K.V. Zetterstéen, "Zikrawaih b. Mihrawaih", *EI*, vol. pp. 4, 1226-1227, and Madelung, "Karmaṭī", pp. 660-661.

۱۷۵. مسعودی، التنبیه، صفحه ۳۹۱؛ ترجمهٔ کارا دو وو، صفحه ۴۹۶؛ عریب، صله، صفحهٔ ۱۳۷؛ نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۲۷۵-۲۷۶؛ ترجمهٔ آن در *Exposé* از دو ساسی، جلد اوّل، مقدمه صفحهٔ ۲۱۰؛ ابن‌الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحهٔ ۹۰؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بُنز، صفحهٔ ۱۲۴، همان ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۱۷۹-۱۸۰؛

de Goeje, *Mémoire*, pp. 99-100; Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary", pp. 110-111; Madelung, "Fatimiden", pp. 82-84; and M. G. S. Hadgson, "Baḳliyya", *EI2*, vol. I, p. 962.

۱۷۶. مشروح‌ترین خبر دربارهٔ فرار عبیدالله از سلمیّه به مغرب و استقرار دعوت اسماعیلی در شمال افریقا، که منبع عمدهٔ مورخان بعدی نیز بوده است، آن است که در افتتاح قاضی نعمان، صفحات

۵۴-۲۵۸، آمده است. برای مستخرجاتی از آن نک:
Ivanow, *Rise*, text pp. 40-46; translation pp. 224-231.
توصیفات اسماعیلی قدیم دیگر را که اندکی بعد از سال ۳۴۶ هجری (سال تألیف افتتاح) نوشته شده است می‌توان در آثار زیر ملاحظه کرد: نیسابوری، استتار، صفحات ۹۶ به بعد؛ ترجمهٔ انگلیسی آن در ظهور ایوانوف، صفحات ۱۶۴ به بعد؛ و سیرة الحاجب جعفر بن علی، سرگذشت و زندگینامهٔ حاجب عبیدالله، به قلم خودش، به شرحی که محمدبن محمّد الیمانی نامی تدوین کرده و ایوانوف آن را در مجله کلیة الاداب، دانشگاه مصر، سال چهارم (۱۹۳۶)، صفحات ۱۰۷-۱۳۳ منتشر ساخته است؛ و ترجمه انگلیسی همان در ظهور ایوانوف، صفحات ۱۸۴-۲۲۳؛ ترجمهٔ فرانسوی آن به وسیلهٔ کانارد تحت عنوان
"L'autobiographie d'un chambellan du Mahdī ʿObeidallāh le Fāṭmide", *Hespéris*, 39 (1952), pp. 279-324.
این منابع و مآخذ اسماعیلی بعدها مورد استفادهٔ وسیع ادریس در عیون‌الاخبار قرار گرفت، جلد پنجم، صفحات ۴۴-۱۱۲. منابع غیراسماعیلی متعدد نیز در این‌باره موجود است، از آن جمله نک: عریب، صله، صفحات ۵۱-۵۲؛ ابن حمّاد، اخبار ملوک بنی عبید، ویراسته و ترجمهٔ م. ونـدرهایدن (الجزیره - پاریس، ۱۹۲۷)، متن صفحات ۷ به بعد، ترجمه صفحات ۱۸ به بعد؛ برگرفته‌هایی از آن در
A. Cherbonneau, "Documents inédits sur Obeïd Allah", *JA*, 5 série, 5 (1855), pp. 529-547;
ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۴۶۵-۴۶۶؛ ابن عذاری، البیان المُغْرِب، ویراسته جی. س. کولان و ا. لوی - پرونسال (ویرایش جدید، لیدن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱)، جلد اوّل، صفحات ۱۲۴ به بعد؛ ابن‌خلدون، تاریخ بربرها، ترجمهٔ و. ماک گوکن دو سلان، ویرایش جدید از پ. کازانووا (پاریس، ۱۹۶۸-۱۹۶۹)، جلد اوّل، صفحات ۲۶۲ به بعد، ۲۹۱ به بعد، ۴۴۱ به بعد، و جلد دوّم، صفحات ۵۰۶-۵۲۱؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۳۱-۳۹، همان ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۵۵-۶۶؛ و مقریزی، المقفّی، در Fagnan, "Nouveaux textes"، صفحات ۳۵ به بعد. از میان منابع ثانوی، می‌توان از آثار زیر نام برد: de Goeje, *Mémoire*, pp. 49 and 64ff;
یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوّم، صفحات ۳۴۹-۳۵۵؛ حسن و شرف، عبیدالله المهدی، صفحات ۱۲۴-۱۴۳؛
A. Gateau, "La Sīrat Jaʿfar al- Ḥājib", *Hespéris*, 34 (1947), pp. 375-396; F. Dachraoui, "Contribution à l'histoire des Fāṭimides en Ifrīqiya", *Arabica*, 8 (1961), pp. 189-203; also by Dachraoui, "Les commencements de la prédication Islamāʿīlienne en Ifrīqiya", 20 (1964), pp. 89-102, Nagel, *Frühe Ismailiya*, pp. 11-55; W. Madelung, "Some Notes on Non- Ismāʿīlī Shiism in the Maghrib", *SI*, 44 (1976), pp. 87-97.
که در کتاب مکاتب و فرق دینی او تجدید چاپ شده است؛ غالب، اعلام، صفحات ۲۴۶-۲۵۳،
S.M. Stern, "Abū ʿAbd Allāh al- Shīʿī", *EI2*, vol. I, pp. 103-104

۱۷۷. دربارهٔ تاویل باطنی و تمایز نهادن اسماعیلیان میان بُعد ظاهر و باطن دین نک:
Goldziher, *Introduction*, pp. 221-224; Ivanow, *Brief*, pp. 23-25 and 33-36.

بسیاری از پژوهشها و بررسیهای کربن نیز مربوط به همین مسئله است، از جمله:
"Rituel Sabéen et exégèse Ismaélienne du rituel", *EJ*, 19 (1950), especially pp. 181-188 and 229-246;
که در کتاب *Temple et Contemplation* او، پاریس، ۱۹۸۰، صفحات ۱۴۳-۱۴۹ و ۱۸۳-۱۹۶ تجدید چاپ شده است؛ ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان "Sabian Temple and Ismailism" در
H. Corbin, *Temple and Contemplation*, tr. Philip Sherrard (London, 1986), pp. 132-138 and 170-182; "Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg- II. Gnose Ismaélienne", *EJ*, 33 (1964), pp. 122-153, reprinted in his *Face de Dieu, Face de L'homme* (Paris, 1983), pp. 108-151; *Étude*, pp. 65-73; *Histoire*, pp. 27ff.; "L'Initiation Ismaélienne", pp. 63-84; and *En Islam*, vol. I, pp. 212-218, and vol. 3, pp. 214ff.

نیز نک:
Nasr, *Ideals*, pp. 58ff, 160ff and 168ff.; R. Paret, "Ta'wīl", *EI*, vol. 4, pp. 704-705; M. G. S. Hodgson; "Bāṭiniyya", *EI2*, vol. I, pp. 1098-1100 and F. Daftary, "Bāṭiniyya", *The Persian Encyclopaedia of Islam*, B Fascicule 4 (Tehran, 1994), pp. 557-561.

۱۷۸. برای بحث کلی دربارهٔ زمان و نظریهٔ ادواری تاریخ در اندیشهٔ اسماعیلی، نک:
H. Corbin, "Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme", EJ, 20 (1951), especially pp. 183-217.
این مقالهٔ تجدید چاپ شده است در کتاب وی به نام *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*. ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان
"Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", in *Papers from the Eranos Yearbooks*: Vol. 3, *Man and Time* (Princeton, 1957), pp. 144-172, reprinted in H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (London, 1983), pp. 30-58, and Paul E. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *IJMES*, 9 (1978), pp. 355-366.

۱۷۹. تقسیم دوری تاریخ به دورها و تفصیلات مربوط به این مطلب به روشنی در کتاب الرشد، صفحات ۱۸۹ و ۱۹۷ به بعد؛ ترجمهٔ ایوانوف، در *Studies 2*، صفحات ۳۳ و ۴۱ به بعد؛ و در کتاب الکشف، جعفر بن منصورالیمن، صفحات ۱۴ به بعد، ۱۰۴، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۰، و ۱۶۹-۱۷۰؛ و نیز در بسیاری از نوشته‌های اسماعیلی فاطمی مانند اساس التأویل قاضی نعمان، ویراستهٔ عارف تامر (بیروت ۱۹۶۰)، و یک تحریر فارسی چاپ نشدهٔ از آن به نام بنیاد تأویل، که داعی المؤید فی الدین شیرازی تهیه کرده؛ و اثبات السجستانی، مخصوصاً صفحات ۱۸۱-۱۹۳، آمده است. توصیف ابن رزام - اخومحسن را از این موضوع می‌توان به عنوان مثال در کتب زیر یافت: نویری، نهایةالارب، جلد ۲۵، صفحات ۲۰۵-۲۰۷؛ ترجمه در
de Sacy, *Exposé*, vol. 1, Introduction pp. 103-110.
نیز نک: زاهدعلی، هماری اسماعیلی مذهب کی حقیقت اور اُس کانظام (حیدرآباد، ۱۳۷۳/۱۹۵۴)، صفحات ۵۷۶ به بعد؛

Ivanow, *Studies 2*, pp. 3ff.; Madelung, "Imamat", pp. 51ff.; Paul E. Walker, "An Early Ismaili Interpretation of Man, History and Salvation", *Ohio Journal of Religious Studies* 3 (1975), pp. 29-35; Hodgson, *Venture of Islam*, vol. I, pp. 378-384; Corbin, *Histoire*, pp. 92ff., 127 and 132; also his "La Prophétologie Ismaélienne", in *Les Cahiers de l'Herne: Henry Corbin*, ed. Ch. Jambet (Paris, 1981), pp. 138-149; Stern, *Studies*, pp. 30ff., 53-55; Halm, *Kosmologie*, pp. 18-37, and also his "Dawr", *EI2*, Supplement, pp. 206-207, and F. Daftary, "Dawr", *EIR*, vol 7, pp. 151-153.

۱۸۰. برای این اصطلاحات و واژه‌های دیگر که اسماعیلیان قدیم به کار برده‌اند، نک:
Ivanow, *Studies 2*, pp. 9-27.

۱۸۱. نک:
Madelung, "Imamat", pp. 82-90, and Y. Marquet, "Le Qāḍī Nuʿmān à propos des heptades d'imāms", *Arabica*, 25 (1978), pp. 225-232.

۱۸۲. قطعات برگرفته از کتاب الاصلاح ابوحاتم و دیگر آثار اسماعیلی را می‌توان در کتاب هـ. هالم به نام جهانشناسی، صفحات ۲۰۶-۲۲۷، ملاحظه کرد. نیز نک: به السجستانی، کتاب الافتخار، ویراستهٔ م. غالب (بیروت، ۱۹۸۰)، صفحات ۴۳-۵۶.

۱۸۳. متن کامل عربی این رسالهٔ کوچک که س. م. استرن آن را در پایان دستنویسی متعلق به آصف ع. ا. فیضی کشف کرد. در کتاب *Studies* استرن، صفحات ۶-۱۶ چاپ شده است؛ نیز نک:
Goriawala, *Catalogue*, p. 69.

۱۸۴. برای اشارات زیدی، بخصوص آنها که در زندگینامهٔ امام زیدی، احمد بن یحیی الناصرالدین‌الله (فت ۳۲۲/۹۳۴)، تألیف عبدالله بن عمرالهمدانی آمده، و مورخ بعدی الاحجی آنها را برای ما محفوظ داشته است، نک:
Arendonk, *Les débuts*, pp. 330-334; Stern, *Studies*, pp. 3-5, and Halm, *Kosmologie*, pp. 58-60.

185. Stern, *Studies*, pp. 17-29.

که کلاً مبتنی است بر رسالة المرشد، و هالم، جهانشناسی، صفحات ۳۸-۱۲۷؛ نیز نک:
Y. Marquet, "Quelques remarques à propos de Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliyya de Heinz Halm", *SI*, 55 (1982), pp. 115-135.

۱۸۶. برای آگاهی از چگونگی طرح این تثلیث در نزد مؤلفان مختلف اسماعیلی، نک: السجستانی، الافتخار، صفحات ۴۳-۴۶؛ جعفر بن منصورالیمن، اسرارالنطقاء، ویراستهٔ غالب، صفحات ۲۴-۲۶ و ۸۱-۸۲ که هالم هر دو را در جهانشناسی خود، صفحات ۲۰۶-۲۰۹ و ۲۲۰-۲۲۲، نقل کرده است. حامدی، کنز، صفحهٔ ۱۶۵؛ ناصرخسرو، خوان‌الاخوان، ویراسته الخشّاب، صفحات ۱۷۰ به بعد؛ همان ویراستهٔ قویم، صفحات ۱۹۹ به بعد؛ و .Corbin, *Étude*, pp. 91-112

187. Halm, *Kosmologie*, pp. 120-127. See also G. Vajda, "Melchisédec dans la mythologie Ismaélienne", *JA*, 234 (1943-1945), pp. 173-183, and W. Ivanow, "Noms Bibliques dans la mythologie Ismaélienne", *JA*, 237 (1949), pp. 249-255.

188. Rudolph, *Die Mandäer*, vol. I, pp. 145 and 248ff.

۴. اسماعیلیهٔ فاطمی

1. L. Massignon, "Mutanabbi, devant le siècle Ismaélien de l'Islam", in *Al-Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire* (Beirut, 1936), p. 1.

۲. نک:

Richard J.H. Gottheil, "Al- Ḥasan ibn Ibrāhīm ibn Zūlāḳ", *JAOS*, 28 (1907), pp. 254-270; Becker, *Beiträge*, vol. I, pp. 13-15; Ivanow, *Guide*, p. 42; also by Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 39, and Ghālib, Aʿlām, pp. 205-206.

۳. جلد چهلم موجود از کتاب اخبار مصر محمدبن عبیدالله مُسبّحی شامل بخشهای تاریخی و ادبی است. بخش تاریخی آن را ا. فؤاد سیّد و ث. بیانکی ویراسته‌اند (قاهره، ۱۹۷۸)، و بخش ادبی آن را حسین نصّار تصحیح کرده و به چاپ رسانده است (قاهره، ۱۹۸۴)؛ هر دو بخش در ویرایش جداگانه‌ای که و. گ. میلوارد تدارک دیده با هم به چاپ رسیده است. (قاهره، ۱۹۸۰). بخشی کوچکی از قطعهٔ بازمانده از کتاب مسبّحی که تاریخ دو ماه آخر سال ۴۱۵ هجری را دربردارد نخستین بار به وسیلهٔ بکر به چاپ رسید، نک:

Beiträge, vol. I, pp. 59-80.

۴. یحیی بن سعید الانطاکی، تاریخ، ویراستهٔ لویس شیخو، ب. کارا دو وو، و ح. زیات (پاریس - بیروت، ۱۹۰۹)؛ ویرایش بخشی از آن با ترجمهٔ فرانسه نیز بعداً به وسیله کراچکوفسکی و ا.ا. واسیلیف تحت عنوان

Histoire de Yahya Ibn Saʿid d'Antioche, in *Patrologia Orientalis*, 18 (1924), pp. 699-833 and 23 (1932), pp. 347-520.

به چاپ رسید.

۵. از آن جمله است کتاب وی به نام الاشارة الی من نال الوزارة ، ویراستهٔ عبدالله مخلص در BIFAO، ۲۵ (۱۹۲۵)، صفحات ۴۹-۱۱۲، و ۲۶ (۱۹۲۶)، صفحات ۴۹-۷۰؛ این کتاب تاریخ وزرای فاطمی است از ابن کلس تا بطائحی. نک: جمال‌الدین الشیال، «ابن الصیرفی» دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحه ۹۳۲.

۶. جمال‌الدین علی بن ظافرالازدی، اخبارالدول المنقطعه: بخش مربوط به فاطمیان، ویراستهٔ ا. فریّه (قاهره، ۱۹۷۲).

۷. ابن میسّر، اخبار مصر، چنانکه گفتیم نخستین بار به وسیلهٔ هانری ماسه در ۱۹۱۹ ویرایش شد و به چاپ رسید. اخیراً ویرایش بهتری از آن براساس همان دستنویس ناقص به وسیلهٔ فواد سیّد به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۹۸۱). این ویرایش همراه تاریخهای مسبّحی و ابن ظافر که در بالا بدانها اشاره کردیم، در سلسله انتشارات ذی‌قیمتی به نام

Textes Arabes et Études Islamiques.

به وسیله مؤسسهٔ فرانسوی باستانشناسی شرقی قاهره از نو به چاپ رسیده‌اند.

۸. ابن تغری بردی، النجوم الزاهره، ویراستهٔ و. پاپر (برکلی، ۱۹۰۹-۱۹۱۳)، جلد دوّم، بخش دوّم، و

جلد سوّم، بخش اوّل؛ چاپ قاهره، جلدهای چهارم و پنجم. از این پس ارجاعات ما به چاپ قاهره خواهد بود.

۹. نک:

A. R. Guest, "A List of Writers, Books and other Authorities Mentioned by *El*. Maqrizi in his Khitat", *JRAS* (1902), pp. 103-125;

محمد عبدالله عنان، مصرالاسلامیه، (ویرایش دوّم، قاهره، ۱۹۶۹)، صفحات ۴۹-۶۳، و

Cl. Cahen, "Les Éditions de l'Itti'āẓ al- Ḥunafā' (Histoire Fatimide) de Maqrīzī", *Arabica*, 22 (1975), pp. 302-320.

۱۰. جلال‌الدین السیوطی، حسن المحاضره فی اخبار مصر و القاهره (قاهره، ۱۳۲۷/۱۹۰۹) و دیگر چاپهای آن؛ ابن ایاس، بدائع الزهور فی وقائع الدهور (قاهره، ۱۳۰۱-۱۳۰۶/۱۸۸۴-۱۸۸۸؛ تجدید چاپ شده در بولاق، ۱۳۱۱-۱۳۱۲/۱۸۹۳-۱۸۹۴)، که جلد اوّل آن تاریخ مصر را از آغاز تا سال ۸۱۵/۱۴۱۲ در برمی‌گیرد.

۱۱. بخشهایی از تجارب الامم مسکویه، که سالهای ۲۹۵-۳۶۹ هجری را دربرمی‌گیرد، همراه با ذیل روذراوری تا سال ۳۸۹ هجری، و بخشهای موجود تاریخ هلال به وسیله آمدروز تصحیح شده و به چاپ رسیده، و د. س. مارگُلیوث آن را به انگلیسی ترجمه کرده است؛ این مجموعه تحت عنوان *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate* (آکسفرد - لندن، ۱۹۲۰-۱۹۲۱) ترجمه و در هفت مجلد به چاپ رسیده است. قبلاً ل. کائتانی در سلسله انتشارات اوقاف گیب چاپی عکسی از جلد اوّل، پنجم، ششم نسخهٔ استانبول تجارب‌الامم منتشر ساخته بود (لیدن - لندن، ۱۹۰۹-۱۹۱۷)، دو جلد آخر دورهٔ ۲۸۴ تا ۳۶۹/۸۹۷-۹۷۹ را دربرمی‌گیرد. ارجاع ما همه جا به متن عربی ویراستهٔ آمدروز است.

۱۲. ابن اثیر، کتاب الکامل فی التاریخ، ویراستهٔ کارل. ی. تورنبرگ (لیدن، ۱۸۵۱-۱۸۷۶)، ۱۲ جلد و فهارس آن، در ۱۹۸۲، در بیروت تجدید چاپ شده است. تاریخ فاطمیان در جلد هشتم و مجلدات پس از آن آمده است. دست کم سه چاپ دیگر از این تاریخ در قاهره در سالهای ۱۲۹۰/۱۸۷۳، ۱۳۰۱/۱۸۸۳، و ۱۳۰۳/۱۸۸۵ انتشار یافته است. از این پس ارجاع ما به چاپ قاهره با عنوان تاریخ الکامل (۱۳۰۳ هجری) می‌باشد.

۱۳. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ تاریخنگاری فاطمیان نک:

Becker, *Beiträge*, vol. I, pp. 1-31; Cl. Cahen, "Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides", BIFAO, 37 (1937-1938), pp. 1-27; also by Cahen, "Les Chroniques Arabes concernant la Syrie, l'Égypte et la Mésopotamie", *REI*, 10 (1936), pp. 333-358;

م. کامل حسین، فی ادب مصرالفاطمیّة (قاهره، ۱۹۵۰)، صفحات ۱۰۸ به بعد؛

A. Hamdani, "The Discovery of a Lost Literature (Fāṭimid)", *Proceedings of the Pakistan History Conference*, 8 (1958), pp. 61-73; Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East*, pp. 146ff.;

عنان، مصرالاسلامیّه، صفحات ۳۷-۴۹، و ۶۳-۷۶، و

A. Fu'ad Sayyid, "Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Égypte", *Annales Islamologiques*, 13 (1977), pp. 1-41.

اطلاعات فراوانی نیز می‌توان از بخشهای مربوطهٔ کتاب کارل بروکلمان به دست آورد:
Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar, 1898-1902), 2 vols. (2nd ed. Leiden, 1943-1949).
و نیز کتاب سزگین *Geschichte*, vol, I, pp. 323ff and 354ff.

۱۴. نک: جمال‌الدین الشّیال:
"The Fāṭimid Documents as a Source for the History of the Fāṭimids and their Institutions", *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, 8 (1954), pp. 3-12; and Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East*, pp. 16ff.

۱۵. مرحوم استاد جمال‌الدین الشّیال حدود بیست و سه سند از اسناد دورهٔ فاطمی را در کتابی به نام مجموعة الوثائق الفاطمیّه، که قبلاً از آن نام بردیم، درج کرده است. اکثریت این وثائق را قلقشندی برای ما حفظ کرده است. مجموعهٔ دیگری شامل شصت و شش نامه و فرمان یا سجل که به فرمان خلیفهٔ فاطمی، المستنصربالله، نوشته شده است، به اهتمام عبدالمنعم ماجد ویراسته و تحت عنوان السجلاّت المستنصریه (قاهره، ۱۹۵۴) به چاپ رسیده است.

۱۶. سُلُمون د. گویتین (۱۹۰۰–۱۹۸۵) بیش از هر محقق دیگری دربارهٔ گنجینه (گنیزه) قاهره و اهمیت آن چیز نوشته است. بویژه نک: «گنجینهٔ قاهره به عنوان منبعی برای تاریخ تمدن اسلامی» در *SI*, 3 (1955), pp. 75-91؛ ایضاً
"The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social Studies", *JAOS*, 80 (1960), pp. 91-100; *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), pp. 279-295, and "Geniza", *EI2*, vol. 2, pp. 987-989.
پروفسور گویتین، همچنین، به یک پژوهش اجتماعی – اقتصادی به یادماندنی بر پایهٔ اسناد گنجینهٔ قاهره پرداخت که حاصل آن در کتاب وی به نام یک جامعهٔ مدیترانه‌ای (برکلی، ۱۹۶۷–۱۹۸۸)، ۵ مجلد، به چاپ رسیده است. نیز نک:
Paul E. Kahle, *The Cairo Geniza* (London, 1947), pp. 1-20, and S. Shaked, *A Tentative Bibliography of Geniza Documents* (The Hague - Paris, 1964).

۱۷. برای تفصیل و آگاهی از جزئیات برخی از این اسناد نک:
S. M. Stern, "An Original Document from the Fāṭimid Chancery Concerning Italian Merchants", in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. 2, pp. 529-538;
"Three Petitions of the Fāṭimid Period", *Oriens*, 15 (1962), pp. 172-209, and "A Petition to the Fāṭimid Caliph al- Mustanṣir Concerning a Conflict within the Jewish Community", *Revue des Études Juives*, 128 (1969), pp. 203-222.
این هر سه مقاله در یکی از مجموعه مقالات استرن، به نام سکه‌ها و اسنادی از شرق میانه از سده‌های میانه (لندن، ۱۹۸۶)، از نو به چاپ رسیده است. نیز نک:
S.D. Goitein, "Petitions to Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza", *Jewish Quarterly Review*, NS, 45 (1954-1955), pp. 30-38, and J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatmid Caliphs*, (Oxford, 1920-1922), 2 vols.,
که یک بررسی قدیمی و کلاسیک است و در ۱۹۷۰، در نیویورک، از نو چاپ شده، و مؤلف در

نوشتن آن از تعداد زیادی از اسناد عبری گنجینهٔ قاهره استفاده کرده است.

۱۸. متون عربی و ترجمهٔ انگلیسی این ده سند را می‌توان در کتاب استرن یافت:

S.M. Stern, *Fāṭimid Decrees: Original Documents from the Fāṭimid Chancery* (London, 1964).

بعضی از این اسناد مورد بحث را قبلاً ریچارد ج. هـ. گوتیل چاپ کرده بوده است:

R. J. H. Gottheil, "A Decree in Favour of the Karaites of Cairo dated 1024", in *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*, ed. D. von Günzburg and I. Markon (St. Petersburg, 1908), pp. 115-125;

ن. شُقَیر، تاریخ سینا (قاهره، ۱۹۱۶)، صفحات ۵۰۳-۵۰۴؛

A. Grohmann and P. Labib, "Ein Fāṭimidenerlass vom Jahre 415 A.H. (1024 A. D.) im Koptischen Museum in Alt- Kairo", RSO, 32 (1957), pp. 641-654, and S.M. Stern, "A Fāṭimid Decree of the Year 524/1130", *BSOAS*, 23 (1960), pp. 439-455.

نیز نک:

Joseph N. Youssef, "A Study of the Fāṭimid and Ayyūbid Documents in the Monastery of Mt. Sinai", *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University,* 18 (1964), pp. 179ff., and Donald S. Richards, "A Fāṭimid Petition and Small Decree from Sinai", *Israel Oriental Studies*, 3 (1973), pp. 140-158.

19. De Lacy O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate* (London, 1923).

استنلی لین – پول نیز در کتاب خود به نام تاریخ مصر در قرون میانه (لندن، ۱۹۰۱) به اختصار از خلافت فاطمیان سخن گفته است (این کتاب با تجدیدنظر بعداً نیز به چاپ رسیده است). نیز نک:

Gaston Wiet, *Histoire de la nation Égyptienne*: IV, *L'Égypte Arabe* (paris, 1937); E. Graefe's", Fāṭimids", *EI*, vol. 2, pp. 88-92.

این نوشته‌ها متعلق به زمانی است که هنوز پیشرفتهای جدید در امر مطالعات اسماعیلی پدید نیامده بود.

۲۰. A. Hamdani, *The Fatimids* (Karachi, 1962). پیش از آن یک نویسندهٔ اسماعیلی، به نام عبدالسلام پیکلای، تاریخ مختصر عامه‌پسندی دربارهٔ فاطمیان نوشته بود به نام

Rise and Fall of the Fatimid Empire (Bombay, 1944)

و متعاقب آن دو بررسی مفصل به زبان اردو و در این باب انتشار یافت:

قدرت‌الله خان، فاطمی خلافتِ مصر (کراچی، ۱۹۶۲)؛ و س. ر. احمد جعفری، تاریخ دولت فاطمیّه (لاهور، ۱۹۶۵).

۲۱. در میان چنین آثاری تاریخ الدولة الفاطمیّة حسن ابراهیم حسن، که چاپ سوّم آن در ۱۹۶۴ در قاهره منتشر شد، جامعترین تحقیقی است که دربارهٔ تاریخ و نهادهای فاطمیان صورت گرفته است. این کتاب در اصل به زبان انگلیسی نوشته و به عنوان رسالهٔ دکتری به دانشگاه لندن تقدیم شده بود (۱۹۲۸). نیز نک: محمد ج. سرور، مصر فی عصر الدّولة الفاطمیّة (قاهره، ۱۹۶۰)، و عبدالمنعم ماجد، ظهور خلافة الفاطمیّة و سقوطها فی مصر (اسکندریه، ۱۹۶۸). نیز نک: حسن:

"Contribution to the Study of Fāṭimid History in Egypt during the Last 12

Years", pp. 129ff.

۲۲. به عنوان مثال نک:

Panayiotis J. Vatikiotis, *The Faṭimid Theory of State* (Lahore, 1957)

که در اصل در ۱۹۵۴ به عنوان رسالهٔ دکتری در دانشگاه جان هاپکینز عرضه شده است.

B. I. Beshir, "The Fatimid Caliphate: 386-487 A.H./996-1094 A.D.", (Ph. D. thesis, University of London, 1970); Hussain A. Ladak, "The Fatimid Caliphate and the Ismāʿīlī Daʿwa from the Appointment of Mustaʿlī to the Suppression of the Dynasty", (Ph. D. thesis, University of London, 1971), and Sadik A. Assaad, *The Reign of al- Hakim bi Amr Allah, 386/996-411/1021* (Beirut, 1974).

نخست در ۱۹۷۱ به عنوان رسالهٔ دکتری به دانشگاه لندن عرضه شده است. جدیدتر از همه و پس از تأخیری طولانی کتاب زیر در این باب منتشر شده است:

Farhat Dachraoui, *Le Califat Fatimide au Maghreb, 296-365 H./909-975 Jc.* (Tunis, 1981).

که مطالعه‌ای است جامع دربارهٔ تاریخ و نهادهای خلافت فاطمی در دورهٔ استقرارش در شمال افریقا. این کتاب اصلاً به عنوان رسالهٔ دکتری در دانشگاه سوربون، پاریس، نوشته شده و در ۱۹۷۰، به پایان رسیده بود.

23. M. Canard, "Fāṭimids", *EI2*, vol. 2, pp. 850-862;

تعدادی از مقاله‌های کانارد در کتابش به نام *Miscellanea Orientalia* (London, 1973) تجدید چاپ شده است. برای تفصیل بیشتر نک:

F. Daftary, "Marius Canard (1888-1982): A Bio- bibliographical Notice", *Arabica*, 33 (1986), pp. 251-262.

۲۴. *Colloque international sur l'histoire du Caire*.این نشریه زیر نظر وزارت فرهنگ جمهوری عربی مصر منتشر شده است (قاهره، ۱۹۷۲). ما به صورت *Colloque du Caire* بـه آن ارجـاع خواهیم داد.

۲۵. اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ سه خلیفهٔ اوّل فاطمی از افتاح الدعوة قاضی نعمان، صفحات ۲۴۹– ۲۸۲، و نیز از المجالس او، که یک منبع غنی اخبار است، می‌توان به دست آورد. کاملترین شرح اسماعیلی در این باب در عیون الاخبار داعی ادریس، جلد پنجم، صفحات ۱۱۲–۳۵۰، وجود دارد که مبتنی است بر نوشته‌های نعمان و چند وقایعنامهٔ فاطمی که به جا نمانده است. آن بخش از عیون که دربارهٔ مرحلهٔ شمال افریقای خلافت فاطمی است جداگـانه، تـحت عـنوان الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، به وسیلهٔ م. یَعلاوی، تصحیح شده و به چاپ رسیده است (تونس، ۱۹۸۵)؛ مستخرجاتی از عیون دربارهٔ حکومت مهدی در کتاب *Studies* استرن (صفحات ۹۶–۱۴۵) آمده است. اسناد فاطمی متعدد از این دوره در کتاب ابوعلی منصور عزیزی جوذری، به نام سیرة الاستاذ جوذر، ویراستهٔ م. کامل حسین و م. عبدالهادی شعیره (قاهره، ۱۹۵۴)، صفحات ۳۳–۸۶، یافت می‌شود. این کتاب به وسیله م. کانارد به فرانسه ترجمه شده است و نام آن به شرح زیر است:

Vie de l'ustadh Jaudhar (contenant sermons, lettres, et rescrits des premiers califes Fatimides (Algiers, 1958) pp. 41-126.

دربارهٔ این تألیف مهمّ اسماعیلی که به وسیلهٔ جوذری، کاتب شخصی جوذر، (فت ۳۶۳/۹۷۳) که

مشاغل مهمّ متعدد در زمان چهار خلیفه اوّل فاطمی داشته است، فراهم آورده شده است نک: ادریس، زهرالمعانی، در ظهور ایوانوف، متن صفحات ۷۰-۷۲، ۷۹، ترجمه صفحات ۲۶۳-۲۶۶ و ۲۷۹؛ نیز نک: مقدمهٔ کانارد بر ترجمهٔ سیرت جوذر، صفحات ۸-۲۴؛ حسین، فی ادب، صفحات ۱۱۴-۱۱۶؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۴۶-۵۴۷؛ پوناوالا، *Bio* صفحات ۹۰-۹۱؛ و م. کانارد «جوذر» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد دوّم، صفحهٔ ۴۹۱. مرحلهٔ شمال افریقای خلافت فاطمی، با تفصیلات مختلف، در منابع تاریخی اهل سنت که ذکر کردیم آمده است، و ما در ارتباط با هر حادثه‌ای به آنها ارجاع خواهیم داد. گذشته از البیان ابن‌عذاری، در این مورد اتعاظ الحنفای مقریزی مقام خاصی دارد: ویراستهٔ بنز، صفحات ۳۸-۵۸، و ویراسته الشیال، جلد اوّل، صفحات ۶۵-۹۲. برای دورهٔ مورد بحث، همچنین، نک: ابن ظافر، اخبار، صفحات ۶-۲۰؛ ابن حمّاد، اخبار، متن صفحات ۶-۳۹، ترجمه صفحات ۱۷-۶۱؛ و ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۲۱۸-۲۲۱، و جلد سوّم، صفحات ۱۸۱-۱۸۲. از منابع دست دوّم و ثانوی باید از آثار زیر یاد کرد: حسن، تاریخ، صفحات ۸۰-۹۲؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۱۲۳-۱۴۷؛ اولیری، خلافت فاطمی، صفحات ۷۴-۹۲؛ Shaban, *Islamic History*, vol. 2, pp. 188-195 عادله ع. الحمّد، قیام‌الدولة الفاطمیّه ببلادالمغرب (قاهره، ۱۹۸۰)، صفحات ۱۲۵-۲۲۵؛ Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 57-218 که زمینه‌های استقرار سلسلهٔ فاطمی را نیز مورد بحث قرار می‌دهد. نیز از همین نویسنده مقاله «قائم» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد چهارم، صفحات ۴۵۸-۴۶۰؛ و «المنصور باللّه»، همان کتاب، جلد ششم، صفحات ۴۳۴-۴۳۵؛ و غالب، اعلام، صفحات ۱۶۶-۱۷۰ و ۴۹۵-۴۹۸.

26. Al- Hamdānī, "Some Unknown Ismā'īlī Authors", p. 366.

۲۷. نعمان، افتتاح، صفحه ۲۵۹ به بعد؛ همو، مجالس، صفحات ۱۸۳-۱۸۴؛ ادریس، عیون، جلد پنجم، صفحات ۱۱۶-۱۲۳؛ ابن عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۱۵۰-۱۵۱، ۱۶۱، و ۱۶۳-۱۶۵؛ ابن خلدون، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۵۲۱-۵۲۳؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۵۰-۳۵۱ و جلد دوّم، صفحات ۱۰-۱۱؛ و ترجمهٔ فرانسوی آن، جلد ۴، صفحات ۱۱-۱۲؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۴۰-۴۱؛ همان ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۶۷-۶۸؛ ابن تغری بردی، النجوم، جلد سوّم، صفحه ۱۷۴؛ حسن و شرف، عبیدالله، صفحات ۲۶۳-۲۶۹؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۱۱۵-۱۲۲؛

Madelung, "Imamat", pp. 66 and 80;

الحمّد، قیام، صفحات ۲۲۹-۲۴۸ و

Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 127-132.

۲۸. برای تفصیل بیشتر نک: ابن حوقل، صورةالارض، صفحات ۶۰ به بعد، ۸۳ به بعد، و ۹۳ به بعد، و ۱۰۰-۱۰۷؛ ادریسی،

Description de l'Afrique et de l'Espagne, ed. and tr. R. Dozy and M.J. de Goeje (Leiden, 1866), text pp. 56ff., 70, 75-76, 85, 87-88 and 98-99, translation pp. 65ff., 80-81, 86-87, 98, 100-102 and 115-116.

ابن فضل‌الله عُمری، مسالک الابصار فی ممالک الامصار: *L'Afrique, moins l'Égypte* ترجمهٔ م. گودفردا - دموبین (پاریس، ۱۹۲۷)، صفحات ۹۶ به بعد و ۱۳۷ به بعد؛ ابن خلدون، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۳۷، ۴۵، ۱۶۹-۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۶ به بعد، ۱۹۴-۱۹۷، و ۲۹۱-۲۹۹، جلد دوّم،

صفحات ۱ به بعد، و جلد سوّم، صفحات ۱۷۹ به بعد، ۱۸۸ به بعد، ۱۹۶-۱۹۷، و ۳۰۰ به بعد؛
E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Algiers, 1924), pp. 17-18, 41ff., and 153-154; G. Marçais, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au moyen- âge* (Paris, 1946),
و این کاملترین تحقیق جدید دربارهٔ موضوع است؛
Émile F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord* (Paris, 1952), pp. 201ff., 322ff. and 337-345; T. Lewicki, "Le Répartition géographique des groupements ibāḍites dans l'Afrique du Nord au moyen- âge", *Rocznik Orientalistyezny*, 21 (1957), pp. 301-343 and Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 31ff. and 364 ff.

۲۹. نک: نعمان، المجالس، صفحات ۱۱۵-۱۱۶، ۱۶۴ به بعد، ۱۷۳ به بعد و ۱۸۹ به بعد؛ ابن عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۱۷۵، ۱۷۸ به بعد، ۱۸۵، ۱۹۷-۲۰۰، ۲۰۹-۲۱۶؛ ابن خلدون، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۵ به بعد، و جلد دوّم، صفحات ۱۴۵ به بعد، ۵۲۶-۵۲۷، و ۵۶۷-۵۷۱؛
Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, vol. 3, pp. 13-21, 29-30, 33-49, 66-71 and 76-79; H. I. Hasan, "Relations between the Fāṭimids in North Africa and Egypt and the Umayyads in Spain during the 4th Century A. H. (10th Century A.D.)", *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, 10 (1948), pp. 39-83; M. Canard, "L'impérialisme des Fatimides et leur propagande", *AIEO*, 6 (1942-1947), pp. 156ff.;
محمّد ج. سرور، سیاسة الفاطمیّین الخارجیّة (قاهره، ۱۹۶۷)، صفحات ۲۲۱-۲۲۴؛
M. Yalaoui, "Les Relations entre Fāṭimids d'Ifriqiya et Omeyyades d'Espagne", *Actas del II Coloquio Hispano - Tunécino de Estudios Históricos* (Madrid, 1973), pp. 13-30.
نیز مقاله دیگر او تحت عنوان
"Controverse entre le Fatimide al- Muʿizz et l'Omeyyade al- Nasir", *Cahiers de Tunisie*, 26 (1978), pp. 7-33, and Dachraoui, *Califat Fatimide* , pp. 138ff., 150ff, and 163.

۳۰. نک: ادریس، عیون، جلد پنجم، صفحات ۱۲۵-۱۳۶؛ محمدبن یوسف الکندی، کتاب الولاة و کتاب القضاة *(The Governors and Judges of Egypt)*، همراه ضمیمه‌ای که اکثراً از کتاب رفع الاصر ابن‌حجر گرفته شده است، ویراستهٔ ر. گست (لیدن - لندن، ۱۹۱۲)، صفحات ۲۶۸ به بعد؛ عریب، صله، صفحات ۵۱ به بعد، ۷۹، و ۸۰-۸۶؛ ابن عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۱۷۰-۱۷۳، ۱۸۱-۱۸۲، و ۲۰۹؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۲۷-۳۲۹؛ ترجمهٔ فرانسوی، جلد سوّم، صفحات ۲۵۱-۲۵۳، و ۲۵۵؛ مقریزی، اتعاظ، ویراسته بنز، صفحات ۴۱-۴۳ و ۴۵؛ همان ویراستهٔ الشیال، جلد اوّل، صفحات ۶۸-۶۹، ۷۱-۷۲، و ۷۴؛ ابن تغری بردی، النّجوم، جلد سوّم، صفحات ۱۷۲-۱۷۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۶، و ۲۵۲؛ حسن و شرف، عبیدالله، صفحات ۱۷۲-۱۸۶؛ حسن، تاریخ، صفحات ۱۱۲ به بعد؛ سرور، مصر، صفحات ۲۷ به بعد، و
Canard, "L'impérialisme", pp. 169ff.

۳۱. دربارهٔ صقلیّهٔ عهد فاطمی نک: ابن‌حوقل، صورة‌الارض، ۱۱۸-۱۳۱، که داستان دیدار خود را از آن جزیره در ۹۷۳/۳۶۲ بیان می‌کند؛ جوذری، سیرة، صفحات ۷۰-۷۲، ۸۷-۸۹، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۱۴-۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸-۱۲۹، و ۱۳۵-۱۳۷؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۱۰۲-۱۰۵، ۱۲۷-۱۳۰، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۷۲-۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۹-۱۹۰، ۱۹۵-۱۹۷ و ۲۰۷-۲۰۹؛ این اسناد را جوذر که با کلبیان روابط نزدیک داشته حفظ کرده، و کانارد نیز به بحث و تجزیه و تحلیل آنها پرداخته است. نک: مقالهٔ او:

"Quelques notes relatives à la Sicile sous les premiers califes Fatimites", in *Studi Medievali in onore di Antonino de Stefano* (Palermo, 1956), pp. 569-576.

تألیف کلاسیک در این باره همانا اثر مستشرق بزرگ ایتالیایی، میکله آماری (۱۸۰۶-۱۸۸۹)، است تحت عنوان *Storia dei Musulmani di Sicilia* چاپ دوّم، ویراستهٔ کارلو ا. نالینو (کاتانیا، ۱۹۳۳-۱۹۳۹)، بویژه جلد دوّم، صفحات ۱۶۵-۴۳۶ است. این بررسی، که نخستین بار در ۱۸۵۴-۱۸۷۲ به چاپ رسید، اینک با یادداشتها و تعلیقات نالینو بر چاپ ویراستهٔ خود و چندین مقاله، که در جشننامهٔ صدمین سال تولد میکله آماری به چاپ رسیده، تکمیل شده است. نیز نک: Fagnan, *Extraits*, pp. 110-115 and 285-288; حسن و شرف، عبیدالله، صفحات ۱۹۹-۲۰۴؛ حسن، تاریخ، صفحات ۹۷-۱۰۹، ۲۵۰-۲۵۷؛ سرور، سیاسة، صفحات ۲۳۱-۲۳۶؛ عزیزاحمد، تاریخ صقلیّه اسلامی (به زبان انگلیسی) (ادنبورگ، ۱۹۷۵)، صفحات ۲۵-۴۷، و چندین پژوهش دیگر به وسیلهٔ پروفسور ا. رزیتانو، استاد دانشگاه پالرمو، از جمله

"Nuove fonti Arabe per la storia dei Musulmani di Sicilia", *RSO*, 32 (1957), pp. 531-555; "Gli Arabi in Italia", in *L'Occidente e l'Islam nell'alto medio evo* (Spoleto, 1965), vol. I, pp. 93-114 and "Kalbids", *EI2*, vol. 4, p. 496-497.

۳۲. دربارهٔ روابط میان دولت بیزانس و فاطمیان، بویژه در مغرب مدیترانه، در مرحلهٔ شمال افریقای خلافت فاطمی، نک: نعمان، افتتاح، صفحه ۲۸۱؛ نیز از همو، المجالس، صفحات ۱۶۷، ۱۷۹، و ۳۶۶ به بعد، و ۴۴۲-۴۴۴؛ جوذری، سیرة، صفحات ۶۰-۶۱ و ۱۲۵؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۸۸-۸۹ و ۱۸۹-۱۹۰؛ ادریس، عیون، جلد پنجم، صفحات ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۷۰-۱۷۱، ۳۲۸، و ۳۳۷-۳۳۸؛ و ابن حوقل، صورة‌الارض، صفحات ۲۰۰-۲۰۱. نیز نک:

Amari, *Storia*, vol. 2, pp. 279ff., 288ff., 296-311 and 318-22; M. Canard, "Arabes et Bulgares au début de Xe siècle", *Byzantion*, 11 (1938), pp. 213-223;

و آثار دیگر از کانارد، از جمله:

"L'impérialisme", pp. 185-193; and "Les Sources Arabes de l'histoire Byzantine aux confins des Xe et XIe siècles", *Revue des Études Byzantines*, 19 (1961), especially pp. 284-292; S.M. Stern, "An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al- Mu'izz", *Byzantion*, 20 (1950), pp. 239-258; F. Dachraoui, "La Crète dans le conflict entre Byzance et al- Mu'izz", *Cahiers de Tunisie*, 7 (1959), pp. 307-318; also his *Califat Fatimide*, pp. 155-157; A. Hamdani, "Some Considerations on the Fāṭimid Caliphate as a Mediterranean Power", in *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi*, pp. 385-396, and also by Hamdani, "Byzantine-Fāṭimid Relations before the Battle of Manzikert", *Byzantine Studies*, 1 (1974),

pp. 169-179.

۳۳. دربارهٔ شکایات ضدفاطمی سنیان مالکی شمال افریقا مهمترین منابع و مآخذی که فقهای مالکی آن عصر نوشته‌اند عبارتند از: ابوالعرب، طبقات العلماء افریقیه، و ذیل آن تحت همین عنوان از الخوشنی که هر دو در *Classes des savants de l'Ifriqīya* ویراسته و ترجمهٔ م. بن شنب (الجزیره، ۱۹۱۵–۱۹۲۰) به چاپ رسیده است. نیز نک: مقدسی، احسن التقاسیم، صفحات ۲۳۶–۲۳۸؛ ابوبکر مالکی، ریاض النفوس، ویراستهٔ ح. مونس (قاهره، ۱۹۵۱–۱۹۶۰)، جلد دوّم، صفحات ۴۳–۸۳، که شرح مباحثات میان نخستین خلیفه فاطمی و بعضی از فقهای مالکی قیروان را، که به وسیلهٔ این فقیه مالکی برجستهٔ نیمه دوّم قرن پنجم / یازدهم حفظ شده است، نقل می‌کند؛

Hady R. Idris, "Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya: Tableau de la vie intellectuelle et administrative à Kairouan sous les Aglabites et Fatimites", *REI*, 9 (1935), especially pp. 122-129, 144-152, and 10 (1936), pp. 72-88,

که بر پایهٔ کتاب ریاض‌النفوس مالکی نوشته شده است؛

Marçais, *Berbérie Musulmane*, pp. 131-156; H. Monès, Le Malékisme et l'échec des Fatimides en Ifrikiya", in *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris, 1962), vol. 1, pp. 197-220, and Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 397ff.

۳۴. دربارهٔ ابویزید و شورش او نک: نعمان، المجالس، صفحات ۷۲ به بعد، ۱۱۳–۱۱۴، ۲۱۴، ۲۴۵، ۳۲۳ به بعد، ۳۳۶–۳۳۷، ۴۲۹، ۴۴۷، ۴۹۲، ۵۴۲، و ۵۵۵؛ جوذری، سیرة، صفحات ۴۴–۵۸ و ۶۹؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۶۲–۶۶، ۶۸–۷۴، ۷۶–۸۰، ۸۲–۸۴، و ۱۰۰؛ ادریس، عیون، جلد پنجم، صفحات ۱۷۲–۳۱۸، که عمدتاً مبتنی بر یک وقایعنامهٔ همعصر فاطمی که به جای نمانده نوشته شده است؛ همو، زهرالمعانی، منقول در ظهور ایوانوف، متن، صفحات ۷۸–۸۰، ترجمهٔ صفحات ۲۷۲–۲۷۴؛ ابوزکریاء ورجلانی، تاریخ ابوزکریا، ترجمهٔ امیل ماسکرای (الجزیره – پاریس، ۱۸۷۸)، بویژه صفحات ۲۲۶–۲۴۸، ترجمهٔ بخشی از قدیمی‌ترین تاریخ موجود دربارهٔ اباضیهٔ مغرب که در نیمه دوم قرن پنجم / یازدهم به وسیلهٔ یکی از پیروان آن فرقه نوشته شده است؛ ترجمهٔ فرانسوی بهتری از آن را می‌توان در اثر زیر یافت:

R. Le Tourneau, "La Chronique d'Abu Zakariyyā' al- Wargalānī (m. 471 H = 1078 J.C.): Traduction annotée", *Revue Africaine*, 104 (1960), pp. 99-176, 322-390, and 105 (1961), pp. 117-176 and 323-374;

ابن اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحات ۶۲، و ۱۳۸–۱۴۵ که ظاهراً براساس همان وقایعنامهٔ فاطمی است که ادریس از آن سود جسته است؛ ابن‌عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۱۶–۲۲۰، و جلد دوّم، صفحات ۲۱۲–۲۱۴، و ۲۱۶؛ ابن‌خلدون، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۲۰۳–۲۰۴؛ جلد دوّم، صفحات ۵–۶، ۵۳۰–۵۴۰، ۵۵۳ به بعد، و جلد سوّم صفحات ۲۰۱–۲۱۲؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحه ۳۵؛ ترجمهٔ فرانسوی، جلد چهارم، صفحه ۱۴؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۴۵–۵۴، و ۵۶–۵۷، همان ویراستهٔ الشیال، جلد اوّل، صفحات ۷۵–۸۵ و ۸۸–۸۹ نیز نک:

H. Fournel, *Les Berbères* (Paris, 1875-1881), vol. 2, pp. 223-276; Marçais, *Berbérie Musulmane*, pp. 147ff.; Gautier, *Le Passé*, pp. 363ff.;

زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۱۳۸–۱۴۵؛

R. Le Tourneau, "La Révolte d'AbūYazīd au Xme siècle", *Cahiers de Tunisie*, I (1953), pp. 103-125; Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 165-183, and 188-206; H. Halm, "Der Mann auf dem Esel: Der Aufstand des Abū Yazīd gegen die Fatimiden nach einem Augenzeugenbericht", *Die Welt des Orients*, 15 (1984), pp. 144-204, and S.M. Stern, "Abū Yazīd al- Nukkārī", *EI2*, vol. 1, pp. 163-164.

۳۵. بنا بر نوشتهٔ مسعودی در التنبیه، صفحات ۳۹۱ و ۳۹۴-۳۹۵، ترجمه کارا دو وو، صفحات ۴۹۶ و ۵۰۰-۵۰۱، ابوسعید در ذوالقعدهٔ ۳۰۰/ ژوئن - ژوئیه ۹۱۳ کشته شد. اگر این تاریخ درست باشد، پس باید مرگ او برای مدتی پنهان نگه داشته شده باشد، زیرا آن به طور رسمی تنها در اواخر سال ۳۰۱ هجری در بغداد گزارش شده است. عبدالرحیم جوبری، نویسنده و جهانگردی که در نیمهٔ اول قرن هفتم/ سیزدهم رونق داشته، نیز مرگ ابوسعید را در ۳۰۰ هجری قرار داده و این را دخویه در *Mémoire*، صفحهٔ ۲۰۸، نقل کرده است؛ عبدالجبار الهمدانی، تثبیت دلائل النبوّة، مندرج در اخبارالقرامطه، صفحهٔ ۱۵۱، نیز همین سال ۳۰۰ هجری را به عنوان سال کشته شدن ابوسعید ذکر کرده است.

۳۶. لوئی ماسینیون بیش از هر محقق جدیدی دربارهٔ حلاّج و افکار او بررسی و کند و کاو کرده است، مخصوصاً نک: اثر او به نام:

La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al- Hallaj, vol. 1, pp. 71-80, 138-146, 151-159, 252-257, 264, 275-279, 349-352, and vol. 2, pp. 586 and 730-736.

که در آن روابط فرضی و قرابتهای فکری میان حلاج و قرمطیان در منظر وسیع‌تر اندیشهٔ شیعی و گنوسی مورد بحث قرار گرفته است. براهین و استدلالهای مربوط به این بحث در چاپ جدید این اثر کلاسیک (پاریس، ۱۹۷۵) بتمامی نیامده است. مثلاً نک: جلد اوّل، صفحات ۲۱۳ به بعد، ۲۴۵-۲۴۹، ۳۴۲-۳۵۰، ۳۶۹-۳۷۴، ۵۵۹-۵۶۰، جلد سوّم، صفحات ۲۰۵-۲۰۹، و جلد چهارم، صفحات ۱۳۳-۸، که کتابشناسی جامعی نیز در بردارد. همچنین نک: ماسینیون و گارده:

L. Massignon and L. Gardet, "al- Ḥallādj", *EI2*, vol. 3, pp. 99-104.

بیشتر نوشته‌های پراکنده ماسینیون دربارهٔ حلاّج در کتاب مجموعهٔ آثار کوچک او *(Opera Minora)*، جلد دوّم، صفحات ۳۴۲-۹، به چاپ رسیده است.

۳۷. دربارهٔ قرمطیان بحرین و روابط آنها با فاطمیان متقدم نک: مسعودی، مروج‌الذهب، جلد هشتم، صفحات ۲۸۵-۲۸۶، ۳۴۶، ۳۷۴ و جلد نهم، صفحات ۳۲ و ۷۶-۷۷؛ همو، التنبیه، صفحات ۱۰۴-۱۰۵، ۳۷۸-۳۸۷ و ۳۸۹-۳۹۶؛ ترجمهٔ کارا دو وو، صفحات ۱۴۹، ۴۸۳-۴۹۲ و ۴۹۴-۵۰۲؛ صولی، اخبار، جلد اول، صفحات ۷۷، ۱۲۲-۱۲۴، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۷، ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۱-۲۳۲؛ و جلد دوّم، صفحات ۲۷، ۵۰، ۶۶، ۷۸، ۸۸، ۹۰، ۹۲-۹۳، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۰، و ۱۲۹؛ عریب، صله، صفحات ۳۸، ۵۹، ۱۰۱، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸-۱۲۰، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۲-۱۶۳، ۱۶۸، ۱۸۴؛ ابن حوقل، صورة‌الارض، صفحات ۲۹۵-۲۹۶؛ عبدالجبار الهمدانی، تثبیت دلائل النبوة، ویراستهٔ عبدالکریم عثمان (بیروت، ۱۹۶۶)، صفحات ۱۲۹-۱۳۰، ۳۴۲، ۳۷۸-۳۸۱، ۳۸۶-۳۹۹، و ۵۹۴ به بعد؛ بغدادی، الفرق، صفحات ۲۷۰-۲۷۵، ۲۷۸-۲۸۲، ۲۸۸؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۱۱۸-۱۲۷، ۱۳۱-۱۳۸ و ۱۴۵-۱۴۶؛ دیلمی، بیان، صفحات ۷۱-۹۶؛ مسکویه، تجارب، جلد اوّل، صفحات ۳۳-۳۵، ۱۰۴-۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۵-

۱۴۶، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۶۵، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۲-۱۸۳، ۱۸۴-۱۸۶، ۲۰۱، ۲۶۳، ۲۸۴، ۳۳۰، ۳۶۷-۳۷۰، ۴۰۵، ۴۰۸، و جلد دوّم، صفحات ۲۴، ۵۵-۵۷، ۶۰-۶۱، ۱۲۶-۱۲۷ و ۱۲۹؛ ابن‌اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحات ۲۷، ۴۵-۴۷، ۴۹-۵۰، ۵۳-۵۸، ۶۵، ۶۷، ۷۹، ۹۳-۹۴، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۶۱؛ ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۴۲۶-۴۳۰؛ نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۲۴۳-۲۴۴ و ۲۷۶ به بعد؛ ترجمهٔ دو ساسی در *Exposé* جلد اوّل، مقدمه صفحات ۲۱۶ به بعد؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۶۱-۶۲، و ۹۱-۹۴؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بُنز، صفحات ۱۱۲-۱۱۳، ۱۲۴-۱۳۰، همان ویراستهٔ الشیال، جلد اوّل، صفحات ۱۶۴-۱۶۵ و ۱۸۰-۱۸۵؛ روایتی که ابن‌خلدون در کتاب‌العبر خود (چاپ بیروت، ۱۹۵۸، جلد چهارم، صفحات ۱۸۱-۱۹۵) آورده است و از جهات مختلف با منابع دیگر تفاوت اساسی دارد به نظر قابل اعتماد نمی‌رسد؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد سوّم، صفحات ۱۸۲، ۱۹۷، ۲۰۷-۲۰۸، ۲۱۱-۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۴-۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۴۵، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۷۸-۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۹۵، ۳۰۱-۳۰۲، و ۳۰۴-۳۰۵. از میان منابع و مآخذ ثانوی در این باره علاوه بر بررسی پیشگامانهٔ دخویه (*Mémoire*, pp. 69-115 and 129-150) و مادلونگ "Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen" صفحات ۳۴-۵۴، ۵۹-۶۳، ۶۶-۶۷، ۷۴-۸۵، و ۸۸ که بحثهای مختلف در باب روابط میان فاطمیان و قرمطیان و منابع مربوطه را به طور جامع مورد بررسی قرار داده است. می‌توان به نوشته‌های زیر مراجعه کرد:

H. Bowen, *The Life and Times of ʿAlī Ibn ʿIsā* (Cambridge, 1928), pp. 50-56, 136-141, 191-195, 205-206, 210-211, 237, 249, 261-263, 266-275, 279-280, 302, 350 and 357-358; Lewis, *Origins*, pp. 80-89; Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", pp. 77-85;

حسن و شرف، عبیدالله المهدی، صفحات ۹۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۱۱-۲۳۲، ۲۷۷-۲۷۹، و ۲۹۵ به بعد؛ حسن، تاریخ، صفحات ۳۸۵-۳۹۴؛

Stern, "Ismāʿīlis" pp. 105-107; Stern, "Early", pp. 75-76; G. T. Scanlon, "Leadership in the Qarmatian Sect", *BIFAO*, 59 (1960), pp. 29-48; M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazīra et de Syrie* (Paris, 1953), pp. 352-357, and Canard, "al- Djannābī, Abū Ṭāhir", *EI2*, vol 2, pp. 452-454.

۳۸. دربارهٔ جستانیان، که در تواریخ و وقایعنامه‌های عمومی و بعضی از تواریخ محلی ولایات شمالی ایران در سده‌های میانه اطلاعات مختصر و پراکنده‌ای دربارهٔ آنها وجود دارد، نک: ابن اسفندیار، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۲۳۵، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۷۴، و ۲۸۱؛ ترجمهٔ براون، صفحات ۱۶۹، ۱۷۸-۱۷۹، ۱۹۰-۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۲-۲۰۳، و ۲۰۶؛ اولیاءالله آملی، تاریخ رویان، ویراستهٔ منوچهر ستوده (تهران، ۱۳۴۸/۱۹۶۹)، صفحات ۹۲، ۹۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۶، و ۱۰۹؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، صفحات ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۵-۱۴۶، و ۱۵۰؛

B. Dorn, ed., *Auszüge aus Muhammedanischen Schriftstellern* (St. Petersburg, 1858), pp. 26, 52, 450, 474-475 and 498.

که برگزیده‌ای از منابع عربی و فارسی را دربردارد.

R. Vasmer, "Zur Chronologie der Ǧastāniden und Sallāriden", *Islamica*, 3 (1927), pp. 165-186 and 482-485; H. L. Rabino, "Les Provinces Caspiennes de la

Perse, le Guilan", *Revue du Monde Musulman*, 32 (1915-1916), pp. 387-392; also by Rabino, "Rulers of Gilan", *JRAS* (1920), pp. 291-293; and his "Les Dynasties locales du Gīlān et du Daylam", *JA*, 237 (1949), pp. 308-309;

یادداشتهای قزوینی بر تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوّم، صفحات ۴۳۲-۴۳۵؛ کسروی، شهریاران گمنام، صفحات ۲۱-۳۴ و ۱۱۱؛

V. Minorsky, *La domination des Dailamites* (Paris, 1932), pp. 6ff., Minorsky, "Daylam", *EI2*, vol. 2, especially pp. 191-192, and W. Madelung, "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Ṭabaristān and Gīlān", *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), especially pp. 52-57.

۳۹. ابن حوقل، صورةالارض، صفحات ۳۴۸-۳۴۹ و ۳۵۴؛ نیز کسروی، شهریاران گمنام، صفحات ۸۸-۹۴، و ۱۱۸-۱۱۹؛ و ولادیمیر مینورسکی، «قفقازیات ۴»، نشریهٔ مدرسه مطالعات شرقی و افریقایی، جلد ۱۴، ۱۹۵۲، صفحات ۵۱۴-۵۲۹ که محتوی تفسیرهایی دربارهٔ گفته‌های ابن‌حوقل دربارهٔ خراجگزاران مرزبان بن محمّد است.

۴۰. دربارهٔ تاریخ مسافریان، در دوران حکمرانی مرزبان و وهسودان، گذشته از منابعی که قبلاً ذکر کردیم، نک: ابن حوقل، صورةالارض، صفحات ۳۳۱ به بعد؛ مسکویه، تجارب الامم، جلد دوّم، صفحات ۳۱-۳۷، ۶۲-۶۷، ۱۱۵، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۸-۱۵۴، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۷-۱۸۰، و ۲۱۹-۲۲۰؛ ابن‌اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحات ۱۲۵-۱۲۶، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۷۲ و ۱۷۵ که مبتنی است بر تجارب مسکویه؛

Rabino, "Dynasties locales", pp. 310-313;

کسروی، شهریاران گمنام، صفحات ۵۹-۶۳؛

V. Minorsky, *A History of Sharvān and Darband* (Cambridge, 1958), pp. 27, 60-62, 71, 76, 85 and 112; Stern, "Early", pp. 70ff.; Madelung, "Minor Dynasties", pp. 224-225 and 231ff.; G. C. Miles, "Numismatics", in *Cambridge History of Iran*, vol. 4, p. 373,

که مؤلف از وجود تعداد بیشتری از سکه‌های وهسودان، ضرب ۳۴۳ هجری، خبر می‌دهد که بر آنها نام امامان اولیهٔ اسماعیلی تا محمدبن اسماعیل نقش شده است. نیز نک: ناصرخسرو، سفرنامه، ویراسته و ترجمهٔ شفر، متن صفحات ۴-۵، ترجمه صفحات ۱۲-۱۶؛ همان ویراستهٔ دبیر سیاقی، صفحات ۶-۸، دراینجا ناصرخسرو از دیدار خود از شمیران در ۱۰۴۶/۴۳۸ حکایت می‌کند؛ یاقوت، معجم‌البلدان، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۳۹، و جلد سوّم، صفحات ۱۴۸-۱۵۰؛ ترجمهٔ باربیه دو مینار، صفحات ۳۱۸-۳۲۱؛ منوچهر ستوده، «شمیران» در یادنامهٔ ناصرخسرو (مشهد، ۱۹۷۶)، صفحات ۲۵۳-۲۶۲، و

M. Kervran, "Une fortresse d'Azerbaidjan: Samīrān", *REI*, 41 (1973), pp. 71ff.

41. Madelung, "Karmaṭī", p. 622.

۴۲. دربارهٔ السجستانی و سهم او در اندیشه و فلسفهٔ اسماعیلی نک:

al- Hamdānī", Some Unknown Ismā'īlā Authors", pp. 367-368;

مقدمهٔ هانری کربن بر ویرایش خود از کشف‌المحجوب السجستانی (تهران - پاریس، ۱۹۴۹) صفحات ۵-۲۵. این تنها اثر موجود فارسی این داعی اسماعیلی است؛ ترجمهٔ فرانسوی این اثر نیز

اکنون انتشار یافته است. نک:

Le dévoilement des choses cachees, tr. H. Corbin (Lagrasse, 1988). Ivanow, *Studies 2*, pp. 87ff.; also his, *Ismaili Literature*, pp. 27-30; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, pp. 574-575; Poonawala, *Bio*, pp. 82-89; and his "Al- Sijistānī and his Kitāb al-Maqalid", in *Essays on Islamic Civilization*, pp. 274-283;

غالب، اعلام، صفحات ۱۵۴-۱۵۶؛ و چند نوشته از استرن، از جمله:

Stern, "Early", pp. 67-70 and 80-81; "Arabico- Persica", in *W. B. Henning Memorial Volume* (London, 1970), pp. 415-416; "Abū Yaʿkūb al- Sidjzī", *EI2*, vol. I, p. 160, and see Paul E. Walker, "Abū Yaʿqūb Sejestānī", *EIR*, vol. I, pp. 396-398.

پول واکر در رسالهٔ دکتری خود و چند مقالهٔ دیگر بررسی مشروحی از ابویعقوب السجستانی و افکار او کرده است. عنوان رسالهٔ او «ابویعقوب السجستانی و تکامل اندیشه نوافلاطونی اسماعیلی» است (دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴). متن تجدید نظر شدهٔ این رساله اکنون به صورت کتاب انتشار یافته است. نک:

Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abu Yaʿqub al-Sijistani (Cambridge, 1993)*

نیز نک:

H. Corbin, "L'Ismaélisme et le Symbole de la Croix", *La Table Ronde*, 120 (December, 1957), pp. 122-134, and Y. Marquet, "La Pensée d'Abū Yaʿqūb as-Sijistāni à travers l'Itbāt an- Nubuwwāt et la Tuḥfat al- Mustajībīn", *SI*, 54 (1981), pp. 95-128.

۴۳. نک: محمدبن سرخ نیشابوری، شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی، ویراستهٔ هـ. کربن و م. معین (تهران - پاریس، ۱۹۵۵)، و مقدمهٔ فرانسوی کربن بر آن شرح. قصیدهٔ اصلی ابوالهیثم را می‌توان در کتاب جامع‌الحکمتین ناصرخسرو، ویراستهٔ هانری کربن و م. معین (تهران - پاریس، ۱۹۵۳)، صفحات ۱۹-۳۱، نیز ملاحظه کرد، زیرا که کتاب ناصرخسرو خود شرح دیگری بر این قصیده است. این کتاب ناصر خسرو اخیراً به فرانسه ترجمه شده است. نیز نک:

Le Livre réunissant les deux sagesses, tr. I. de Gastines (Paris, 1990); G. Lazard, *Les premiers poètes Persans* (Tehran - Paris, 1964), vol. I, 24-25, 78-84, and vol. 2, pp. 52-63; Corbin, *Étude*, pp. 46-52, and also his "Abu' l-Hayṭam Gorgānī", *EIR*, vol. 1, pp. 316-317.

۴۴. احتمال می‌رود که این اشتباه از غلط خواندن عبارتی در الفرق بین الفرق بغدادی، صفحهٔ ۲۶۷، ترجمه هالکین، صفحهٔ ۱۱۳، ناشی شده باشد؛ نک:

Massignon, "Bibliographie Qarmaṭe", p. 332; al- Hamdānī, "Some Unknown Ismāʿīlī Authors", p. 368, and Ivanow, *Guide*, p. 33.

۴۵. ابن‌الندیم، الفهرست، جلد اوّل، صفحات ۱۳۹ و ۱۸۹-۱۹۰؛ ترجمهٔ داج، جلد اوّل، صفحات ۳۰۶ و ۴۷۲-۴۷۳؛ همان ترجمهٔ تجدد، صفحات ۲۳۰ و ۳۵۴-۳۵۵ نیز نک: نظام‌الملک، سیر، صفحهٔ ۲۸۷؛ ترجمهٔ دارک، صفحه ۲۱۲؛ یاقوت حموی، ارشادالاریب الی معرفة‌الادیب، ویراستهٔ د. س.

مارگُلیوت (لیدن - لندن، ۱۹۰۷-۱۹۲۷)، جلد پنجم، صفحه ۴۳۵؛ و غالب، اعلام، صفحات ۳۷۷-۳۷۸.

۴۶. رشیدالدین فضل‌الله، اسماعیلیان، صفحهٔ ۱۲. این نکته را معاصر رشیدالدین، یعنی ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی، نیز در زبدةالتواریخ، تاریخ اسماعیلیه و نزاریه، ویراستهٔ محمدتقی دانش‌پژوه، در مجلهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ضمیمهٔ شمارهٔ ۹، (۱۳۴۳/۱۹۶۴)، صفحهٔ ۲۱، یاد کرده است. نیز باید یادآور شد که کاشانی، در صفحه ۲۴ کتابش، مانند مقریزی، مرگ اسماعیل بن جعفر را در ۱۳۸ هجری قرار می‌دهد.

۴۷. السجستانی، الافتخار، صفحهٔ ۸۲.

۴۸. دربارهٔ معزّ و دورهٔ خلافت او نک: نعمان، المجالس، که اطلاعات بسیار ذی‌قیمتی در این باره دارد؛ جوذری، سیرة، صفحات ۸۷-۱۴۸؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۱۲۷-۲۵۵؛ ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۹-۲۰۴؛ ابن ظاهر، اخبار، صفحات ۲۱-۳۰؛ ابن حمّاد، اخبار، متن صفحات ۴۰-۴۸، ترجمه صفحات ۶۲-۷۲؛ ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ هانری ماسه، صفحات ۴۳-۴۷، همان ویراستهٔ سیّد، صفحات ۱۵۹-۱۶۸ که تنها سالهای ۳۶۳-۳۶۵ هجری را دربرمی‌گیرد؛ ابن‌اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحات ۱۶۴-۱۶۵، ۱۷۳-۱۷۴، ۱۹۴-۱۹۵، ۲۰۴، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۱۴ و ۲۱۷-۲۱۹؛ ابن‌خلکان، وفیّات الاعیان، جلد دوّم، صفحات ۴۷-۴۹، و جلد سوّم، صفحات ۳۷۷-۳۸۱؛ ابن‌عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۲۱-۲۲۳؛ ابن‌الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۱۱۹-۱۷۳؛ ابن‌خلدون، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۵۴۱-۵۵۱؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۵۱-۳۵۴، ۳۶۱ به بعد و ۴۰۷-۴۰۸؛ ترجمهٔ فرانسهٔ آن، جلد چهارم، صفحات ۱۵-۲۱ و ۴۲ به بعد؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ بُنز، صفحات ۵۹-۱۰۱، ۱۳۱-۱۴۳، همان ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۹۳-۱۵۰ و ۱۸۶-۲۳۵ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد چهارم، صفحات ۲۱ به بعد، ۲۸-۴۲، ۵۴ به بعد، ۵۸-۵۹، ۶۲، ۶۹-۷۹، ۱۰۲-۱۱۲، و ۱۲۸. از زمرهٔ منابع دست دوّم از کتب و نوشته‌های زیر باید یاد کرد: حسن، تاریخ، صفحات ۹۳-۹۷ و ۱۲۲-۱۵۱؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۱۴۸-۱۸۸؛ سرور، مصر، صفحات ۲۲-۲۴، ۳۴-۴۴، و ۴۷ به بعد؛ ماجد، ظهور، صفحات ۱۰۳-۱۱۷ و ۱۲۴ به بعد؛ حسن ا. حسن و طه ا. شرف، المعزّلدین الله (ویرایش دوّم، قاهره، ۱۹۶۳)؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۲۶-۵۴۱؛ عارف تامر، المعزلدین‌الله الفاطمی (بیروت، ۱۹۸۲)؛ Quatremère, "Vie du Khalife Fatimite Möezz- li- din Allah"; O'Leary, *Fatimid Khalifate*, pp. 93-114; Shaban, *Islamic History*, vol. 2, pp. 194ff.; Th. Bianquis, "La Prise du pouvoir par les Fatimides en Égypte (357-363/968-974)", *Annales Islamologiques*, 11 (1972), pp. 49-108; Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 219-275, and H.A.R. Gibb, "al- Muʿizz li- Dīn Allāh", *EI*, vol. 3, pp. 706-707, and F. Dachraoui "al- Muʿizz li- Dīn Allāh", *EI2*, vol. 7, pp. 485-489.

۴۹. دربارهٔ جوهر نک: نعمان، المجالس، صفحات ۲۱۷، ۲۵۶، و ۵۴۶؛ جوذری، سیرة، صفحات ۴۰، ۵۱، ۹۵، ۹۹، ۱۱۹، ۱۲۲، و ۱۳۵؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۵۵-۵۶، ۷۴، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۷۹، ۱۸۴-۱۸۵، و ۲۰۶؛ ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۸۰ به بعد، و ۱۳۵-۱۷۰؛ ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۳۴۰-۳۴۷؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۷۷-۳۷۹؛ ترجمهٔ فرانسه، جلد چهارم، صفحات ۸۳-۸۷؛ علی ا. حسن، تاریخ جوهرالصقلی (قاهر، ۱۹۳۳)؛ I. Hrbek, "Die Slawen im Dienste der Fatimiden", *Archiv Orientàlni*, 21 (1953),

pp. 543-581;

غالب، اعلام، صفحات ۱۹۴-۱۹۶

Zawahir Noorally, "Jawhar as- Siqilli", in *Great Ismaili Heroes*, pp. 23-30, and H. Monés, "Djawhar al- Ṣikillī", *EI2*, vol. 2, pp. 494-495.

۵۰. دربارهٔ زیری بن مناد و پسرش، بلگین، و زیریان به طورکلی نک:

ابن اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحات ۱۴۰، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۵-۲۰۶، ۲۲۰-۲۲۱، و جلد نهم، صفحهٔ ۱۲؛ ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۲۶۷-۲۶۸، و ۵۵۰؛ ابن عـذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۲۸ به بعد، ۲۳۹ به بعد، و جلد دوّم، صفحات ۲۴۲-۲۴۳، و ۲۹۳-۲۹۴؛ ابن‌خلدون، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۴ به بعد، ۹ به بعد، ۴۳ به بعد، ۱۳۱، ۱۴۹، ۴۸۳-۴۹۳ (گفتار نویری را نقل می‌کند)، ۵۳۲-۵۳۳، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۴۸، ۵۵۰، و جلد سوّم، صـفحات ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۳۶، ۲۵۶ به بعد، ۲۶۲، ۲۹۴؛

Fournel, *Berbères*, vol. 2, pp. 205-206, 349ff. and 355-363; L. Golvin, *Le Magrib central à l'époque des Zirides* (Paris, 1957); M. Yalaoui, "Sur une possible régence du prince Fatimide ʿAbdallāh b. Muʿizz en Ifriqiya au IVe/Xe siècle", *Cahiers de Tunisie*, 22 (1974), pp. 7-22; Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 269ff.; H.R.Idris, *La Berbérie orientale sous les Zīrides, Xe- XIIe siècle*, (Paris, 1962) 2 vols.

این کتاب جامع‌ترین اثری است که تاکنون در این باب نوشته شده است.

H. R. Idris, "Buluggīn b. Zīrī", *EI2*, vol. I, p. 1309, and G. Marçais, "Zīrids", *EI*, vol. 2, pp. 1229-1230.

۵۱. دربارهٔ علی بن حمدون و پسرانش نک: جوذری، سیرة، صفحات ۷۵، ۱۰۰-۱۰۲، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۲۹-۱۳۱، و ۱۴۰-۱۴۱؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۱۰۹-۱۱۰، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۷-۱۹۹، ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن‌اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحات ۱۴۲ و ۲۰۶؛ ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحهٔ ۳۲۶؛ ابن عذاری، البیان، جلد دوّم، صـفحات ۲۴۲-۲۴۴، ۲۴۹، ۲۷۸، و ۲۸۰؛ ابن‌خلدون، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۸، ۱۱، ۱۳۰، ۱۵۱-۱۵۲، ۵۳۴، ۵۴۲، ۵۵۳-۵۵۷، و جلد سوّم، صفحات ۲۳۴-۲۳۵ و ۲۹۱؛

M. Canard, "Une famille de partisans, puis. d'adversaires, des Fatimides en Afrique du Nord", in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman*: II, *Hommage à Georges Marçais* (Algiers, 1957) pp. 33-49.

که در آنجا منابع بیشتری به دست داده شده است. نیز نک:

Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 238ff.

۵۲. مقریزی، الخطط، جلد دوّم، صفحهٔ ۲۷؛ نیز از همو اتعاظ، ویراستهٔ بنز، صفحات ۶۶-۶۷، هـمان ویراستهٔ الشیال، جلد اوّل، صفحات ۱۰۲-۱۰۳؛ و ابن تغری بردی، النّجوم، جلد چهارم، صفحات ۲۴، ۳۰ و ۷۲-۷۳.

۵۳. دربارهٔ تشیّع در مصر قبل از فاطمیان نک: مقریزی، الخطط، جلد دوّم، صفحات ۳۳۱ به بعد؛ حسن، تاریخ، صفحات ۱۱۷-۱۲۲ و ۱۳۸ به بعد؛ حسن و شرف، المعزّ، صـفحات ۶۹-۷۶؛ و م. کـامل حسین، «تشیّع در مصر قبل از فاطمیان»، در

Islamic Research Association, *Miscellany*, pp. 73-85.

۵۴. مقریزی مرجع اصلی و اوّلی دربارهٔ آثار عتیق قاهره است. نک: الخطط، او، جلد اوّل، صفحات ۳۶۱-۳۶۴، ۳۷۷ به بعد، و جلد دوّم، صفحات ۲۷۳-۲۷۷؛ ترجمهٔ فرانسه، جلد چهارم، صفحات ۴۲-۴۹ و ۸۱ به بعد؛ نیز نک:

P. Ravaisse, "Essai sur l'histoire et la topographie du Caire d'après Maqrizi", *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, I (1886), pp. 409-480, and 3 (1889), pp. 33-114; P. Casanova, "Histoire et description de la Citadelle du Caire", *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 6 (1897), pp. 509-781; K.A.C. Creswell, "The Foundation of Cairo", *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, I (1933), pp. 258-281, and also Creswell's "The Founding of Cairo", in *Colloque du Cairo*, pp. 125-130.

۵۵. دربارهٔ ابن هانی، نک: ابن خلکان، وفیّات الاعیان، جلد سوّم، صفحات ۱۲۳-۱۲۷؛

A. von Kremer, "Über den shiʿitischen Dichter Abū'l-Kāsim Muḥammad ibn Hāni", *ZDMG*, 24 (1870), pp. 481-494; Canard, "L'impérialisme", pp. 176-185;

حسن، تاریخ، صفحات ۴۳۹-۴۴۳؛ حسن و شرف، المعزّ، صفحات ۲۲۵-۲۳۰؛ عارف تامر، ابن هانی الاندلسی متنبّی المغرب (بیروت، ۱۹۶۱)؛ م. ناجی، ابن هانی الاندلسی، (بیروت، ۱۹۶۲)؛ غالب، اعلام، صفحات ۴۹۹-۵۰۴؛

M. Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hānī' al-Andalusī* (Tunis, 1976); Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 37; Poonawalla, *Bio*, pp. 47-48, and F. Dachraoui, "Ibn Hānī' al-Andalusī", *EI2*, vol. 3, pp. 785-786.

دیوان ابن هانی، که نخست به صورت چاپ سنگی در ۱۸۵۸/۱۲۷۴ در بولاق منتشر شد، چندین بار در بیروت چاپ شده است؛ آخرین چاپ آن در ۱۹۶۴ بوده است. امّا تنها ویرایش انتقادی آن همان است که زاهدعلی تحت عنوانِ تبیین المعانی فی شرح دیوان ابن هانی الاندلسی المغربی (قاهره، ۱۹۳۳/۱۳۵۲) منتشر ساخته است. این کتاب در اصل به عنوان رسالهٔ دکتری به دانشگاه آکسفرد عرضه شده است. تعدادی از شعرهای ابن هانی را ر. پ. دیوهرست در

"Abu Tammam and Ibn Hani", *JRAS* (1926), pp. 629 and 639-642,

H. Massé "Le Poème d'Ibn Hāni al- Andalusi sur la conquete de l'Égypte (969)", in *Mélanges d'histoire et d'archéologie*, pp. 121-127.

ترجمه کرده‌اند. ترجمهٔ کاملتر اشعار ابن‌هانی به انگلیسی را می‌توان در کتاب زیر یافت:

The Diwan of Abu Qasim Muhammad ibn Hani al- Azdi al- Andalusi, tr. A. Wormhoudt (Oskaloosa, Iowa, 1985).

۵۶. دیوان ابن‌هانی، ویراستهٔ زاهدعلی، این قصاید در صفحات ۴۲، ۱۴۳، ۱۸۳، ۲۰۵، ۳۳۵، ۳۵۲، ۳۶۵، ۳۹۰، ۴۲۹، ۵۰۳، ۵۴۰، ۵۰۳، ۵۴۰، ۵۶۰، ۵۹۳، ۶۱۲، ۶۴۹، ۶۵۷، ۷۲۸ و ۷۷۳ آمده است.

۵۷. حسن، تاریخ، صفحات ۱۵۱-۱۵۶؛ محمّد ج. سرور، النفوذ الفاطمی فی جزیرة العرب، (چاپ چهارم، قاهره، ۱۹۶۴)، صفحات ۹-۳۰، و نیز سیاسة از همو، صفحات ۱۹-۳۷.

۵۸. نک: ابن اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحه ۲۲۸.

۵۹. کامل‌ترین متن این نامه را می‌توان در اتعاظ مقریزی، ویراستهٔ بنز، صفحات ۱۳۳-۱۴۳، پیدا کرد که

آخرنامهٔ حذف‌شده است؛ همان کتاب، ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۱۸۹-۲۰۲؛ حسن و شرف آن را در کتاب خود، المعزّ، صفحات ۳۰۱-۳۰۷، نقل کرده‌اند؛ اخبارالقرامطه، صفحات ۳۶۷-۳۸۳، و نیز در الولی، القرامطه، صفحات ۲۸۹-۳۰۰؛ تحریرهای کوتاه‌تر از آن در نوشته‌های زیر آمده است: ابن‌الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۱۴۹-۱۵۶؛ نویری، نهایةالارب، جلد ۲۵، صفحات ۳۰۷-۳۱۱؛ ترجمهٔ دو ساسی در *Exposé* جلد اوّل، مقدمه، صفحات ۲۲۷-۲۳۸. ثابت بن سنان نیز که از نویسندگان آن عصر بوده است از این نامه ذیل حوادث سال ۳۶۳ هجری یاد می‌کند. نیز نک:

Lewis, *Origins*, pp. 81-82.

60. Madelung, "Fatimiden", pp. 68-69 and 85-88, and also his "Imamat", p. 101.

۶۱. دربارهٔ الاعصم و خصومت میان قرمطیان و فاطمیان در دورهٔ معزّ، علاوه بر مراجع و منابعی که در ارتباط با دورهٔ خلافت معز ذکر کردیم، نک: ابن القلانسی، ذیل تاریخ دمشق، ویراستهٔ هانری ف. آمدروز (لیدن، ۱۹۰۸)، صفحات ۱-۱۱؛ بخشهای مربوط مستخرج از ثابت بن سنان، نویری، المقفّی مقریزی در اخبار القرامطه، صفحات ۵۷ به بعد، ۶۸، ۷۳-۷۴، ۳۱۵-۳۲۱، ۳۹۳ و ۴۰۲ به بعد؛ نویری، نهایة الارب، جلد ۲۵، صفحات ۳۰۴ به بعد؛ ترجمهٔ دو ساسی در *Exposé* جلد اوّل، مقدمه صفحات ۲۱۹ به بعد؛

Quatremère, "Vie du Khalife Fatimite Möezz", (1837), pp. 76ff. and 175ff.; Defrémery, "Ismaéliens de la Perse", (1856), pp. 376-380; de Goeje, *Mémoire*, pp. 180-192; Madelung, "Fatimiden", pp. 54-58, 63-65 and 73-74;

حسن، تاریخ، صفحات ۳۹۴ به بعد؛ حسن و شرف، المعزّ، صفحات ۱۰۶-۱۲۷؛ م. ج. سرور، النفوذالفاطمی فی بلاد الشام و العراق (چاپ سوّم، قاهره، ۱۹۶۴)، صفحات ۱۰-۳۸؛ نیز کتاب سیاسة او صفحات ۱۱۱-۱۳۴؛

Canard, *Histoire*, pp. 632ff. and 677ff.,

و نیز از همو مقالهٔ «الحسن الاعصم» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحه ۲۴۶.

۶۲. برای بررسی اصلاحات معزّ در اعتقادات اسماعیلی نک: مقالهٔ «امامت» مادلونگ، صفحات ۸۶-۱۰۱.

۶۳. برای مثال نک: نعمان، اساس، صفحات ۳۱۶-۳۱۷، ۳۳۲، ۳۳۷-۳۳۸، و ۳۵۱، و نیز کتاب تأویل الدعائم او، ویراستهٔ محمدحسن اعظمی (قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۲)، جلد اوّل، صفحات ۲۳۵، ۲۶۹، جلد سوّم، صفحات ۱۰۹، ۱۳۰، و ۲۲۲-۲۲۳. نیز مقالهٔ «امامت» از مادلونگ، صفحات ۸۴-۸۵.

۶۴. نعمان، الرسالة المذهبه در کتاب خمس رسائل اسماعیلیّه، صفحات ۴۵ به بعد.

۶۵. همان کتاب، صفحات ۷۰-۷۱.

۶۶. همان کتاب، صفحات ۶۶، ۷۴ به بعد، و ۷۹.

۶۷. تکه‌هایی از المناجات را در «قطعات» چاپ گویار می‌توان یافت:

Notices et Extraits, text pp. 224-229, translation pp. 344-358.

نیز نک:

L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), pp. 215-217.

۶۸. برگزیده‌هایی از ادعیّه الایّام السبعهٔ معزّ را می‌توان در کتابهای زیر یافت: زاهدعلی، هماری، صفحات

۹۰ به بعد؛ همو، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۲۵۴ به بعد.

۶۹. نیز نک: معزّ (مؤلف فرضی) تأویل الشریعه که در کتاب هماری زاهدعلی، صفحات ۱۳۴ به بعد؛ و در البیانِ دیلمی، صفحات ۴۳ و ۴۶، نقل شده است. نیز نک: ادریس، زهرالمعانی، منقول در ایوانوف، ظهور، متن صفحات ۵۶-۶۹، ترجمهٔ صفحات ۲۴۴-۲۴۸، و

G. Troupeau, "Un traité christologique attribué au calife Fatimide al- Mu'izz", *Annales Islamologiques*, 15 (1979), pp. 11-24.

دربارهٔ نوشته‌های معزّ نک:

Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 31; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, p. 574 and Poonawala, *Bio*, pp. 68-70.

۷۰. تأویل الشریعه در زاهدعلی، هماری، صفحهٔ ۱۳۵.

۷۱. مطالب برگرفته از این آثار را می‌توان در نوشته‌های زیر یافت: زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۲۵۷ به بعد،

Madelung, "Imamat", pp. 95ff., and H. Corbin, "Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaélienne", *EJ*, 23 (1954), pp. 193ff.,

که در کتاب او به نام *Temps cyclique*، صفحات ۱۱۶ به بعد، تجدید چاپ شده است. ترجمهٔ انگلیسی این مقاله تحت عنوان

"Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis" in *Papers from the Eranos Yearbooks*: Vol. 5, *Man and Transformation* (Princeton, 1964), pp. 113ff.

آمده است. این نوشته در کتاب زمان ادواری کربن، صفحات ۱۰۳ به بعد، از نو چاپ شده است.

۷۲. منقول در ادریس، عیون، جلد پنجم، صفحات ۲۰۶، ۲۷۴-۲۷۶، ۳۱۹-۳۲۰، و ۳۲۹-۳۳۰؛ در کتاب *Studies* استرن نیز در صفحات ۱۴۸-۱۵۲ آمده است.

۷۳. جوذری، سیرة، صفحات ۱۲۶-۱۲۷، ترجمهٔ کانارد، صفحات ۱۹۳-۱۹۴.

۷۴. برای آگاهی بیشتر از زندگی و آثار جعفر بن منصورالیمن نک: ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۴۹ به بعد؛ ابن مالک الیمانی، کشف اسرارالباطنیّه، صفحهٔ ۴۰؛

al-Hamdānī, "Some Unknown Ismā'īlī Authors", pp. 370-371.

حسن، تاریخ، صفحات ۴۸۳-۴۸۸؛ حسن و شرف، المعزّ، صفحات ۲۶۸-۲۷۲؛ غالب، اعلام، صفحات ۱۸۵-۱۸۶؛

Madelung, "Imamat", pp. 94-95; Stern, *Studies*, pp. 146-147; Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 21-22; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, pp. 578-579; Poonawala, *Bio*, pp. 70-75; H. Halm," Zur Datierung des Ismā'īlitischen Buches der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen (کتاب الفترات و القرانات العشره)", *Die Welt des Orients*, 8 (1975), pp. 91-107,

و نیز مقالهٔ او تحت عنوان «جعفر بن منصورالیمن» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، ذیل، صفحات ۲۳۶-۲۳۷.

۷۵. دربارهٔ دولت دست‌نشاندهٔ فاطمیان در مولتان، علاوه بر منابعی که قبلاً ذکر شد، نک: ابن‌حوقل، صورةالارض، صفحات ۳۲۱ به بعد؛ بغدادی، الفرق، صفحه ۲۷۷؛ ترجمهٔ هالکین، صفحه ۱۳۰؛ ابن‌اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحه ۶۴؛ رشیدالدین، جامع‌التواریخ، تاریخ دیالمه و آل بویه و آل سامان،

ویراستهٔ احمد آتش (آنکارا، ۱۹۵۷)، صفحات ۱۴۶–۱۴۸؛
M. Nāẓim, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna* (Cambridge, 1931), pp. 96-99; Andrei E. Bertel's, *Nāṣir-i Khosrov i ismailizm* (Moscow, 1959), pp. 85ff.,
ترجمهٔ فارسی همین اثر به نام ناصرخسرو و اسماعیلیان، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور (تهران، ۱۳۴۶/۱۹۶۷)، صفحات ۹۱ به بعد؛
C. E. Bosworth, *The Ghaznavids* (Edinburgh, 1963), pp. 52-53, 76, 199-200 and 235; M. Habib, *Sultan Mahmud of Ghaznin* (2nd ed., Delhi, 1967), pp. 6-8, 25ff., 34, 71, and 90-91, and A. Hamdani, "The Faṭimid- ʿAbbāsid Conflict in India", *IC,* 41 (1967), pp. 185ff.

۷۶. ابن اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحهٔ ۱۱۹؛ ناظم، محمود غزنوی، صفحهٔ ۱۲۰؛ و همدانی، دعوت اسماعیلی، صفحات ۶–۸.

۷۷. نک: میرمحمّد معصوم نامی، تاریخ سند، ویراستهٔ عمر. م. داودپوته (پونا، ۱۹۳۸)، صفحات ۶۰، ۱۴۸، و ۲۷۰–۲۷۱، و همدانی، دعوت اسماعیلی، صفحات ۸ به بعد.

۷۸. دربارهٔ خلافت عزیزبالله نک: ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۲۰۵–۲۴۸؛ الانطاکی، تاریخ، ویراستهٔ شیخو و دیگران، صفحات ۱۴۶–۱۸۰، همان ویراستهٔ کراچکوفسکی و واسیلیف در Patrolgia Orientalis (1932) صفحات ۳۷۱–۴۵۰؛ مسکویه، تجارب، جلد دوّم، صفحات ۴۰۱–۴۰۴؛ روذراوری، ذیل کتاب تجارب‌الامم، به عنوان جلد سوّم کتابِ افول خلافت عباسیان، صفحات ۲۰۸ به بعد؛ ابن القلانسی، ذیل، صفحات ۱۴–۴۴؛ ابن ظافر، اخبار، صفحات ۳۱–۴۲؛ ابن حمّاد، اخبار، متن صفحات ۴۸–۴۹، ترجمه صفحات ۷۳–۷۵؛ ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۴۷–۵۲، همان ویراستهٔ سیّد، صفحات ۱۶۸–۱۷۶ که سالهای ۳۸۱–۳۸۲ و ۳۸۵–۳۸۶ هجری را دربرمی‌گیرد؛ ابن اثیر، الکامل، جلد هشتم، صفحات ۲۳۰، ۲۳۱–۲۳۲، ۲۳۶ و جلد نهم، صفحات ۲–۳، ۶، ۱۳، ۱۴–۱۵، ۱۸، ۱۹–۲۰، ۲۳–۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۱، و ۴۰؛ ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد سوّم، صفحات ۵۲۵–۵۳۰؛ ابن عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۲۹–۲۳۲، و ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۴۷؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، ۱۷۴–۱۸۰، و ۱۸۶–۲۳۹؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۷۸–۳۷۹، ۴۰۸ و جلد دوّم، صفحات ۲۸۴–۲۸۵، و ۳۴۱؛ ترجمهٔ فرانسهٔ آن، جلد چهارم، صفحات ۸۵–۸۷؛ مقریزی، اتّعاظ، ویراستهٔ الشّیال، جلد اوّل، صفحات ۲۳۶–۲۹۹؛ ابن تغری بردی، النجوم، جلد چهارم، صفحات ۱۱۲–۱۷۶. نیز نک: حسن، تاریخ، صفحات ۱۵۶–۱۶۳؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۱۸۹–۲۰۵؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۷۷–۵۸۲؛ سرور، بلادالشّام، صفحات ۳۸ به بعد، نیز از همو، سیاسة، صفحات ۱۳۴ به بعد، ۱۴۲ به بعد و ۲۴۰–۲۴۱؛ ماجد، ظهور، صفحات ۱۳۴ به بعد؛ علی حسنی الخربوطلی، العزیز بالله الفاطمی (قاهره، ۱۹۶۸)؛ عارف تامر، الخلیفة الفاطمی الخامس، العزیز بالله الفاطمی، (بیروت، ۱۹۸۲)؛
O'Leary, *Fatimid Khalifate*, pp. 115-122; Poonawala, *Bio*, p. 82; Canard, *Histoire*, pp. 677-690, 696-705 and 853-858 and also his "al-ʿAzīz bi'llāh", *EI2*, vol. I, pp. 823-825.

شرح کامل غلبهٔ فاطمیان بر شام در کتاب زیر آمده است:
Thierry Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide, 359-468/*

969-1076 (Damascus, 1986-89), 2 vols.

۷۹. جوذری، سیرة، صفحات ۶۲ به بعد، ۶۹، ۷۴، ۹۸، ۱۰۵-۱۰۶، و ۱۱۵؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۹۱ به بعد، ۹۹-۱۰۰، ۱۰۷، ۱۴۷، ۱۵۹-۱۶۰، و ۱۷۴.

۸۰. نک: جوذری، سیرة، صفحات ۹۹-۱۰۰، و ۱۲۰؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۱۴۹-۱۵۰ و ۱۸۱-۱۸۲. از سوی دیگر بنا بر نوشتهٔ ابن حمّاد، اخبار، متن صفحهٔ ۴۷، معزّ یک بار تمیم را به ولایت عهدی خود برگزیده بود، امّا بعداً نص از او برگرفت. ابن حمّاد ظاهراً تنها منبعی است که خبر این انتصاب را روایت کرده است.

۸۱. جوذری، سیرة، صفحات ۱۳۹-۱۴۰؛ ترجمهٔ کانارد، صفحات ۲۱۳-۲۱۶.

۸۲. دربارهٔ تمیم نک: ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۲۷۹-۲۸۱؛ حسن و شرف، المعزّ، صفحات ۲۳۰-۲۳۲؛ حسین، فی ادب، صفحات ۱۷۰-۱۷۳، و ۲۴۷-۲۵۲؛ غالب، اعلام، صفحات ۱۷۳-۱۷۹؛ محمدحسن اعظمی، عبقریة الفاطمیین (بیروت، ۱۹۶۰)، صفحات ۱۳۳-۲۰۹، و ۲۳۵-۲۴۰ که بعضی از اشعار او را نیز دربردارد؛ ح. شرف، تمیم بن المعزّ (قاهره، ۱۹۶۷)؛ عارف تامر، تمیم الفاطمی (بیروت، ۱۹۸۲)؛

Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 38; Poonawala, *Bio*, pp. 76-78, and J. Walker, "Tamim b. al- Muʻizz", *El*, vol. 4, 646.

دیوان تمیم را که بیشتر در ستایش معزّ و عزیز است نخستین بار م. ح. اعظمی و دیگران تصحیح کرده و به چاپ رسانیدند (قاهره، ۱۹۵۷)؛ بار دیگر اعظمی آن را با افزودن مطالبی در مقدمه در بیروت منتشر ساخت (۱۹۷۰).

۸۳. نک:

Canard, *Histoire*, pp. 541-572, and his "Abū Taghlib", *EI2*, Supplement, pp. 36-37.

۸۴. دربارهٔ ابوالفوارس حسن بن محمّد میهَذِي، یکی از داعیان فاطمی که در دورهٔ عزیز بالله به ری فرستاده شد و عقایدی که وی در آنجا تبلیغ می‌کرده است، نک:

Ivanow, *Studies 2*, pp. 123-140; and also his *Ismaili Literature*, pp. 38-39; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, p. 578, and Poonawala, *Bio*, pp. 80-81.

۸۵. دربارهٔ ابن کلس نک: ابن الصیرفی، الاشاره، در *BIFAO* چاپ ۱۹۲۵، صفحات ۹۰-۹۴ (۱۹-۲۳)؛ ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد چهارم، صفحات ۳۵۹-۳۶۸؛ مقریزی، الخطط، جلد دوّم، صفحات ۵-۸؛ حسن، تاریخ، صفحات ۲۷۰-۲۷۲، ۲۹۸-۳۰۰، و ۴۲۶-۴۲۷؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۱۹۷-۱۹۸، و جلد دوّم، صفحات ۱۱۱-۱۱۲، و ۱۳۰-۱۳۱؛ حسین، فی ادب، صفحات ۵۴-۵۹ و ۱۷۴-۱۷۶؛ غالب، اعلام، صفحات ۶۰۷-۶۱۰؛ محمد ح. المناوی، الوزارة والوزراء فی العَصر الفاطمی (قاهره، ۱۹۷۰)، صفحات ۳۵ به بعد، ۵۲، ۷۴، ۸۵-۸۶، ۹۴-۹۶، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۲۶، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۴۳-۱۴۴، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۹۳-۱۹۵، و ۲۴۱؛

Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam* (London, 1937), pp. 45-68; B. Lewis, "Paltiel: A Note", *BSOAS*, 30 (1967), pp. 179-181; Y. Lev. "The Fatimid Vizier Yaʻqūb ibn Killis and the Beginning of Fatimid Administration in Egypt", *Der Islam*, 58 (1981), pp. 237-249; Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 38; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, 579; Poonawala, *Bio*, pp.

78-79 and M. Canard, "Ibn Killis", *EI2*, vol. 3, pp. 840-841.

۸۶. ابن الصیرفی، الاشاره در *BIFAO* (1925)، صفحات ۸۷-۹۰ (۲۳-۲۶)؛ و المناوی، الوزارة، صفحات ۲۴۱-۲۴۴.

۸۷. مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۸۸-۳۸۹ و ۴۳۰-۴۳۱؛ ترجمهٔ فرانسوی، جلد چهارم، صفحات ۱۱۱ به بعد.

۸۸. دربارهٔ خلافت الحاکم بامرالله نک: ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۲۴۸-۳۰۴؛ الانطاکی، تاریخ، ویراستهٔ شیخو و دیگران، صفحات ۱۸۰-۲۳۴، همان ویراستهٔ کراچکوفسکی و واسیلیف در *Patrologia Orientalis (1932)*، صفحات ۴۵۰-۵۲۰، ویرایش اخیر با وقایع سال ۴۰۴ هجری پایان می‌پذیرد؛ روذراوری، ذیل، صفحات ۲۲۱-۲۳۹؛ ابن الصیرفی، اشاره، در *BIFAO (1925)*، صفحات ۸۰-۸۷ (۲۶-۳۳)؛ ابن القلانسی، ذیل، صفحات ۴۴-۷۱ و ۷۹؛ ابن‌ظافر، اخبار، صفحات ۴۳-۶۲؛ ابن حمّاد، تاریخ، متن صفحات ۴۹-۵۸، ترجمه صفحات ۷۶-۸۶؛ ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۵۲-۵۶، همان ویراستهٔ سیّد، صفحات ۱۷۶-۱۸۳ که سالهای ۳۸۶-۳۸۷ هجری را دربرمی‌گیرد؛ ابن‌اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحات ۴۰-۴۲، ۴۴، ۵۲-۵۴، ۶۸-۷۰، ۷۲-۷۳، ۷۵، ۷۶-۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۶-۸۹، ۱۰۲، و ۱۰۸-۱۰۹؛ ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد سوّم، صفحات ۴۴۹-۴۵۴؛ ابن عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۴۷ به بعد، ۲۵۷ به بعد، و ۲۶۸-۲۷۰؛ نویری، در کتاب دو ساسی، *Exposé*، جلد اوّل، مقدمه صفحات ۴۳۰-۴۳۷؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۲۵۶-۳۱۲؛ مقریزی، الخطط، جلد دوّم، صفحات ۱۴-۱۵، ۳۱، ۳۶-۳۷، ۲۷۷ به بعد، ۲۸۲-۲۸۳، و ۲۸۵-۲۸۹. و بخش آخر در کتاب دو ساسی، *Chrestomathie*، جلد اوّل، صفحات ۷۴-۱۰۴ نیز نقل شده است. ترجمهٔ فرانسوی و تعلیقات بر آن در جلد دوّم همان کتاب صفحات ۶۷-۱۱۴ و ۴۱۰-۴۶۲ آمده است؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحات ۳-۱۲۳، و ابن تغری بردی، النجوم، جلد چهارم، صفحات ۱۷۶-۲۴۷. غیر از زندگینامهٔ مفصلی دربارهٔ الحاکم که دو ساسی در *Exposé*، جلد اوّل، مقدمه صفحات ۲۷۸-۴۲۹ نوشته است و هنوز ارشمند است، باید از آثار زیر که تکنوشتهای جدیدی دربارهٔ این امام و خلیفه فاطمی هستند یاد کرد: محمد عبدالله عنان، الحاکم بامرالله و اسرارالدعوة الفاطمیّة (چاپ دوّم، قاهره، ۱۹۵۹)؛ عبدالمنعم ماجد، الحاکم بامرالله (قاهره، ۱۹۵۹)؛ عارف تامر، الحاکم بامرالله (بیروت، ۱۹۸۲)؛ Sadik A. Assaad, *Reign of al- Hākim bi- AmrAllāh*, and Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386-411 H)* (Heidelberg, 1977).

نیز نک: حسن، تاریخ، صفحات ۱۶۴-۱۶۸، ۲۰۵-۲۰۹، ۲۱۹-۲۲۵، ۲۲۸ به بعد، ۲۳۴ به بعد، ۲۷۲ به بعد، ۳۱۰ به بعد، ۳۷۸-۳۷۹، ۴۲۸، ۴۴۳-۴۴۵، و ۵۳۸-۵۳۹؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۲۰۶-۲۶۱؛ سرور، مصر، صفحات ۵۹-۷۱، ۱۲۲ به بعد، و ۱۶۴ به بعد؛ سرور، بلادالشام، صفحات ۴۴ به بعد، و ۸۴-۸۵؛ و نیز کتاب سیاسة او، صفحات ۱۳۹ به بعد، ۱۴۷-۱۴۸، و ۲۴۲-۲۴۳؛ ماجد، ظهور، صفحات ۱۶۲ به بعد، ۲۴۴ به بعد، و ۳۳۹ به بعد؛ المناوی، الوزارة، صفحات ۲۴۵-۲۵۱؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۴۸-۵۵۴؛ اولیری، خلافت فاطمیان، صفحات ۱۲۳-۱۸۸؛ P. J. Vatikiotis, "Al-Ḥakim bi-Amrillah: The God- King Idea Realised", *IC*, 29 (1955), pp. 1-8

که در کتاب همو به نام *Fatimid Theory of State* صفحات ۱۴۹-۱۵۹، مورد تجدیدنظر قرار

گرفته است؛

Shaban, *Islamic History*, vol. 2, pp. 206-210; Y. Ragib, "Un épisode obscur d'histoire Fatimide", *SI*, 48 (1978), pp. 125-132; Th. Bianquis, "al- H'ākim bi Amr Allāh", in *Les Africains*, Sous les direction de Ch. A. Julien et al. (Paris, 1978), vol.11, pp. 103-113; Canard, *Histoire*, pp. 706-713.

و نیز مقالهٔ «الحاکم بامرالله» او در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحات ۷۶-۸۲.

۸۹. دربارهٔ برجوان نک: ابن الصیرفی، الاشاره، در *BIFAO* (1925)، صفحات ۸۵-۸۶ (۲۷-۲۸)؛ ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۵۳؛ مقریزی، الخطط، جلد دوّم، صفحات ۳-۴؛ de Sacy, *Exposé*, vol. I, Introduction pp. 284ff.؛ المناوی، الوزارة، صفحهٔ ۲۴۵ و B. Lewis, "Bardjawān", *EI2*, vol. I, pp. 1041-1042.

۹۰. نک: هـ. ا. ادریس، «حمّادیان» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحات ۱۳۷-۱۳۹.

۹۱. نک:

M. Canard, "La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Ḥākim et l'histoire de la descente du feu sacré", *Byzantion*, 35 (1965), pp. 16-43.

۹۲. مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۹۱، ۴۵۸-۴۶۰، و جلد دوّم، صفحات ۳۴۲ و ۳۶۳؛ ترجمهٔ فرانسوی، جلد چهارم، صفحات ۱۱۸-۱۲۱؛

É. Quartremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte* (Paris, 1811), vol. I, pp. 474-484, and D. Sourdel, "Dār al- Ḥikma", *EI2*, vol. 2, pp. 126-127.

۹۳. ابن تغری بردی، النجوم، جلد چهارم، صفحات ۲۲۲-۲۲۳.

۹۴. محمد بن احمد الفاسی، العقد الثامن فی تاریخ البلد الامین، ویراستهٔ ا. فؤادسید (قاهره، ۱۳۸۴/۱۹۶۵)، جلد چهارم، صفحات ۶۹-۷۹.

۹۵. نک: کانارد، «جرّاحیان»، دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد دوّم، صفحات ۴۸۲-۴۸۵.

۹۶. نک: ادریس، بربرهای شرقی (*Berbérie Orientale*)، جلد اوّل، صفحات ۱۴۳-۱۴۹.

۹۷. ابوالفوارس احمد بن یعقوب، الرساله فی الامامه، ویراسته و ترجمهٔ سامی ن. مکارم (نیویورک، ۱۹۷۷)؛ نیز نک: غالب، اعلام، صفحات ۱۲۶-۱۲۷؛

Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 39; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, p. 579, and Poonawala, *Bio*, p. 94.

۹۸. دربارهٔ زندگی و آثار کرمانی نک: ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۲۸۳-۲۸۸، و ۳۰۶؛

al- Hamdānī, "Some Unknown Ismā'īlī Authors", pp. 372-375;

نیز کتاب وی به نام الصُلَیحیّون، صفحات ۲۵۸-۲۶۱؛ مقدمهٔ تفسیری م. کامل حسین و م. مصطفی حلمی بر ویرایش آنها از کتاب راحة العقل کرمانی (قاهره، ۱۹۵۳)؛ و مقدمه مصطفی غالب بر راحة العقل ویراستهٔ خود (بیروت ۱۹۶۷)، از این پس ارجاع ما به چاپ قاهره خواهد بود؛ حسن، تاریخ، صفحات ۴۸۸-۴۹۲؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۱۱۴-۱۱۵؛ غالب، اعلام، صفحات ۹۹-۱۰۲؛ س. ا. اسعد «سیدنا حمیدالدین الکرمانی»، در کتاب: *Great Ismaili Heroes*، صفحات ۳۹-۴۰؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۴۳-۴۶؛ همو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۴۰-۴۵؛

Sezgin, *Geschichte*, vol. I, pp. 580-582; Poonawala, *Bio*, pp. 94-102, and J.T.P. de Bruijn, "al- Kirmānī", *EI2*, vol. 5, pp. 166-167.

۹۹. نک:

Paul Kraus, "Hebräische und syrische Zitate in ismāʿīlitischen Schriften", *Der Islam*, 19 (1931), pp. 243-263.

وی اظهار می‌دارد که کرمانی با متن عبری تورات و تحریر سریانی انجیل و همچنین با نوشته‌های مقدس یهودیان بعد از دورهٔ انجیل آشنایی داشته است. نیز نک:

A. Baumstark, "Zu den Schriftzitaten al- Kirmānīs", *Der Islam*, 20 (1932), pp. 308-313,

که یادداشتی توضیحی دربارهٔ مقاله پیشین است. نیز نک:

Stern, *Studies*, pp. 84-95.

۱۰۰. گردیزی، زین‌الاخبار، صفحهٔ ۱۸۱؛ جرباذقانی، تاریخ یمینی، صفحات ۳۶۹-۳۷۳ که کاملترین شرح مربوط به آمدن سفرای فاطمی را به دربار سلطان محمود دربر دارد؛ ابن تغری بردی، النجوم، جلد چهارم، صفحه ۲۳۲ و برتلس، ناصرخسرو و اسماعیلیان، صفحات ۹۴-۱۰۴، ترجمهٔ آرین‌پور، صفحات ۹۸-۱۰۸.

۱۰۱. نک: سامی. ن. مکارم، «انتصاب جانشینان حاکم بامرالله توسط وی»، الابحاث، ۲۳ (۱۹۷۰)، صفحات ۳۱۹-۳۲۵.

۱۰۲. بررسی کلاسیک دربارهٔ تاریخ قدیم و معتقدات دروز همانا نوشتهٔ دو ساسی

Exposé de la religion des Druzes

است که توصیفی نیز از نوشته‌ها و ادبیات دروزی، که در آن هنگام در کتابخانه‌های اروپایی موجود بوده است، دربردارد؛ گزیده‌هایی از نوشته‌های مقدّس دروزیه را دو ساسی در منتخبات عربی خود (*Chrestomathie Arabe*)، جلد اوّل، صفحات ۲۶۰-۳۰۹، و جلد دوّم، صفحات ۳۳۴-۴۰۳ چاپ و ترجمه کرده است. نوشته‌های دروزی بیشتری را می‌توان در کتاب Guys, *Théogonie des Druses* و دیگر مطالعات قدیم اروپایی در این باره یافت. فهرستی از رسائل دروزی که معمولاً مطابق توالی سنّتی آنها استنساخ و در همان تعداد از مجلدات جمع‌آوری می‌شود، در کتاب ادبیات اسماعیلی ایوانوف آمده است (صفحات ۱۱۲-۱۲۵). در میان مطالعات و بررسیهای جدید در این باره از کتب و مقالات زیر می‌توان یاد کرد:

Philip K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion* (NewYork, 1928)

که غلطها و نادرستیهای فراوان در بردارد؛

N. Bourn, *Les Druzes* (Paris, 1930):

م. کامل حسین، طائفة الدروز (قاهره، ۱۹۶۲)؛ ا. ا. نجّار، مذهب الدروز و التوحید (قاهره، ۱۹۶۵)؛

Sami N. Makarem, *The Druze Faith* (New York, 1974), and Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society* (Leiden, 1984)

و این بهترین تحقیق جدید دربارهٔ دروزیّه است که به وسیلهٔ یکی از محققان دروزی نوشته شده است. نک:

H. Z. Hirschberg, "The Druzes" in *Religion in the Middle East*, vol. 2, pp.

330-348 and 685; D.R.W. Bryer, "The Origins of the Druze Religion", *Der Islam*, 52 (1975), pp. 47-84, 239-262, and 53 (1976), pp. 5-27; P. Filippani- Ronconi, *Ismaeliti ed "Assassini"* (Milan, 1973), pp. 91-105; Madelung, "Imamat", pp. 114-127.

نیز نک: مقاله او «حمزة بن علی» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحه ۱۵۴؛
M.G.S. Hodgson, "Al- Darazī and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion", *JAOS*, 82 (1962), pp. 5-20; Hodgson, "Al- Darazi", *EI2*, vol. 2, pp. 136-137; and also his "Durūz", *EI2*, vol. 2, pp. 631-634; Ign. Kratschkowsky, "Al- Muḳtanā", El, vol. 3, pp. 720-721, and H. Halm, "Der Treuhänder Gottes", *Der Islam*, 63 (1986), pp. 11-72.

۱۰۳. حمیدالدین کرمانی، المصابیح فی اثبات الامامة، ویراستهٔ مصطفی غالب (بیروت، ۱۹۶۹)، و قطعاتی منقول در
Kraus, "Hebräische", pp. 245-247

۱۰۴. کرمانی، مباسم البشارة بالامام الحاکم بامرالله، ویراسته م. کامل حسین، در طائفةالدروز، صفحات ۵۵-۷۴؛ نیز در کرمانی، مجموعة رسائل، صفحات ۱۱۳-۱۳۳ و گزیده‌هایی از آن در
Kraus, "Hebräische", pp. 253-254

۱۰۵. کرمانی، الرسالة الواعظه، ویراستهٔ م. کامل حسین، در مجله کلیّةالاداب، دانشگاه فؤاد اوّل، مجلد ۱۴، بخش یک (۱۹۵۲)، صفحات ۱-۲۹، نیز مندرج در مجموعة رسائل کرمانی، صفحات ۱۳۴-۱۴۷.

۱۰۶. کرمانی، الرسالة الدُرّیه، ویراستهٔ م. کامل حسین (قاهره، ۱۹۵۲)، که همراه با الرسالة النظم تصحیح شده و به چاپ رسیده است. رسالهٔ اخیر مسائلی راکه در رسالهٔ الدرّیه مطرح شده است مورد بحث بیشتر قرار می‌دهد؛ این هر دو رساله در مجموعة رسائل کرمانی، صفحات ۱۹-۳۴، آمده است.

۱۰۷. نک:
de Sacy, *Exposé*, vol. 2, pp. 335-348; and Abu- Izzeddin, *Durzes*, pp. 73, 108, and 236.

۱۰۸. به عنوان مثال نک: رسالهٔ موسوم به معرفةالامام در جلد دوّم مجموعه آثار مقدس دروزیه. نسخه خطی متعلق به مؤلف این رساله فقط سه صفحه است.

۱۰۹. دربارهٔ خلافت الظاهر لاعزاز دین‌الله نک: ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۳۰۴-۳۲۲؛ مسبّحی، اخبار، ویراستهٔ سیّد و بیانکی، جلد اوّل، صفحات ۳-۱۱۲، همان ویراستهٔ میلوارد، صفحات ۲۱-۶۲، و ۱۷۱-۲۴۸، که بخشی از سالهای ۴۱۴-۴۱۵ هجری را دربرمی‌گیرد، و در هر دو چاپ بعضی از افتادگیها با انتخاب مطالب مربوط از اتعاظ الحنفاء مقریزی پر شده است؛ الانطاکی، ویراستهٔ شیخو و دیگران، صفحات ۲۳۴ به بعد؛ ابن الصیرفی، الاشاره، در *BIFAO*، چاپ ۱۹۲۵، صفحات ۷۷-۸۰ (۳۳-۳۶)؛ ابن القلانسی، ذیل، صفحات ۷۱-۸۳؛ ابن ظافر، اخبار، صفحات ۶۳-۶۶؛ ابن حمّاد، اخبار، متن صفحهٔ ۵۸، ترجمه صفحات ۸۷-۸۸؛ ابن اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحات ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۶، و ۱۵۴؛ ابن خلّکان، وفیّات الاعیان، جلد دوّم، صفحات ۳۴۰-۳۴۱؛ ابن عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۷۰ به بعد؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۳۱۳-۳۴۱؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۵۴-۳۵۵؛ ترجمهٔ فرانسوی آن، جلد چهارم، صفحات ۲۲-۲۶؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحات ۱۲۴-۱۸۳؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد چهارم، صفحات ۲۴۷-۲۸۳. از منابع دست دوّم نک:

حسن، تاریخ، صفحات ۱۶۸-۱۶۹، ۲۲۵، ۲۳۷ و ۴۴۵-۴۴۸؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۲۶۲-۲۷۲؛ سرور، بلادالشام، صفحات ۴۷ به بعد، ۵۵، و ۸۹؛ نیز همو سیاسة، صفحات ۱۴۱-۱۴۲، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۷۷، و ۲۴۳ به بعد؛ ماجد، ظهور، صفحات ۱۴۵ به بعد، ۲۰۹، ۲۵۷-۲۵۸ و ۲۸۲-۲۸۳؛ المناوی، الوزاره، صفحات ۲۵۱-۲۵۳؛ غالب، اعلام، صفحات ۴۱۴-۴۱۶؛

O'Leary, *Fatimid Khalifate*, pp. 189-192, Y. Lev, "The Fatimid Princess sitt al-Mulk" *Journal of Semitic Studies*, 32 (1987), pp. 319-328, and J. Walker, "Sitt al-Mulk", *EI*, vol. 4, pp. 461-462.

۱۱۰. دربارهٔ خلافت مستنصربالله نک: ادریس، عیون، جلد ششم، صفحات ۳۲۲-۳۵۹ و آغاز جلد هفتم که هنوز به صورت دستنویس باقی است و به چاپ نرسیده است؛ ابن الصیرفی، الاشاره در *BIFAO* (1925)، صفحات ۵۹-۷۷ (۳۶-۵۴)، و (۱۹۲۶)، صفحات ۶۶-۶۷ (۶۸-۶۹)؛ ابن القلانسی، ذیل، صفحات ۸۳-۱۲۸؛ ابن ظافر، اخبار، صفحات ۶۷-۸۱؛ ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۱-۳۴، همان ویراسته سیّد صفحات ۳-۵۹؛ ابن حمّاد، اخبار، متن صفحه ۵۹، ترجمهٔ صفحات ۸۹-۹۰؛ ابن اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحات ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۶-۱۸۷، ۱۸۹-۱۹۰، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۲۱-۲۲۲، و جلد دهم، صفحات ۴، ۲۸-۳۰، ۳۵-۳۶، ۳۸، ۴۳، ۴۹، ۶۰، ۷۰، و ۷۷؛ ابن خلّکان، وفیات‌الاعیان، جلد سوم، صفحات ۳۸۱-۳۸۴؛ ابن عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۷۵-۳۰۱؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۳۴۲-۴۴۲؛ مقریزی، الخطط، جلد اول، صفحات ۳۵۵-۳۵۶، ترجمهٔ فرانسوی آن، جلد چهارم، صفحات ۲۶-۲۹؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحات ۱۸۴-۳۳۴؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۱-۱۴۱. در میان منابع جدید نک: حسن، تاریخ، صفحات ۱۶۹-۱۷۱، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۳۹ به بعد، ۲۵۲ به بعد، و ۲۵۹-۲۶۱؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۲۷۳-۳۲۳؛ سرور، مصر، صفحات ۷۲ به بعد، ۸۷ به بعد، ۱۲۵ به بعد، ۱۳۳-۱۳۹، ۱۴۴-۱۵۱ و ۱۶۹ به بعد؛ از همو، بلادالشام، صفحات ۵۶ به بعد، و ۱۲۴ به بعد؛ سرور، جزیرة‌العرب، صفحات ۱۹ به بعد، ۵۴ به بعد، و ۷۵ به بعد؛ و نیز کتاب سیاسة او صفحات ۷۹ به بعد، ۱۴۹ به بعد، ۲۰۷ به بعد، ۲۲۸-۲۳۰، و ۲۴۵-۲۴۶؛ عبدالمنعم ماجد، الامام المستنصربالله الفاطمی، (قاهره، ۱۹۶۱)، و نیز کتاب ظهور او، صفحات ۱۴۷-۱۵۴، ۱۶۲ به بعد، ۱۷۶-۱۹۲، ۱۹۶-۲۰۵، ۲۱۲ به بعد، ۲۲۰-۲۲۹، ۲۵۸-۲۷۳، ۲۸۳ به بعد و ۳۶۵ به بعد؛ المناوی، الوزارة، صفحات ۲۵۳-۲۷۱؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۲۰-۵۲۵؛

O'Leary, *Fatimid Khalifate*, pp. 193-210; Fischel, Jews, pp. 68-89; G. Wiet, "Yāzūrī", *EI*, vol. 4. pp. 1172-1173, and H.A.R.Gibb and P. Kraus, "Al-Mustanṣir Bi'llāh", *EI2*, vol. 7, pp. 729-732.

۱۱۱. نک: شرح مبسوط مقریزی در الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۳۵-۳۳۷؛ ترجمهٔ فرانسوی جلد سوّم، صفحات ۲۵۷-۲۸۳، و نیز در اغاثة الامه بکشف الغُمه، ویراستهٔ محمد م. زیاده و جمال‌الدین الشّیال (قاهره، ۱۹۴۰)، صفحات ۱۸-۲۶؛ ترجمهٔ فرانسوی آن تحت عنوان

Le Traité des famines de Magrīzī, tr. G. Wiet (Leiden, 1962), pp. 18-27.

۱۱۲. مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۴۰۸-۴۰۹؛ و نیز اتعاظ، او، ویراستهٔ احمد، جلد دوم، صفحات ۲۹۴-۲۹۵.

۱۱۳. دربارهٔ بدرالجمالی نک: ابن الصیرفی، الاشاره، در *BIFAO* (1925)، صفحات ۵۷-۵۸ (۵۵-۵۶)؛ ابن القلانسی، ذیل، صفحات ۸۴، و ۹۱ به بعد؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۸۱-۸۲؛ مقریزی،

الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۸۱-۳۸۲؛ ترجمهٔ فرانسوی آن، جلد چهارم، صفحات ۹۲-۹۵؛ مقریزی، اتّعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحات ۲۶۸، ۲۷۲، و ۳۱۱ به بعد؛ ماجد، المستنصر باللّه، صفحات ۱۷۹ به بعد؛ همچنین کتاب ظهور او صفحات ۳۹۲ به بعد، و

C.H. Becker, "Badr'al- Djamālī", *EI2*, vol. 1, pp. 869-870.

۱۱۴. دربارهٔ بساسیری و فعالیتها و اقدامات وی در جانبداری از فاطمیان نک: المؤیّد فی‌الدین شیرازی، سیرة المؤیّد فی‌الدین داعی الدعاة، ویراستهٔ م. کامل حسین (قاهره، ۱۹۴۹)، بویژه صفحات ۹۴-۱۸۴؛ ترجمهٔ جزیی آن به انگلیسی در رسالهٔ دکتری عباس الهمدانی که به دانشگاه لندن تقدیم شده (۱۹۵۰)، صفحات ۵۸-۱۰۵، آمده است. نام آن رساله چنین است:

"The Sira of al- Mu'ayyad fi'd- Din ash-Shirazi".

ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه (تهران، ۱۳۳۲/۱۹۵۳)، صفحات ۱۹-۲۰؛ محمّد بن علی راوندی، راحة‌الصدور، ویراستهٔ م. اقبال (لندن، ۱۹۲۱)، صفحات ۱۰۷-۱۱۰؛ فتح بن علیّ بنداری، زبدة النصرة، ویراسته م. ث. هوتسما، صفحات ۱۲-۱۸؛ ابن اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحات ۲۰۸، ۲۱۱ به بعد، ۲۱۷ به بعد، و ۲۲۲-۲۲۹؛ یاقوت، معجم، جلد اوّل، صفحات ۶۰۸-۶۰۹، و جلد سوّم صفحهٔ ۵۹۵؛ ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۱۷۲-۱۷۴؛ رشیدالدین، جامع‌التواریخ: تاریخ آل سلجوق، ویراستهٔ احمد آتش (آنکارا، ۱۹۶۰)، صفحات ۲۲-۲۴، و ۱۸۰؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحات ۲۳۲-۲۳۴، و ۲۵۲-۲۵۸؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۵-۱۲. نیز نک: حسن، تاریخ، صفحات ۲۳۲-۲۳۴؛ سرور، بلادالشام، صفحات ۹۱-۱۲۳؛ نیز به کتاب سیاسة وی، صفحات ۱۷۹-۲۰۶؛ غالب، اعلام، صفحات ۱۴۰-۱۴۲؛ ماجد، ظهور، صفحات ۱۶۹ به بعد، و

M. Canard, "Al- Basāsirī", *EI2*, vol. I, pp. 1073-1075.

۱۱۵. داعی ادریس شرح مبسوطی دربارهٔ صلیحیون و تجدید حیات دعوت اسماعیلی در یمن در زمان مستنصر آورده است. نک: عیون‌الاخبار او، جلد هفتم، و نزهة الافکار او، جلد اوّل، که هنوز به چاپ نرسیده است. حسین ف. الهمدانی در اثر خویش «معتقدات و تاریخ دعوت اسماعیلی در یمن» (رسالهٔ دکتری عرضه شده به دانشگاه لندن، ۱۹۳۱)، بویژه فصل دوّم، و در کتاب الصلیحیون، فصلهای چهارم و ششم، که هنوز هم بهترین تحقیق جدید دربارهٔ موضوع است، از نوشته‌های داعی ادریس استفاده فراوان کرده است. امّا قدیمترین و مفصلترین شرح در این‌باره همانا کتاب عماره بن علی حَکَمی (فت ۵۶۹/۱۱۷۴)، مورخ و شاعر نامبردار یمن، به نام تاریخ الیمن است که در اثر کای به نام یمن، متن صفحات ۱۴-۴۸، و ترجمه صفحات ۱۹-۶۴، به چاپ رسیده است. کتاب تاریخ‌الیمن حَکَمی را اخیراً حسن سلیمان محمود (قاهره، ۱۹۵۷) و نیز محمّد بن علی الاکوع (قاهره، ۱۹۶۷) ویراسته و منتشر ساخته‌اند. امّا ارجاع ما همه جا به ویرایش کای است. دربارهٔ امرای صلیحی نخستین می‌توان از جمله منابع دیگر اطلاعاتی هم از وفیات‌الاعیان ابن خلکان، جلد دوّم، صفحات ۳۴۴-۳۴۹، و از تاریخ‌الیمن ابن خلدون به دست آورد. کتاب اخیر از کتاب العبر ابن خلدون گرفته شده و در کتاب یمن ویراستهٔ کای، متن، صفحات ۱۰۷-۱۱۱، ترجمه، صفحات ۱۴۵-۱۵۱، آمده است. نیز نک:

H. F. al-Hamdānī, "The Life and Times of Queen Saiyidah Arwā the Sulaihid of the Yemen", *Journal of the Royal Central Asian Society*, 18 (1931), pp. 505-517; A. al-Hamdani, "Sīra", pp. 137-164.

حسن، تاریخ، صفحات ۲۳۹-۲۴۸؛ سرور، جزیرة‌العرب، صفحات ۷۵-۱۰۶؛ نیز کتاب سیاسة از همو، صفحات ۸۲-۱۰۷؛ ماجد، ظهور، صفحات ۱۹۶ به بعد؛ غالب، اعلام، صفحات ۱۱۸-۱۲۵، ۱۴۳-۱۵۳، ۴۰۲-۴۰۷، و ۴۳۹-۴۴۱؛

Poonawala, *Bio*, pp. 103 and 110-111, and F. Krenkow, "Ṣulaihī", *EI*, vol. 4, pp. 515-517.

۱۱۶. برای این نامها که از ادریس گرفته شده است نک:

H. al- Hamdānī, "Doctrines", pp. 30ff.

برای فهرستهای دیگر نک: ابن مالک‌الیمانی، کشف اسرارالباطنیّه، صفحات ۳۹-۴۲، که به وسیله یک یمنی همعصر مؤسس سلسلهٔ صلیحیون نوشته شده است، و همچنین به اثر بعدی جندی به نام اخبار القرامطه، در کتاب یمن، ویراستهٔ کای، متن، صفحات ۱۵۰-۱۵۲، ترجمه صفحات ۲۰۸-۲۱۲.

۱۱۷. ادریس و عماره و ابن خلکان سال ۴۲۹ هجری را ذکر کرده‌اند. امّا مالک در کشف اسرارالباطنیّه، صفحهٔ ۴۳، و بعضی دیگر از مراجع سال متأخرتر ۴۳۹ هجری را به عنوان تاریخ به امارت نشستن صلیحیون ذکر کرده‌اند.

۱۱۸. دربارهٔ رفتن لَمَک به سفارت به مصر و مقاصد آن سفر نک: همدانی، «سیره»، صفحات ۱۵۵-۱۶۰، و نیز مقالهٔ او دربارهٔ «داعی حاتم ابن ابراهیم الحامدی (فت ۵۹۶/۱۱۹۹) و کتاب تحفة‌القلوب او»، در *Oriens*، ۲۳-۲۴ (۱۹۷۰-۷۱)، صفحات ۲۶۰-۲۶۲.

۱۱۹. نک: کتاب السجلات المستنصریه، ویراستهٔ ماجد و همدانی «نامه‌های مستنصر»، صفحات ۳۰۷ به بعد، که مضمون و محتوی نامه‌های او را بیان می‌کند. بعضی از نامه‌های دیگر مستنصر، که در مجموعهٔ ماجد نیامده است، در عیون‌الاخبار ادریس، جلدهفتم، محفوظ مانده است که پنج عدد از آنها را همدانی در کتاب الصلیحیون، صفحات ۳۰۲-۳۰۷، و ۳۱۹-۳۲۰، آورده است. نیز نک:

Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 49, and Poonawala, *Bio*, pp. 126-127.

۱۲۰. تا همین اواخر دربارهٔ تاریخ این حادثه بحث و مجادله بود. بنا بر نوشتهٔ ادریس، عیون، جلد هفتم، و ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۱۹، این حادثه در ۴۵۹ هجری واقع شده، و این تاریخی است که عماره نیز تأیید کرده است. امّا، از آن سوی، ابن‌خلّکان وقوع حادثه را در ۴۷۳ هجری می‌داند. در روشنی السجلات مستنصری، صفحات ۱۳۷-۱۴۰، و ۱۹۶-۲۰۰، که در ۴۶۰-۴۶۱ هجری صادر شده است و در آنها خلیفه فاطمی تأثر و تأسف خود را از قتل علی اظهار می‌دارد، اینک دیگر شکی نیست که سال درست اتفاق حادثه همان سال ۴۵۹ هجری قمری بوده است. نیز نک:

al- Hamdānī, "Letters of al- Mustanṣir", pp. 307, 319, and 323.

۱۲۱. ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، ویراستهٔ علی‌اکبر فیاض (چاپ دوّم، مشهد، ۱۳۵۶/ ۱۹۷۷)، صفحات ۷۱-۷۲ و ۲۲۰-۲۳۶؛ ترجمهٔ انگلیسی در

H.M. Elliot and J. Dowson, *The History of India as told by its own Historians* (London, 1867-1877), vol. 2, pp. 88-100;

گردیزی، زین‌الاخبار، صفحات ۱۹۶-۱۹۷؛ بوسورث، غزنویان، صفحات ۱۸۲-۱۸۴؛ و بر تولد اشپولر، «حسنک»، دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحات ۲۵۵-۲۵۶.

۱۲۲. نک: رسالهٔ مجهول المؤلف عربی، به نام الترجمة الظاهرة لِفرقة بهرة الباهرة، ویراستهٔ هـ. م. فخر در *JBBRAS, NS* 16 (1940)، صفحات ۸۷-۹۸؛ ترجمهٔ انگلیسی همراه با مطالب اضافی در

K.M. Jhaveri, "A Legendary History of the Bohoras", *JBBRAS, NS*, 9 (1933), pp.

37-52;
علی محمّدخان، مرآت احمدی، ویراسته و ترجمهٔ سید نواب علی و دیگران، (بارودا، ۱۹۲۸–۱۹۶۵)، تکمله، ترجمهٔ انگلیسی صفحات ۱۰۷–۱۱۰؛ نیز نک:
R.E. Enthoven, *The Tribes and Castes of Bombay* (Bombay, 1920-1922), vol. I, pp. 197-200; A. al- Hamdani, "Sīra", pp. 166-177, and Satish C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat* (Bombay, 1964), pp. 9ff.

۱۲۳. المستنصربالله، السجّلات، صفحات ۱۶۷–۱۶۹ و ۲۰۳–۲۰۶ و
al- Hamdani, "Letters of al-Mustanṣir," pp. 321 and 324.

۱۲۴. نک: حسن، تاریخ، صفحات ۶۰۸ به بعد؛ راشدالبراوی، حالة مصرالاقتصادیه فی عهدالفاطمیّن (قاهره، ۱۹۴۸)؛
B. Lewis, "The Fatimids and the Route to India", *Revue de la Faculté des Sciences Économiques de l'Université d'Istanbul*, II (1949-1950), pp. 50-54; S.D. Goitein, "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India", South Arabia and East Africa from the Eleventh and Twelfth Centuries", *Speculum*, 29 (1954), pp. 181-197; also see his *Studies in Islamic History and Institution*, pp. 329-350, and G.T.Scanlon, "A Note on Fātimid- Saljūq Trade", in *Islamic Civilisation*, 950-1150, ed. D.S. Richards (Oxford, 1973) pp. 265-274.

۱۲۵. درباره این حوادث نک: ابن‌اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحات ۱۸۰ و ۱۹۵–۱۹۷؛ ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، جلد سوّم، صفحات ۳۸۶–۳۸۸؛ ابن‌عذاری، البیان، جلد اوّل، صفحات ۲۷۷–۲۷۹ و ۲۸۸ به بعد؛ ابن خلدون، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۲۹–۴۶ و جلد دوّم، صفحات ۲۹ به بعد؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحات ۲۱۴ به بعد؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۵۰–۵۱. نیز نک:
R. Le Tourneau, "Nouvelles orientations des Berbères d'Afrique du Nord (950-1150)", in *Islamic Civilisation*, pp. 135ff., H. R. Idris, "Sur le retour des Zīrides à l'obédience Fāṭimide", *AIEO*, 11 (1953), pp. 25-39;
نیز نک: کتاب او *Berbérie orientale* صفحات ۱۷۲–۲۰۳، که در آن تاریخهای مختلفی را که مورخان و وقایع‌نگاران برای از بیعت بیرون رفتن زیریان ذکر کرده‌اند آورده شده است. نیز نک: مقالهٔ او «هلال» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحات ۳۸۵–۳۸۷.

۱۲۶. نک:
Amari, *Storia*, vol. 3, pp. 52-133 and 372ff., M. Canard, "Une Lettre du calife Fāṭimite al- Ḥāfiẓ (524-544/1130-1149) à Roger II", in *Atti del convegno inter. nazionale di Studi Ruggeriani* (Palermo, 1955), vol. 1, pp. 125-146, and Aziz Ahmad, *History of Islamic Sicily*, pp. 48-62.

۱۲۷. این نکته‌ها را می‌توان از سرگذشتی که ابن‌سینا از خود نوشته بوده و شاگردش، ابوعبید جوزجانی، آن را تکمیل کرده است و سیرةالشیخ الرّئیس خوانده می‌شود به دست آورد. نک: متن عربی و ترجمهٔ انگلیسی آن به‌وسیلهٔ ویلیام ا. گولمن (آلبنی، نیویورک، ۱۹۷۴) تحت عنوان *The Life of Ibn Sina* صفحات ۱۷–۲۰. استاد سعید نفیسی (۱۸۹۷–۱۹۶۶) نیز ویرایشی از این اثر همراه با

ترجمهٔ فارسی از آن، به نام سرگذشت ابن‌سینا (تهران، ۱۹۵۲/۱۳۳۱)، به چاپ رسانید. ترجمهٔ قدیمتری از این اثر به زبان انگلیسی در کتاب آ. ج. آربری به نام *Avicenna on Theology* (London, 1951) صفحات ۴-۵ و ۹ آمده است. نیز نک: سعید نفیسی، پورسینا (تهران، ۱۳۳۳/ ۱۹۵۴)، صفحات ۲ به‌بعد، ۶۳، ۱۰۱، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۵۲، ۲۰۵-۲۱۴، و ۲۱۸؛ و. ایوانوف، «ابوعلی‌سینا و اسماعیلیان مخفی» در جشن‌نامهٔ ابن سینا (تهران، ۱۹۵۵/۱۳۳۴)، جلد دوّم، صفحات ۴۵۰-۴۵۴؛

H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Tr. W. R. Trask (New York, 1960), pp. 243-257 and 314-318, and also his *Histoire*, pp. 238 ff.

۱۲۸. ابن اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحات ۱۸۰-۱۸۱ و جلد دهم، صفحات ۵۸-۵۹ و ۸۴؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحات ۱۹۱-۱۹۲؛ و بارتولد، ترکستان، صفحات ۲۵۱، ۳۰۴-۳۰۵، و ۳۱۶-۳۱۸.

۱۲۹. منابع اصلی دربارهٔ زندگی و فعالیتهای المؤید فی‌الدین شیرازی همانا سرگذشتنامهٔ او به‌نام سیرةالمؤید و دیوان اوست (ویراستهٔ م. کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹). اطلاعات زیادی نیز از مقدمه‌های محمد کامل حسین بر این دو کتاب به‌دست می‌آید. عارف تامر اخیراً ویرایش دیگری از سرگذشتنامه المؤید تحت عنوان مذکرات داعی دعاة الدولة الفاطمیّة المؤید فی‌الدین (بیروت، ۱۹۸۳) پرداخته است. داعی ادریس بخش بزرگی از جلد ششم عیون الاخبار، صفحات ۳۲۹-۳۵۹، و اوائل جلد هفتم از همان کتاب را وقف بررسی احوال و توصیف افعال و آثار المؤید کرده است. اشارات مختصر، ولی ذی‌قیمتی نیز دربارهٔ المؤید در فارسنامهٔ ابن‌البلخی، ویراستهٔ گی. لسترینج و ر. ا. نیکلسن (لندن ۱۹۲۱)، صفحهٔ ۱۱۹، می‌توان یافت. این کتاب تاریخ محلی فارس است و در حدود سال ۱۱۰۵/۴۹۸ نوشته شده است. نیز: ابن‌الصیرفی، الاشاره، در *BIFAO* (1925) صفحات ۶۱، ۶۵، ۶۹ (۴۴، ۴۸، و ۵۲). در روزگاران جدید، حسین همدانی نخستین کسی بود که توجه محققان را به نقش اساسی و مهّم این داعی در رویدادهای دولت فاطمی جلب کرد. بویژه نک: آثار زیر از او: "Doctrines and History", pp. 97 ff.; "Some Unknown Ismāʿīlī Authors", pp. 375-377; "The History of the Ismāʿīlī Daʿwat and its Literature during the Last Phase of the Fāṭimid Empire," *JRAS* (1932), pp. 129-135;

الصُلیحیّون، صفحات ۱۷۵-۱۷۹، و ۲۶۱-۲۶۵؛ و «المؤید فی‌الدین» در دایرةالمعارف اسلام، جلد سوّم، صفحه ۶۱۵. نیز نک: حسن، تاریخ، صفحات ۴۹۲-۵۰۰؛ زاهد علی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۱۱۶-۱۱۸؛ حسین، فی‌ادب، صفحات ۵۹-۶۵؛ حسین و. حکیم‌الهی، «هبةالله شیرازی»، دانش، سال اول (۱۹۴۹-۱۹۵۰)، صفحات ۵۰۱-۵۰۸، ۵۹۴-۵۹۵، ۶۳۵-۶۴۱، و سال دوم (۱۹۵۰)، صفحات ۲۲-۲۳؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۹۶-۶۰۴؛

J. Muscati and A. M. Moulvi, *Life and Lectures of the Grand Missionry al - Muayyad fid - Din al - Shirazi* (Karachi, 1950), pp. 3-77.

که ترجمه احوال نسبتاً عامه‌پسندی است. عباس همدانی بیشتر بر سرگذشتنامه خود المؤید فی‌الدین در رسالهٔ «سیرة» خود تأکید کرده‌است، بویژه در صفحات ۱۹-۱۳۵، و اکنون چکیدهٔ بسیار خوبی در معرفی این داعی در شرح احوالی که از وی تحت عنوان «داعی فاطمی المؤید: زندگی و آثارش» در کتاب قهرمانان بزرگ اسماعیلی، صفحات ۴۱-۴۷، نوشته آورده‌است. آثار المؤید را می‌توان در کتاب ادبیات اسماعیلی ایوانوف، صفحات ۴۵-۴۷، و در کتابشناسی پوناوالا، صفحات ۱۰۳-۱۰۹

یافت.
نیز نک:
V. Klemm, *Die Mission des fatimidischen Agenten al - Mu'ayyad fid-din in Shiraz* (Frankfurt, 1989), and I. Poonawala, "al- Mu'ayyad fi'l- Din", *EI2*, vol. 7, pp. 270-271.

۱۳۰. المؤیّد، دیوان، صفحات ۲۵۶-۲۵۸ و ابن‌اثیر، الکامل، جلد نهم، صفحهٔ ۱۹۹.
۱۳۱. از این پیروزی در یکی از قصاید المؤیّد سخن رفته است، نک: دیوان همو، صفحه ۲۸۱.
۱۳۲. مصطفی غالب شروع بـه تصحیح و چـاپ المجالس المؤیدیّه (بیروت، ۱۹۷۴ -) کـرده بود که فقط جلد اوّل و سوّم آن تا سال ۱۹۸۴، که این دانشمند و محقق اسماعیلی درگذشته بود، چاپ شد. ویرایش دیگری از جلد اوّل این کتاب به‌وسیلهٔ حاتم حمیدالدین (بمبئی ۱۳۹۵/۱۹۷۵) فراهـم گردید. امّا از این پس ارجاع ما به ویرایش غالب است. جلد اوّل این مجالس را حاتم بن ابراهـیم حامدی در دو جلد خلاصه کرده، و محمد عبدالقادر عبدالناصر آن را ویراسته و به چاپ رسانیده است (قاهره، ۱۹۷۵). ترجمهٔ خلاصه‌ای از بعضی از مجالس المؤید را به زبان انگلیسی می‌توان در کتاب حیات و آثار موسکاتی و مولوی، صفحات ۷۸-۱۸۳، ملاحظه کرد.
۱۳۳. این مکاتبه که در سیزدهمین مجلس از جلد ششم آمده است، در معجم الادبای یاقوت (قاهره، ۱۹۳۶ - ۱۹۳۸)، جلد سوّم، صفحات ۱۷۶-۲۱۳؛ و نیز در الارشاد الاریب او، جلد اوّل، صفحات ۱۹۴ - ۲۱۴، نقل شده‌است. د. س. مارگلیوث آن را ویراسته، ترجمه، و تجزیه و تحلیل کرده و تحت عنوان "Abu'l-'Alā al-Ma'arri's Correspondence on Vegetarianism", *JRAS* (1902), pp. 289-332.

به چاپ رسانیده است. نیز نک:
R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge, 1921), pp. 134-136 and 141-142.

۱۳۴. نک:
P. Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: Das Kitāb az-Zumurrud des Ibn ar-Rāwandi", *RSO*, 14 (1933-1934), pp. 93-129 and 335-379
که مجالس هفدهم تا بیست و دوّم از مجلّد پنجم، که مرتبط با موضوعند، در صفحات ۹۶-۱۰۹، آورده شده‌است.
۱۳۵. لطفعلی بیگ آذر (فت ۱۱۹۵/۱۷۸۱) در آتشکدهٔ خود (بـمبئی ۱۲۹۹/۱۸۸۱-۱۸۸۲) از ایـن سرگذشتنامهٔ جعلی استفاده کرده است (صفحات ۲۰۲-۲۰۸). در زمانهای اخیرتر تنها یک تجدید چاپ دیگر از این اثر بر پایه چاپ سنگی کلکته در ۱۲۷۷/۱۸۶۰ بـه‌عمل آمـده‌است (تـهران، ۱۳۳۷/۱۹۵۸)، صفحات ۲۰۲-۲۰۸. تلخیصی از این سرگذشتنامه در مقدمهٔ نخستین چاپ سنگی دیوان ناصرخسرو (تبریز، ۱۲۸۰/۱۸۶۳) دیده می‌شود. نیز در یک چاپ سنگی بعدی از دیوان، که تاریخ ندارد و در بمبئی منتشر شده، در صفحات ۲-۱۴ آمده است. نسخ این اثر، تـحت عـنوان سرگذشت ناصرخسرو، هنوز در میان اسماعیلیان آسیای مرکزی محفوظ مانده‌است. نک:
Berthels and Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, pp. 64-65.
۱۳۶. پس از چند چاپ سنگی، سرانجام، نخستین ویرایش انتقادی از دیوان ناصرخسرو به وسیلهٔ محقق و قاضی ایرانی، مرحوم سید نصرالله تقوی، با همکاری علی‌اکبر دهخدا و مجتبی مینوی به عمل آمد

(تهران، ۱۳۰۴-۱۳۰۷/۱۹۲۵-۱۹۲۸)، که دانشمند و رجل سیاسی، سید حسن تقی‌زاده (۱۸۷۸ - ۱۹۷۰)، مقدمه‌ای ارزشمند که زندگینامه ناصرخسرو و شرح آثار او را در بر دارد بر آن نگاشته است. اخیراً ویرایش پیراسته‌تری از دیوانِ برمبنای اقدم نسخ شناخته شده، که مورخ سال ۷۳۶/۱۳۳۵ است، به‌وسیلهٔ مجتبی مینوی و مهدی محقق به چاپ رسیده‌است (تهران، ۱۳۵۳/۱۹۷۴)؛ امّا با درگذشت استاد مینوی (۱۹۰۳-۱۹۷۷)، انتشار جلد دوّم این کتاب مستطاب، که می‌بایست دربارهٔ زندگی و آثار و عقاید ناصر خسرو باشد، متوقف ماند. بعضی از قصاید ناصرخسرو در مجلدی به نام *Forty Poems from the Divan* به وسیلهٔ پیترل. ویلسن و غ. ر. اعوانی به انگلیسی ترجمه و در تهران، در ۱۹۷۷، به چاپ رسیده است. اخیراً گزیدهٔ دیگری از قصاید ناصرخسرو به‌انگلیسی ترجمه شده‌است. نک:

Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i-Khusraw's Divan, tr. A. Schimmel (London, 1993)

در مورد سفرنامهٔ ناصرخسرو، صرف نظر از ویرایش شفر که خود مبنای چندین چاپ دیگر از این کتاب بوده که در هند و ایران انتشار یافته است، و ویرایش دبیر سیاقی، باید از ویرایش م. غنی‌زاده نیز که در ۱۳۴۱/۱۹۲۲ در برلین به چاپ رسید یاد کرد. سفرنامه، علاوه‌بر آنکه به‌وسیلهٔ شفر به زبان فرانسوی و به وسیله تکستن به زبان انگلیسی ترجمه شده، به زبان روسی نیز به وسیلهٔ ی. ا. برتلس (لنینگراد، ۱۹۳۳)، به زبان اردو به‌وسیلهٔ م. ثروت الله (لکهنو، ۱۹۳۷)، به‌زبان عربی به وسیله یحیی‌الخشّاب (قاهره، ۱۹۴۵؛ ویرایش دوّم، بیروت، ۱۹۷۰)، و به‌زبان ترکی به‌وسیله. ا. طرزی (استانبول، ۱۹۵۰) برگردانیده شده است. برای درک اندیشه‌ها و افکار ناصرخسرو همچنین ضروری است که آثار منثور او نیز مطالعه شود. این آثار شامل مجموعهٔ کوچکی نیز که در میان اسماعیلیان آسیای مرکزی محفوظ مانده است می‌شود: از جملهٔ این آثار او، بویژه باید از وجه‌دین، ویراستهٔ محمد قزوینی و محمود غنی‌زاده (برلین، ۱۳۴۳/۱۹۲۴)، و ویرایش بهتری از آن به‌وسیله غلامرضا اعوانی (تهران، ۱۹۷۷)، و شش فصل او، که روشنایی‌نامه نیز خواندد می‌شود و ایوانوف آن را ویراسته و ترجمه کرده‌است (لیدن، ۱۹۴۹)، و دیگر آثار او که نسخ خطی آنها در کتابخانه‌های استانبول و جاهای دیگر یافت شده‌اند، همچون خوان‌الاخوان، جامع‌الحکمتین، و زادالمسافرین، ویراستهٔ م. بذل‌الرحمن (برلین، ۱۳۴۱/۱۹۲۳)، یاد کرد.

۱۳۷. برای مثال نک: ناصر خسرو، گشایش و رهایش، ویراستهٔ سعید نفیسی (لیدن، ۱۹۵۰)، صفحات ۸۲، ۱۲۱، ۱۲۳؛ ترجمهٔ ایتالیایی آن تحت عنوان

Il libro dello scioglimento e della liberazione, tr. P. Filippani - Ronconi (Naples, 1959), pp. 68, 99 and 100

که ناسخ صریحاً اذعان دارد که بعضی عبارات متن اصلی را حک و اصلاح و جرح و تعدیل کرده است. از سوی دیگر، آن دسته از آثاری که در نزد اسماعیلیان محفوظ مانده از چنین دستبردهایی در امان مانده است.

۱۳۸. دربارهٔ زندگی، آثار و افکار ناصر خسرو، صرف‌نظر از آثار خود وی، می‌توان به کتب و مراجع زیر رجوع کرد: از میان فرهنگهای اعلام (تذکرهٔ شاعران) دولتشاه‌بن علاءالدوله، تذکرة‌الشعراء، ویراستهٔ ا. گ. براون (لندن - لیدن، ۱۹۰۱)، صفحات ۶۱-۶۴؛ و ترجمهٔ جزئی آن به انگلیسی تحت عنوان

Memoirs of the Poets, tr. P. B. Vachha (Bombay, 1909)

صفحات ۲۹-۳۳؛

H. Ethé, "Neupersische Litteratur", in *Grundriss der iranischen philologie,* ed. W. Geiger and E. Kuhn (Strassburg, 1895-1904), vol. 2, pp. 278-282; E. G. Browne, "Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist," *JRAS* (1905), especially pp. 313-352; Browne, *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, pp. 218-246; J. Rypka, *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn (Dordrecht, 1968), pp. 185-189;

ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۲ - /۱۹۶۳ -) جلد دوّم، صفحات ۱۶۵-۱۶۶، ۴۴۳-۴۵۶، و ۸۹۳-۸۹۸؛ و چند پژوهش از مهدی محقق، از جمله تحلیل اشعار ناصرخسرو (چاپ سوّم، تهران ۱۳۵۹/۱۹۸۰)، و مقالاتی که در کتاب بیست گفتار او (تهران، ۱۹۷۶)، صفحات ۲۷۹-۳۰۰ و ۳۵۹-۳۶۴، آمده است.

پس از کوششهای مقدماتی اته، براون، و تقی‌زاده عده‌ای از محققان جدید تلاش کرده‌اند تا روشنی تازه‌ای بر وجوه مختلف زندگی ناصرخسرو و نقش وی در نهضت اسماعیلیه بیندازند؛ از این جمله بویژه نک:

Y. el-Khachab, *Nāṣir-é Khosraw, son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie* (Cairo, 1940); W. Ivanow. *Nasir-i Khusraw and Ismailism* (Bombay, 1948); also Ivanow, *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography* (Bombay, 1956); Corbin, *Étude*, pp. 25-39, 46-48 and 128-144; Corbin, "Nāṣir-i-Khusrau and Iranian Ismā'ilism", in *Cambridge History of Iran*, vol. 4, pp. 520-542; Bertel's, *Nasir-i Khosrov*, especially pp. 148-264; tr. Āriyanpūr; pp. 149-256; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 121-127;

و یک رشته تحقیقات و بررسیهای کوچکتر به‌وسیلهٔ برتلس، دبیر سیاقی، و دیگران در یادنامهٔ ناصرخسرو که به مناسبت هزارهٔ او انتشار یافته است. نیز نک:

Charles A. Storey, *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* (London, 1927) vol. 1, part 2, pp. 1138-1141;

غالب، اعلام، صفحات ۵۶۲-۵۷۲؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۸۹-۹۶؛ همو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۵۹-۱۶۳؛

Poonawala, *Bio*, pp. 111-125 and 430-436; E. Berthels, "Nāṣir-i Khusraw," *EI*, vol. 3, pp. 869-870, and A. Nanji, "Nāṣir-i Khusraw," *EI2*, vol. 7, pp. 1006 - 1007.

۱۳۹. دیوان، ویراستهٔ تقوی، صفحهٔ ۱۷۳؛ ویراستهٔ مینوی، صفحه ۵۰۷.

۱۴۰. سفرنامه، ویراستهٔ شفر، متن صفحات ۱-۲؛ ترجمه صفحات ۳-۴؛ ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحهٔ ۳؛ ویراستهٔ دبیرسیاقی، صفحهٔ ۲.

۱۴۱. دیوان، ویراستهٔ تقوی، صفحات ۱۷۲-۱۷۷؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۵۰۵-۵۱۵؛ در ناصرخسرو ایوانوف ترجمه و تجزیه و تحلیل شده است، صفحات ۱۷-۳۵، و همچنین در کتاب مسائل او صفحات ۲۱-۴۰.

۱۴۲. سفرنامه، ویراستهٔ شفر، متن صفحات ۴۲-۵۶؛ ترجمه، صفحات ۱۲۴-۱۶۰؛ ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۵۹-۸۱؛ ویراستهٔ دبیرسیاقی، صفحات ۷۴-۱۰۰.

۱۴۳. نک: سه اثر ناصرخسرو: زادالمسافرین، صفحه ۳۹۷؛ جامع‌الحکمتین، صفحات ۱۵، ۱۶-۱۷، دیوان،

ویراستهٔ تقوی، صفحات ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۲۱، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۱۳، ۴۲۰، ۴۳۹، ۴۵۱، ۴۷۲، ۴۷۸؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۸، ۱۰، ۱۷، ۵۱، ۵۶، ۸۶، ۹۲، ۳۶۶، ۴۱۶، ۴۵۹، ۴۹۰ و جاهای دیگر. امّا نک:

Ivanow, *Nasir-i Khusraw,* pp. 43-45 and also his *Problems,* pp. 48-49

که در آنجا بحث شده است که ممکن است ناصر خسرو در تشکیلات دعوت اسماعیلی تنها آرزوی چنان منصب و مقامی را می‌کرده است.

۱۴۴. ابوالمعالی. بیان الادیان، صفحات ۳۹-۴۰. عبارات مورد بحث در ویرایش جزئی شفر از این اثر در *Chrestomathie Persane*، پاریس، ۱۸۸۳-۱۸۸۵، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۶۱، نیز آمده است. برای اشارات خود ناصر خسرو به مسافرتش به مازندران نک: دیوان او، ویراستهٔ تقوی، صفحات ۴۱۳، و ۵۰۶؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۵۶، و ۵۱۶.

۱۴۵. ناصر خسرو، زادالمسافرین، صفحات ۳ و ۴۰۲، نیز دیوان او، ویراستهٔ تقوی، صفحات ۱۱۰، ۲۱۷، ۴۳۰، و ۴۴۸؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۱۶۲، ۲۳۴، ۲۸۷، ۴۳۶؛ ترجمهٔ ویلسن و اعوانی، صفحات ۷۳، و ۱۱۳.

۱۴۶. ناصرخسرو در بسیاری از قصاید خود به این حوادث ناگوار اشارت دارد: نک: دیوان او، ویراستهٔ تقوی، صفحات ۵، ۱۹۰-۱۹۱، ۲۰۵، ۲۷۲-۲۷۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۴، ۳۳۱، ۳۸۷، ۴۲۹، ۴۶۵، ۴۶۷، و ۴۸۹؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۱۱، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۶-۱۵۷، ۲۰۹، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۴۳، ۳۵۱، ۴۰۰-۴۰۱، ۴۱۹، ۴۳۵، و ۵۳۹؛ ترجمهٔ ویلسن و اعوانی، صفحات ۶۲، ۹۷، و ۱۱۳.

۱۴۷. نک: زادالمسافرین، صفحه ۲۸۰.

۱۴۸. دیوان، ویراستهٔ تقوی، صفحه ۲۸۱؛ ویراستهٔ مینوی، صفحهٔ ۱۹۵؛ ترجمه ویلسن و اعوانی، صفحهٔ ۱۱۵، که در اینجا پانزده به غلط به پنجاه ترجمه شده است.

۱۴۹. نک: جامع الحکمتین، صفحات ۱۵، ۱۷، ۳۱۴، و ۳۱۶، و عبدالحی حبیبی، «علی بن اسد»، دانشنامهٔ ایرانیکا، جلد اوّل، صفحه ۸۴۸.

۱۵۰. دیوان، ویراستهٔ تقوی صفحات ۸، ۳۶، ۱۰۶، ۱۴۴، ۲۰۳، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۷۱، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۸۵-۲۸۶، ۲۹۰، ۳۰۵، ۳۲۶، ۳۲۹-۳۳۰، ۳۵۴، ۳۹۲، ۴۱۶، ۴۲۹، ۴۴۱، ۴۹۲، و ۴۹۷؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۱۷، ۶۰، ۹۶، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۱، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۹۵ - ۱۹۶، ۲۲۸، ۳۲۶، ۳۴۸، ۳۷۲، ۴۱۷-۴۱۸، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۶۹-۴۷۰، ۴۸۷؛ ترجمهٔ ویلسن و اعوانی، صفحات ۹۷، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۵. نیز نک: به ناصرخسرو، وجه‌دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحه ۲۱۰؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۲۴۲-۲۴۳.

۱۵۱. دیوان، ویراستهٔ تقوی، صفحهٔ ۹۸؛ ویراستهٔ مینوی، صفحهٔ ۶۱.

۱۵۲. در بعضی از آثار نزاری، که ایوانوف شخصاً دیده بوده، دیرترین تاریخ مرگ ناصر خسرو حتی سال ۴۹۸/۱۱۰۴ ذکر شده است. نک:

Ivanow, *Problems,* pp. 15-16 and also his *Ismaili Literature,* p. 159.

۱۵۳. نک: ایوانوف، مسائل، صفحه ۴۳؛ برتلس، ناصر خسرو، صفحه ۱۹۰؛ ترجمهٔ آرین‌پور صفحه ۱۸۷؛ و خلیل الله خلیلی «مزار ناصر خسرو»، یغما، سال بیستم، شماره ۹ (۱۳۴۶/۱۹۶۷) صفحات ۴۷۲ - ۴۷۶، که توصیف مشروحی است از جای مزار شاعر به قلم یک شاعر و سیاستمدار افغانی.

۱۵۴. نک: مادلونگ، «امامت»، صفحات ۱۲۷-۱۳۲ که در آن گونه‌های مختلف این عقیده مورد بحث قرار گرفته است. نیز نک: احمد بن ابراهیم نیشابوری، اثبات الامامة، ویراستهٔ م. غالب (بیروت

۱۹۸۴) که به وسیلهٔ یکی از داعیان معروفِ فاطمی، که در دوره‌های خلافت العزیز بالله و الحاکم بامرالله می‌زیسته، نوشته شده است.

۱۵۵. کرمانی تعبیر و تفسیر خود را دربارهٔ عقیدهٔ امامت در کتاب مباسم خویش، ویراستهٔ حسین، صفحات ۵۶–۵۹، ۶۱، ۶۳–۶۴، و ۶۶ و در الرسالة الواعظه، ویراستهٔ حسین، صفحات ۱۱–۱۴ و ۲۱ به بعد بسط داده است. این هر دو رساله در مجموعهٔ رسائل کرمانی، در صفحات ۱۱۴–۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱–۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۴–۱۳۶، و ۱۴۲، به بعد آمده‌اند، و همچنین در بخشِ عمدهٔ مقالهٔ دوّم کتاب المصابیح فی اثبات الامامة از همو، نیز نک: کرمانی، راحة‌العقل، صفحات ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۵۹–۱۶۰، ۱۶۷–۱۶۸، ۲۶۱، ۳۷۹ به‌بعد، ۳۹۰ به بعد، و ۴۲۴–۴۳۰.

۱۵۶. المؤید، المجالس، جلد اوّل، صفحهٔ ۳۶۳.

۱۵۷. الصوری، القصیدة‌الصوریّه، ویراستهٔ عارف تامر (دمشق، ۱۹۵۵)، بویژه صفحات ۴۱–۷۱. دربارهٔ این داعی نک: غالب، اعلام، صفحات ۲۸۲–۲۸۳؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۱۷۱؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحهٔ ۱۱۰.

۱۵۸. الصوری، القصیده، صفحهٔ ۶۸.

۱۵۹. همان منبع، صفحات ۶۷ به‌بعد.

۱۶۰. روایات اسماعیلی تألیف این کتاب را، که قبلاً نیز از آن یاد کرده‌ایم، به بدرالجمالی نسبت می‌دهد، هرچند در بعضی از نسخ فهرست المجدوع، مانند نسخه‌ای که اساس طبع منزوی بوده است (صفحه ۱۳۶–۱۳۷)، این کتاب به المؤید فی‌الدین شیرازی نسبت داده شده است. محمد کامل حسین، ویراستار دانشمند المجالس المستنصریه، در بحث خود در مقدمهٔ کتاب آن را از داعی گمنامی می‌داند. اما اکنون س. م. استرن در مقالهٔ خود به نام «قاهره به عنوان مرکز نهضت فاطمی»، در *Colloque du Caire*، صفحات ۴۳۹–۴۴۰، ثابت کرده است که نویسندهٔ این مجالس ابوالقاسم عبدالحاکم بن وهب الملیجی، قاضی‌القضات در قاهره، در طی سالهای ۴۵۰–۴۵۲ هجری قمری، در دورهٔ خلافت مستنصر بوده‌است. نیز نک:

Vatikiotis, *Fatimid Theory of State*, pp. 201-203;

ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۴۶–۴۷، و ۴۹؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۳۱۹–۳۲۰.

۱۶۱. الملیجی، المجالس المستنصریّه، صفحه ۳۰.

۱۶۲. همان کتاب، صفحات ۳۰–۳۱، ۳۲، ۳۶–۳۷، ۶۴ و ۱۱۷. مؤلف از این واقعیت آگاه است که مستنصر، به قولِ خودش، نوزدهمین امام پس از حضرت محمّد (ص) بوده است. با وجود این، به نظر می‌آید که وی شمارش متفاوتی از امامان را نیز آغاز کرده بوده که با تأسیس خلافت فاطمی شروع می‌شده و، درنتیجه، مستنصر هشتمین امام و هشتمین از میان خلفا محسوب می‌شده که منظور از خلفا به زبان اصطلاحی او همان امامان – خلفای فاطمی بوده است.

۱۶۳. المجالس المستنصریّه، بویژه صفحات ۴۳–۴۷.

۱۶۴. ناصر خسرو، وجه دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۹، ۱۲، ۳۳، ۴۲، ۱۱۰–۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۸۲، ۲۰۳، و ۲۴۵؛ و ویراستهٔ اعوانی، ۱۳، ۱۶، ۴۳، ۵۴، ۱۲۷–۱۲۹، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۵، ۲۱۲، و ۳۳۵.

۱۶۵. وجه دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۷۶، ۸۰، ۹۴، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۵۴، ۱۶۱–۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۹۴، ۱۹۶–۱۹۸، و ۲۳۱؛ و ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۹۴، ۹۸، ۱۱۱، ۱۲۶–۱۲۷، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۷۷، ۱۸۶–۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۲۵، ۲۲۷–۲۲۸، و ۲۶۵.

۱۶۶. وجه دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحه ۲۱۲؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۲۴۴-۲۴۵.
۱۶۷. وجه دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۸۶-۸۸، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۶۳، ۲۱۲، و ۲۲۳؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۱۰۴-۱۰۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۸۷-۱۸۸، ۲۴۴-۲۴۵، و ۲۵۶-۲۵۷.
۱۶۸. وجه دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۴۶-۵۱ و ۱۴۷؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۶۰-۶۵، و ۱۶۹ - ۱۷۰؛ نیز نک: ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، صفحات ۱۱۱-۱۱۲.
۱۶۹. وجه‌دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۱۰۹، ۱۳۵، و ۲۹۳؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۱۲۶-۱۲۷، ۱۵۷، و ۳۳۱؛ و جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۶۳.
۱۷۰. وجه دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحه ۲۱۵؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحهٔ ۲۴۸.
۱۷۱. امّا مادلونگ در مقالهٔ «امامت» خود، صفحه ۱۳۱، خلقان را به مفهوم تصحیف خلفا یا نائبان قائم گرفته است. امّا ناصرخسرو در جاهای دیگر وجه‌دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۱۳۱ و ۱۵۴، ویراسته اعوانی، صفحات ۱۵۳ و ۱۷۷، خود صریحاً از خلیفهٔ قائم سخن می‌گوید.
۱۷۲. نک: وجه‌دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۵۱، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۶۶، ۱۷۱، ۲۰۹، ۲۱۲، و ۲۴۱؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۶۵، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۴۲، ۲۴۵، و ۲۷۶. نیز نک: آثار زیر از ناصر خسرو: شش فصل، متن، صفحات ۲۹، ۳۸، ۳۹-۴۴؛ ترجمه صفحات ۶۶، ۷۹، و ۸۰-۸۷؛ گشایش و رهایش، صفحه ۹۲؛ ترجمهٔ فیلیپانی - رونکونی، صفحه ۷۴؛ خوان الاخوان، ویراستهٔ یحیی‌الخشاب، صفحات ۲۴۵ به‌بعد؛ همان ویراستهٔ قویم، صفحات ۲۸۱ به‌بعد؛ زادالمسافرین، صفحات ۴۷۶-۴۸۴؛ و جامع‌الحکمتین صفحات ۱۲۱-۱۲۲، و ۱۶۳-۱۶۵.
۱۷۳. مادلونگ، «امامت»، صفحه ۱۳۲.
۱۷۴. ابن الاثیر، الکامل، جلد نهم، صفحهٔ ۲۰۵؛ ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ هانری ماسه، صفحه ۶؛ همان ویراستهٔ سیّد، صفحهٔ ۱۳؛ مقریزی، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحه ۲۲۳؛ ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحهٔ ۵۳. نیز نک:

H. Laoust, "Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire", in *Islamic Civilisation,* pp. 175ff.

۱۷۵. گزیده‌هایی از کتاب المستظهری غزالی همراه با تجزیه و تحلیل آن گزیده‌ها نخستین بار به‌وسیلهٔ ا. گلدزیهر در کتابش به‌نام

Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja - Sekte, text pp. 1-81 analysis pp. 36-112

به چاپ رسید، امّا متن کامل این کتاب را، که مشتمل بر ده فصل است و عنوان فضائح‌الباطنیة دارد، عبدالرحمن بدوی ویراست و به چاپ رسانید (قاهره، ۱۹۶۴). نیز نک: غزالی، المنقذ من الضلال، ویراستهٔ ج صلیبا و ک. عیاد (چاپ یازدهم، بیروت ۱۹۸۳)، صفحات ۸۹، ۱۱۷-۱۲۹، و ۱۵۴ به بعد؛ همان ویراسته و ترجمهٔ فرید جبر (بیروت ۱۹۵۹) متن صفحات ۱۵، ۲۸-۳۴ و ۴۶ به‌بعد، ترجمهٔ فرانسوی صفحات ۶۷، ۸۵-۹۴، و ۱۰۸ به‌بعد، و

W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al- Ghazālī* (London, 1953) pp. 26, 43-54 and 71 ff.

که ترجمهٔ زندگینامهٔ روحانی غزالی یعنی المنقذ من الضلال را تحت عنوانِ *Deliverance from Error* در بر دارد؛

F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali* (Paris, 1958), pp. 294-326, 335 ff.

and 348-368, and M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al- Ghazali*, ed. M. Allard (Beirut, 1959), pp. 30-32; W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al- Ghazali* (Edinburgh, 1963), pp. 73-86 and 174-175; Corbin, *Histoire*, pp. 251-261; Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 2, pp. 183-188;
عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه: دربارهٔ ابوحامد غزالی (ویرایش دوّم، تهران، ۱۳۵۶/۱۹۷۷)، صفحات ۴۴-۴۵، ۵۳-۵۴، ۶۵-۶۶، ۷۲-۷۳، ۷۶-۸۰، و ۱۵۰-۱۵۲؛
G. Makdisi, "The Sunnī Revival," in *Islamic Civilisation*, pp. 155-168,
و فرهاد دفتری، «غزالی و اسماعیلیه»، معارف، سال اول (مارس ۱۹۸۵) صفحات ۱۷۹-۱۹۸.

۱۷۶. نک:
Bouyges, *Oeuvres de al-Ghazali*, pp. 32-33, 45-46, 56-57, 85-86, 88 and 113.
رسالهٔ کوچک ضد اسماعیلی غزالی قواصم الباطنیّه را محقق ترک، احمد آتش، تصحیح و ترجمه کرد و در مجلهٔ دانشکدهٔ الاهیات دانشگاه آنکارا، مجلدات ۱-۲ (۱۹۵۴)، صفحات ۲۳-۵۴، به چاپ رسانید.

۱۷۷. علی‌بن محمدبن ولید، دامغ الباطل، ویراستهٔ م. غالب (بیروت، ۱۹۸۲)، دو جلد؛ نیز نک:
H. Corbin, "The Ismāʿīlī Response to the Polemic of Ghazālī, tr. J. Morris", in *Ismāʿīlī Contributions*, pp. 69-98; Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 69-70, and Poonawala, *Bio*, p. 159.

۱۷۸. ناصر خسرو، سفرنامه، ویراستهٔ شفر، متن صفحات ۸۱ به بعد، ترجمه صفحات ۲۲۵ به بعد؛ همان ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۱۲۲ به بعد؛ ویراستهٔ دبیرسیاقی، صفحات ۱۴۷ به بعد. نیز نک:
de Goeje, *Mémoire*, pp. 155 ff., and Lewis, *Origins*, pp. 99-100.

۱۷۹. نک:
M. J. de Goeje, "La Fin de l'empire des Carmathes du Bahraïn," pp. 5-30, and Madelung, "Ḳarmaṭī," p. 664.

۱۸۰. المستنصر بالله، السجلات، صفحهٔ ۱۷۹، و همدانی «نامه‌های مستنصر»، صفحه ۳۳۲.

۱۸۱. صرف‌نظر از ابن‌الصیرفی، الاشاره، که مأخذ عمده و اصلی دربارهٔ این موضوع است، نک: قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد سوّم، صفحات ۴۸۵-۴۸۶، و جلد هفتم، صفحات ۷۸-۸۱، و ۱۰۷ به‌بعد؛ و مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۴۳۸ به‌بعد. نیز نک: عبدالمنعم ماجد، نظم الفاطمیّین و رسومهم فی‌مصر (قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۵)، جلد اوّل، صفحات ۷۸-۹۳؛ حسن، تاریخ، صفحات ۲۶۸ - ۲۷۹؛ المناوی، الوزارة، بویژه صفحات ۳۳-۹۹ و
Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 303-309; Leila S. al-Imad, *The Fatimid Vizierate, 969-1172* (Berlin, 1990).

۱۸۲. برای تمییز این دو دسته از وزیران نک: ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیه (بیروت، ۱۹۷۸) صفحات ۲۲-۲۹. نیز نک:
Vatikiotis, *Fatimid Theory of State*, pp. 95-98.

۱۸۳. نک:
M. Canard, "Notes sur les Arméniens en Égypte à l'époque Fāṭimite," *AIEO*, 13 (1955), pp. 143-157.

کانارد همچنین بیان می‌کند سیاستهایی که وزرای ارمنی، همچون بدرالجمالی و بهرام، در پیش گرفتند مهاجرت عدهٔ زیادی از ارامنه را به مصر عهد فاطمی تشویق کرد، و در آنجا بسیاری از آنان به مقامات و مشاغل بالا رسیدند.

۱۸۴. برای بحث مفصل دربارهٔ سازمان دولت فاطمی در شمال افریقا و منابع و مآخذ مربوط به این مطلب نک:

Dachraoui, *Califat Fatimide*, pp. 279-395 and 473-491.

۱۸۵. برای سازمان دولت فاطمی و نهادهای مختلف آن در مصر نک: ابن الصیرفی، قانون دیوان الرسائل، ویراستهٔ علی بهجت (قاهره، ۱۹۰۵) که منبع و مأخذ عمدهٔ ما دربارهٔ رسوم دیوان الانشاء است. ه ماسه آن را به زبان فرانسه ترجمه کرده‌است:

"Ibn El-Çaïrafi, Code de la Chancellerie d'État (Période Fāṭimide)", *BIFAO*, 11 (1914), pp. 65-120;

قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد اوّل، صفحات ۸۹ به‌بعد، ۱۰۱ به‌بعد، ۱۳۰-۱۳۹، و جلد سوّم، صفحات ۴۶۷-۵۲۸، بخش اخیر را م. کانارد در

Les institutions des Fāṭimides en Égypt (Algiers, 1957),

صفحات ۳-۶۰ آورده‌است؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۹۷-۴۰۳، ۴۰۸ به بعد، ۴۹۰ به‌بعد، و جلد دوّم، صفحات ۲۲۵ به‌بعد، و ۲۸۰ به‌بعد، و ۲۹۵ به‌بعد. از جمله منابع و مآخذ دست دوّم باید از کتابها و مقالات زیر یاد کرد: ماجد، نظم، جلد اوّل، صفحات ۹۴-۱۳۴، ۱۹۱ به‌بعد، و جلد دوّم، صفحات ۹-۱۳۶، که بحث مفصلی دربارهٔ مراسم و تشریفات درباری و اداری فاطمیان دارد؛ ماجد، ظهور، صفحات ۲۸۹ به‌بعد، و نیز مقالهٔ او

"L'organisation financière en Égypte sous les Fatimides," *L'Égypte Contemporaine*, 53, no. 308 (1962), pp. 47-57;

ع. مصطفی مشّرفه، نُظُم الحُکم بمصر فی عصر الفاطمیین (چاپ دوّم، قاهره، بدون تاریخ)؛ حسن، تاریخ، صفحات ۲۶۴ به‌بعد، ۲۷۹-۳۰۵، و ۶۲۸-۶۷۳؛ زاهد علی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۸۷ به‌بعد، ۹۹-۱۰۳، و ۱۲۶ به‌بعد؛ حسین، فی‌ادب، صفحات ۳۱۱-۳۲۳؛ سرور، مصر، صفحات ۱۷۹ - ۱۹۵، و ۲۰۵-۲۱۷، و

S. M. Imamuddin, "Administration under the Fatimids", *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, 14 (1969), pp. 253-269.

ک. اینوسترانتسف نیز بررسی مبسوطی در باب مراسم و تشریفات فاطمیان به‌عمل آورده‌است. نک: مقالهٔ وی تحت عنوان:

"Torzhestvennuy vuiezd fatuimidskikh khalifov", *Zapiski Vostochnago Otdyeleniya Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva*, 17 (1906), pp. 1-113; P. Kahle, "Die Schätze der Fatimiden", *ZDMG*, 14 (1935), pp. 329-362; M. Canard, "Le Cérémonial Fatimite et le cérémonial Byzantin: Essai de comparison," *Byzantion*, 21 (1951), pp. 355-420 and also his "La procession du Nouvel An Chez les Fatimides", *AIEO*, 10 (1952), pp. 364-395.

نک:

B. J. Beshir, "Fatimid Military Organization," *Der Islam*, 55 (1978), pp. 37-56; Y.

Lev, "Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358-487/ 968-1094," *IJMES*, 19 (1987), pp. 337-365, and Y. Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden, 1991).

۱۸۶. نک:
W. Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda," *JBBRAS*, *NS*, 15 (1939), pp. 1 - 35; and his *Brief*, pp. 64 ff.;
حسین، فی‌ادب، صفحات ۱۹ به‌بعد، و ۳۳ به‌بعد؛ حسن، تاریخ، صفحات ۳۲۶-۳۵۴، ۳۷۱-۳۸۴؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۲۱۱-۲۲۵؛ ماجد، نظم، جلد اوّل، صفحات ۱۷۷-۱۹۰؛ نیز کتاب دیگر او، ظهور، صفحات ۳۱۹-۳۳۹؛
S. M. Stern, "Cairo as the Centre of the Ismāʿīlī Movement," in *Colloque du Caire*, pp. 437-450.
این مقاله در کتاب *Studies* او، صفحات ۲۳۴-۲۵۳، نیز چاپ شده‌است.
A. Hamdani, "Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimi Daʿwah," *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 85 - 114; B. Lewis, "Bāb," *EI2*, vol. I, P. 832; M. G. S. Hodgson, "Dāʿī", *EI2*, vol. 2, pp. 97-98, F. Daftary, "Dāʿī", *EIR*, vol. 6 pp. 590-593 and M. Canard, "Daʿwâ", *EI2*, vol. 2, pp. 168-170.

۱۸۷. مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۹۰-۳۹۱ و جلد دوّم، صفحات ۳۴۱-۳۴۲؛ ترجمهٔ فرانسوی، جلد چهارم، صفحات ۱۱۸-۱۲۱. نیز نک: قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد دهم، صفحات ۴۳۴-۴۳۹؛ حسین، فی‌ادب، صفحات ۲۳ به‌بعد و ۳۳-۴۱ و
W. Madelung, "Madjlis: In Ismāʿīlī Usage," *EI2*, vol. 5, p. 1033.

۱۸۸. رسالهٔ مورد بحث کتاب الاقتصار قاضی نعمان است که م. وحید میرزا آن را به چاپ رسانیده است (دمشق، ۱۹۵۷).

۱۸۹. این کتاب همان اختلاف اصول المذاهب قاضی نعمان است [ویراستهٔ لکهندوالا (سیملا، ۱۹۷۲) نیز ویراستهٔ م. غالب (بیروت، ۱۹۷۳)] که کتابی احتجاجی دربارهٔ اصول شریعت اسلامی از نظر مکتبهای فقهی مختلف است.

۱۹۰. نک: قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد هشتم، صفحات ۲۳۹-۲۴۱ (در کتاب مجموعة‌الوثائق الشیال تجدید چاپ شده‌است، صفحات ۱۹۹-۲۰۲)، و جلد یازدهم، صفحات ۶۱-۶۶، که نامه‌های انتصاب حکمرانان فاطمی شهرهای فرما، عسقلان، و جاهای دیگر را نقل می‌کند؛ در این نامه‌ها به حکمرانان دستور داده شده است که به داعیان محلی کمک کنند و از این داعیان به عنوان نمایندگان الدعوة‌الهادیه یاد شده است.

۱۹۱. قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد سوّم، صفحه ۴۸۳، و مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۹۱، ۴۰۳.

۱۹۲. نک: مقدمهٔ حسین بر دیوان المؤید فی‌الدین شیرازی، صفحات ۴۸-۵۷، و ع. الهمدانی، «سیرة»، صفحات ۱۰۷ به‌بعد. امّا باید یادآور شویم که اصطلاح داعی‌الدعاة به‌صورت یک عنوان رسمی نیز در دو نامه از نامه‌های مستنصر به صلیحیون، مورخ ۴۶۱/۱۰۶۹، برای المؤیّد به کار رفته است. نک:
al-Hamdānī, "Letters of al- Mustanṣir", pp. 322 and 324
و نیز فهرست المجدوع، صفحهٔ ۴۰.

۱۹۳. به عنوان مثال نک: ابن‌میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحه ۱۰؛ ویراستهٔ سیّد، صفحهٔ ۱۸؛ و مقریزی،

اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد دوّم، صفحه ۲۵۱.

۱۹۴. کرمانی، راحة‌العقل، صفحات ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۲، ۲۰۵–۲۰۸، ۲۱۲–۲۱۴، ۲۲۴، ۲۶۰–۲۶۲، و ۳۴۹؛ خلاصهٔ آن به انگلیسی در

Ivanow, *Studies 2*, pp. 19-23

نیز نک: المؤید، المجالس، جلد سوّم، صفحات ۲۲۰، ۲۵۶–۲۵۷، و ۲۶۳–۲۶۴. مرتبهٔ باب در چند مأخذ اسماعیلی مختلف بعد از عهد فاطمی که در یمن نوشته شده نیز توصیف شده است. برای مثال نک: ارجاعاتی که در

Gnosis - Texte der Ismailiten, ed. R. Strothmann (Göttingen, 1943) pp. 8, 82, 102, 154, and 175

آمده است.

۱۹۵. نعمان، تأویل الدعائم، جلد دوّم، صفحهٔ ۷۴، و جلد سوّم، صفحات ۴۸–۴۹. نیز نک: السجستانی، اثبات، صفحهٔ ۱۷۲ که هفت تا از این جزایر در آنجا نام برده شده، و آنها همراه با تُرک از زمرهٔ مناطق عمدهٔ عالم به‌حساب آورده شده است.

۱۹۶. اشارهٔ مورد بحث که تنها موردی از نوع خود بوده که ایوانوف از آن اطلاع داشته در کتاب ظهور ایوانوف صفحات ۲۰–۲۱، آمده است. نیز نک:

Ivanow, *Studies 2*, pp. 15ff.

دربارهٔ این مؤلف اسماعیلی و رسالة‌البسملة او نک:

Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 54 and 56, and Poonawala, *Bio*, pp. 139-140, 146.

۱۹۷. ابن حوقل، صورة‌الارض، صفحه ۳۱۰.

۱۹۸. نعمان، تأویل الدعائم، جلد اوّل، صفحات ۱۱۴–۱۱۶، ۱۴۷، ۲۹۷، جلد دوّم صفحات ۱۱۶–۱۱۷، و جلد سوّم، صفحات ۸۶–۸۸، و نیز کتاب او، اساس، صفحات ۷۹–۸۰، ۱۲۷، ۱۹۰، و ۲۲۴. در برخی از منابع از دوازده حجّت روز و دوازده حجّت شب یاد شده است. نک: جعفربن منصوراليمن. اسرارالنطقاء، ویراستهٔ غالب، صفحات ۴۲، ۲۱۶–۲۱۷. نیز نک: ملاحظاتِ حسین بن علی بن ولید (فت ۱۲۶۸/۶۶۷) در کتابش به نام رسالة المبدأ و المعاد در ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی، ویراسته و ترجمهٔ هانری کربن (تهران – پاریس، ۱۹۶۱)، متن صفحات ۱۱۴–۱۱۵، ترجمه صفحات ۱۶۷–۱۶۸ و دیگر متون یمنی متعلق به بعد از دورهٔ فاطمی در *Gnosis-Texte* ، صفحات ۱۰۲–۱۷۵.

۱۹۹. در هر جزیره‌ای شاید نزدیک به سی داعی وجود داشته است. نک: ناصر خسرو، وجه‌دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحه ۱۵۴؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحهٔ ۱۷۸.

۲۰۰. کرمانی، راحة‌العقل، صفحات ۱۳۴–۱۳۹، و ۲۲۴–۲۲۵. کربن آن را در "Epiphanie divine"، صفحات ۱۷۸–۱۸۴، که در کتابش به‌نام *Temps cyclique*، صفحات ۱۰۳–۱۰۸، از نو تجدید چاپ شده، نقل کرده‌است. مقالهٔ کربن در کتاب مقالاتی از سالنامه اورانوس، جلد پنجم، صفحات ۱۰۰–۱۰۵، تحت عنوان "Divine Epiphany" به انگلیسی ترجمه شده است، این ترجمه سپس در زمان ادواری کربن مجدداً به طبع رسیده‌است (صفحات ۹۰–۹۵).

۲۰۱. نک: ناصر خسرو. شش فصل، متن صفحات ۳۴–۳۶، ترجمه صفحات ۷۴–۷۷؛ و نیز به وجه‌دین او، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحه ۲۲۱؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحه ۲۵۵؛ نیز نک: سلسله مراتبی که اشتروتمان در کتاب متون گنوسی خود، صفحه ۵۷، بر مبنای مندرجات آثار اسماعیلی مختلف، که در یمن نوشته

شده، عرضه داشته است. بعضی از این مراتب در خود آن کتاب، صفحات ۸۲، ۱۷۴ به بعد آمده‌اند.

۲۰۲. نک: ابوحاتم الرازی، کتاب الاصلاح، منتخب در Hamdani, "Evolution", p. 109 والسجستانی، اثبات، صفحات ۹۱، ۱۰۰، و ۱۲۸، و نیز اثر دیگر وی به‌نام کتاب الینابیع در سه رسالهٔ اسماعیلی، متن صفحه ۸، ترجمهٔ صفحه ۲۱. کتاب الینابیع السجستانی را مصطفی غالب نیز تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است (بیروت، ۱۹۶۵)؛ امّا ارجاع ما به ویرایش کربن است. نیز نک: جعفربن منصوراليمن، اسرارالنطقاء، ویراستهٔ غالب، صفحات ۱۵۹، ۱۶۰، و ۲۲۰.

۲۰۳. نعمان، کتاب الهمّة فی آداب اتباع الأئمة، ویراستهٔ م. کامل حسین (قاهره، ۱۹۴۸) صفحات ۱۳۶–۱۴۰؛ تلخیص و ترجمهٔ آن به انگلیسی تحت عنوان: گزیده‌هایی از کتاب الهمة قاضی نعمان دربارهٔ آداب پیروان امام، به وسیلهٔ ج. موسکاتی و ا. م. مولوی (کراچی، ۱۹۵۰)، صفحات ۱۳۴–۱۳۵.

۲۰۴. رسالهٔ گمشدهٔ نیشابوری به‌نام الرساله الموجزة الكافية فی آداب الدعاة را حاتم بن ابراهیم حامدی (فت ۱۱۹۹/۵۹۶) به تمام و کمال، به استثنای قسمت مقدمه، در پایان تحفة‌القلوب خود، که رساله‌ای دربارهٔ اصول عقاید اسماعیلی است و هنوز به چاپ نرسیده، آورده‌است. نیز در کتاب الازهار حسن بن نوع البهروچی، که گزیده‌هایی از آثار اسماعیلی است، جلد دوّم نقل شده‌است. کتاب اخیر نیز هنوز به‌صورت دستنویس است. نکات اصلی مطروحه در این رساله را می‌توان در مقالهٔ ایوانوف به نام «تشکیلات دعوت فاطمی»، صفحات ۱۸–۳۵، ملاحظه کرد.

۲۰۵. نک: نویری، نهایة‌الارب، جلد ۲۵، صفحات ۱۹۵ به‌بعد، و ترجمهٔ آن در

de Sacy, *Exposé*, vol. I, introduction pp. 74ff.

ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۹۷ به‌بعد؛ و مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۹۱ به‌بعد. نیز نک:

O'Leary, *Fatimid Khalifate*, pp. 21-29.

۲۰۶. بغدادی، الفرق، صفحات ۲۸۲ به‌بعد؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۱۳۸ به‌بعد. و غزالی، فضائح الباطنیه، صفحات ۲۱–۳۲؛ نیز در

Goldziher: *Streitschrift*, text pp. 4ff., analysis pp. 40ff.

۲۰۷. این دیدگاه رسمی فاطمی بخوبی در آثار کرمانی، بویژه الرسالة الواعظة او، که در رد عقاید و اندیشه‌های دروز نوشته شده است، آشکار است. نیز در نوشته‌های دیگر نویسندگان بزرگی که نظریات مرکز دعوت فاطمی را عرضه می‌کردند منعکس است. به‌عنوان مثال نک: نعمان، دعائم الاسلام، جلد اوّل، صفحهٔ ۵۳؛ همچنین اساس او صفحات ۳۲ به‌بعد، ۳۴۷ به‌بعد، و ۳۶۴ به‌بعد؛ و تأویل الدعائم او، جلد اوّل، صفحات ۶۹–۷۱؛ المؤید فی‌الدین شیرازی، المجالس، جلد اوّل، صفحات ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۶۲، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۶۰، ۳۳۲، و ۳۵۱؛ و ناصرخسرو، وجه‌دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۶۱–۶۷، و ۲۸۰–۲۸۱؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۷۷–۸۳؛ ۳۱۸–۳۱۹ که در آنجا گرایشهای اباحی (antinomianism) بشدت محکوم شده‌است. نیز نک: حسین، طائفة الاسماعیلیه، صفحات ۱۴۷ به‌بعد،

Ivanow, *Brief*, pp. 23 ff., 31ff. and 36ff.,

۲۰۸. بنابر گفتهٔ ابن‌الندیم، الفهرست، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۸۹؛ ترجمهٔ داج، جلد اوّل، صفحات ۴۷۱–۴۷۲، کتب و آثار اسماعیلی حتی در نیمهٔ دوم قرن چهارم/دهم نادر و کمیاب بوده است. آثار عده‌ای از برجسته‌ترین مؤلفان اسماعیلی عصر فاطمی در کتاب راحة‌العقل کرمانی، صفحات ۲۱–۲۳، آمده است. امّا کاملترین کتابشناسی ادبیات دعوت فاطمی، که بر مبنای یازده مقوله و به ترتیب صعودی

اسرار مندرج در آنها از کتب فقهی شروع و به نوشته‌های کاملاً سری دربارهٔ حقایق ختم می‌شود، همانا فهرست المجدوع است که مبنای کار ایوانوف در نوشتن راهنمای ادبیات اسماعیلی بوده است. نیز نک: زاهد علی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۱۸۱ به‌بعد؛

Ivanow, *Guide*, pp. 19-24; also his *Ismaili Literature*, pp. 1ff. and 13-16, and Fyzee, "Study", especially pp. 235ff.

۲۰۹. نعمان، دعائم، جلد اوّل، صفحات ۲۵–۲۷، و ۳۱ به بعد؛ ترجمهٔ فیضی تحت عنوان *Book of Faith* صفحات ۲۹–۳۲ و ۳۶ به‌بعد؛ المؤید، المجالس، جلد اوّل، صفحات ۴۱۰–۴۱۱، و ملیجی، المجالس المستنصریة، صفحات ۲۹–۳۰.

۲۱۰. در ویرایش دوّم بررسیهای ایوانوف، صفحات ۸۷–۱۲۲، خلاصه شده است. متأسفانه ترجمهٔ متون اصلی اغلاطی در بر دارد.

۲۱۱. کرمانی، کتاب الریاض، ویراستهٔ عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۰).

۲۱۲. مؤلف به یک دستنویس بدون شمارهٔ صفحهٔ الاصلاح ابوحاتم دسترسی داشته که در قرن نوزدهم در هند استنساخ شده بوده است، و نیز به عکس نسخهٔ مجموعهٔ فیضی که در دانشگاه بمبئی نگهداری می‌شود. عکس این نسخه همراه با فتوکپی اقلام دیگر مجموعهٔ فیضی به مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی در لندن اهدا شده است. نک:

Goriawala, *Catalogue of the Fyzee Collection*, p. 8.

۲۱۳. برای نمونه نک: ادریس، عیون الاخبار، جلد پنجم، صفحات ۱۶۸–۱۶۹، که در آنجا مؤلف ستایش معزّ را برای کتاب الزینه ابوحاتم نقل می‌کند.

۲۱۴. ناصر خسرو، خوان الاخوان، ویراستهٔ الخشاب، صفحات ۱۱۲ به بعد؛ ویراستهٔ قویم، صفحات ۱۳۱ به بعد؛ و نیز زادالمسافرین او، صفحات ۴۲۱–۴۲۲. نیز نک: توضیحات کربن در چاپی که از کشف المحجوب السجستانی به عمل آورده است، صفحات ۱۵–۱۸.

۲۱۵. نک: کرمانی، الریاض، صفحات ۱۷۶–۲۱۲. نیز نک:

Madelung, "Imamat", pp. 101-106.

۲۱۶. السجستانی، اثبات، صفحات ۸۲–۸۳.

۲۱۷. بسیاری از اندیشه‌های ابوحاتم دربارهٔ نبوّت و دربارهٔ ادیان دیگر که اوّل بار در اعلام النبوة او، ویراستهٔ ص. الصاوی و غلامرضا اعوانی (تهران، ۱۹۷۷)، بویژه صفحات ۵۲ به بعد، ۵۹ و ۶۹ به بعد، ۱۶۰ به بعد، ۱۷۱–۱۷۷، و ۲۶۷ مطرح شده بودند، در کتاب الاصلاح بسط یافته و پرورانیده شده بوده‌اند. بخشهایی از کتاب معتبر اعلام النبوة در مقالهٔ پاول کراوس در "Raziana II," *Orientalia, NS,* 5 (1936)، صفحات ۳۵–۵۶ و ۳۵۸–۳۷۸، و بخشها و قطعات کوتاهتری از آن در رسائل فلسفیه لابی‌بکر محمد بن زکریاء الرازی، ویراستهٔ کراوس، صفحات ۲۱۹–۳۱۳، آمده است. کرمانی هم با تأیید عبارات و مطالبی از ابوحاتم دربارهٔ نبوّت از کتاب اعلام النبوة او در کتاب الاقوال الذهبیّه خود نقل کرده است (صفحات ۹–۱۹) که منتخباتی از آن در رسائل فلسفیّه ویراستهٔ کراوس، صفحات ۲۹۵–۲۹۹ و ۳۱۳–۳۱۶، آمده است. نیز نک:

Ivanow, *Alleged*, pp. 87-89; also his *Studies 2*, pp. 116ff.

که در آنجا تعبیراتی از نظریات ابوحاتم می‌کند که درست نیست. نک:

H. Corbin, "De la gnose antique à la gnose Ismaélienne," in *Oriente ed Occidente nel medio evo: Atti del XII Convegno Volta* (Rome, 1957), pp. 138-143

که در کتاب زمان ادواری او، صفحات ۲۰۳-۲۰۸ تجدید چاپ شده است، ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان

"From the Gnosis of Antiquity to Ismaili Gnosis," tr. James W. Morris, in Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, pp. 187-193, and Stern, *Studies*, pp. 30-46.

۲۱۸. النصره منقول در الریاض، صفحات ۱۷۶ به‌بعد؛ السجستانی، اثبات، صفحات ۱۶۶ و ۱۸۱ به‌بعد؛ همو، الافتخار، صفحه ۵۹ و نیز کشف‌المحجوب او، صفحات ۶۹ به‌بعد، و ۸۱-۸۳. همچنین نک:

Madelung, "Imamat", pp. 106-109.

۲۱۹. النصره منقول در الریاض، صفحهٔ ۲۰۴.

۲۲۰. نک: السجستانی، کشف‌المحجوب، صفحات ۵۳ و ۷۹، که مؤلف با اشاره به حضرت محمّد [ص]، به عنوان صاحب دور خود، موقعیّت اصلاح شده‌ای را عرضه می‌دارد.

۲۲۱. السجستانی، اثبات، صفحات ۵۱-۵۳.

۲۲۲. همان کتاب، صفحات ۱۷۷ به‌بعد. چنانکه پروفسور مادلونگ به نویسنده این کتاب یادآور شد در این بافت قرائت درست وصفی شاید وضعی باشد.

۲۲۳. همان کتاب، صفحهٔ ۱۸۰.

۲۲۴. همان کتاب، صفحات ۱۷۸، و ۱۸۶-۱۸۷. این آرا و اندیشه‌ها را قیاس کنید با آنهایی که در کتاب الافتخار ارائه کرده است (صفحات ۷۲-۷۳).

۲۲۵. نک: مادلونگ، «امامت»، صفحات ۱۱۲-۱۱۴.

۲۲۶. نک:

P. Kraus, "Plotin chez les Arabes," *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 23 (1941), pp. 263-295; S. Pines, "La Longue récension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne", *REI*, 22 (1954), pp. 7-20, and S. M. Stern, "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist", *Oriens*, 13-14 (1960-1961), especially pp. 58-98

که در کتاب استرن به‌نام

Medieval Arabic and Hebrew Thought (London, 1983)

از نو چاپ شده است.

۲۲۷. النصره، منقول در الریاض، صفحات ۹۹-۱۰۰ و ۱۴۷.

228. Stern, "Early", p. 76, and also his "Ismāʿīlis", p. 107, See also A. Altmann and S. M. Stern: *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford, 1985).

که درآن از یک نظام نوافلاطونی متناظری که به‌وسیلهٔ معاصرالنسفی، اسحاق‌بن سلیمان الاسرائیلی، قدیمترین فیلسوف نوافلاطونی یهودی، عرضه شده است بحث می‌شود. اسحاق اسرائیلی به‌عنوان طبیب در دستگاه نخستین خلیفهٔ فاطمی در افریقیّه خدمت می‌کرد.

۲۲۹. المحصول منقول در الریاض، مخصوصاً صفحات ۲۱۳-۲۲۹.

۲۳۰. نک:

Stern, "Abu'l- Qasim al - Busti and his Refutation of Ismaʿilism," pp. 14ff., 20ff. and 29-35,

که در کتاب *Studied* او، صفحات ۲۹۹ به‌بعد، ۳۰۷ به‌بعد، و ۳۱۵-۳۲۰ تجدید طبع شده است.

همچنین نک: مقالهٔ او «اوّل در اندیشه آخر در رفتار: تاریخچه ضرب‌المثلی منسوب به ارسطو»، مجلهٔ مطالعات سامی، ۷ (۱۹۶۲)، صفحات ۲۴۳ به‌بعد، که در کتاب استرن، به نام *Medieval Arabic* از نو چاپ شده است. قطعه مرتبطی از رسالهٔ بستی را می‌توان در کتاب جهانشناسی هالم نیز مشاهده کرد (صفحات ۲۲۲-۲۲۴).

۲۳۱. عقیدهٔ جهانشناختی السجستانی را می‌توان بر پایهٔ قطعات بازمانده از کتاب النصره وی که در الریاض کرمانی باقی مانده است و نیز بر مبنای چندین اثر چاپ شده از او بازسازی کرد. از جمله این آثار است کشف المحجوب، اثبات النبوءات، الافتخار، و تحفة‌المستجیبین، در کتاب خمس رسائل اسماعیلیه، صفحات ۱۴۵-۱۵۶، که با تغییراتی چند در مجلهٔ المشرق (مارس - آوریل ۱۹۶۷) صفحات ۱۳۶-۱۴۶ و نیز در ثلاث رسائل اسماعیلیه، ویراستهٔ عارف تامر (بیروت، ۱۹۸۳)، صفحات ۱۰-۲۰، تجدید چاپ شده است. و از همه مهمتر کتاب الینابیع او در سه رسالهٔ اسماعیلی، متن صفحات ۲-۹۷، ترجمهٔ مختصر فرانسوی آن همراه با شرح و تفسیر در صفحات ۵-۱۲۷. کتاب الینابیع را مصطفی غالب نیز ویراسته و به طبع رسانیده است (بیروت، ۱۹۶۵)، ولی ارجاع ما همه جا به ویرایش هانری کربن است. تعدادی از آثار چاپ نشدهٔ السجستانی از جمله سُلّم النجاة و المقالید نیز برای شناخت جهانشناسی او از اهمیّت برخوردار هستند. پول ا. واکر بررسیهایی دربارهٔ عقیدهٔ جهانشناختی السجستانی، علاوه بر رسالهٔ دکتریش که کلاً وقف بر این معنا شده، انجام داده است. از آن جمله نک:
"The Ismaili Vocabulary of Creation", *SI*, 40 (1974), pp. 75-85; "An Ismāʿīlī Answer to the Problem of Worshiping the Unknowable, Neoplatonic God", *American Journal of Arabic Studies*, 2 (1974), pp. 7-21; "Cosmic Hierarchies in Early Ismāʿīlī Thought: The View of Abū Yaʿqūb al - Sijistānī," *MW*, 66 (1976), pp. 14-28, and "Eternal Cosmos and The Womb of History", pp. 360ff.

نک.

Mohamed Abualy Alibhai, "Abū Yaʿqūb al- Sijistānī and Kitāb Sullam al- Najāt: A Study in Islamic Neoplatonism" (Ph. D. thesis, Harvard University, 1983).

۲۳۲. وجوه مختلف این جهانشناسی نوافلاطونی اسماعیلی را هانری کربن در کتب و مقالات زیر مورد بررسی قرار داده است:

Étude, pp. 112-128; "Épiphanie divine", pp. 162ff. and 193ff., reprinted in his *Temps cyclique*, pp. 88ff. and 116 ff.; English translation, "Divine Epiphany", in *Papers from the Eranos Yearbooks*, vol. 5, pp. 86ff. and 113ff., reprinted in Corbin, *Cyclical Time*, pp. 76ff. and 103ff.; "De la gnose antique", pp. 105ff., 110ff., 114-120 and 126-138, reprinted in his *Temps cyclique*, pp. 167ff., 172ff., 176-183 and 189-203; English Translation, "From the Gnosis of Antiquity", in Corbin's *Cyclical Time*, pp. 151ff., 156ff., 161-167 and 173-187 and *Histoire*, pp. 118-124.

همچنین نک:

Ivanow, *Brief*, pp. 39-54 and 58ff.; A. S. Tritton, "Theology and Philosohpy of the Ismaʿīlis," *JRAS* (1958), pp. 178-188; B. Dodge, "Aspects of the Fāṭimid Philosophy", *MW*, 50 (1960), pp. 182-192; S. N. Makarem, "The Philosophical

Significance of the Imām in Ismāʿīlism," *SI, 27 (1967), pp. 41ff.; Filippani - Ronconi, Ismaeliti, pp. 75ff.;* W. Madelung, "Aspects of Ismāʿīlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", in *Ismāʿīlī Contributions*, pp. 53-65, reprinted in Madelung, *Religious Schools and Sects,* and Halm, *Kosmologie*, pp. 53-62, 67ff. and 128-138.

۲۳۳. السجستانی، کشف‌المحجوب، صفحات ۴–۱۵.

۲۳۴. دربارهٔ این اصطلاح نک: ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، صفحات ۲۱۰–۲۳۲؛
Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, pp. 66-74; L. Gardet, "Ibdāʿ", *EI2*, vol. 3 pp. 663-665 and R. Arnaldez, "Khalḳ", *EI2*, vol. 4. pp. 980-988.

۲۳۵. السجستانی، الینابیع، متن صفحات ۲۲–۲۹، و ۶۱به‌بعد؛ ترجمه صفحات ۴۲–۴۸، و ۸۴به‌بعد؛ و نیز اثبات النبواءت او، صفحهٔ ۱۴۵.

۲۳۶. السجستانی، اثبات، صفحه ۳.

۲۳۷. السجستانی، الینابیع، متن صفحات ۳۲به‌بعد، ترجمه صفحات ۴۹ به‌بعد؛ و اثبات النبواءت او صفحات ۱۸ و ۱۴۵؛ و النصره منقول در الریاض، صفحات ۵۹–۶۵ و ۶۸–۶۹.

۲۳۸. المحصول منقول در الریاض، صفحهٔ ۲۲۰؛ الینابیع ، متن صفحه ۵۶، ترجمه صفحه ۷۴؛ و اثبات، صفحات ۲–۳ و ۲۸.

۲۳۹. کشف‌المحجوب، صفحات ۲۹–۳۱؛ والنصره در الریاض، صفحات ۱۰۲ به‌بعد.

۲۴۰. اثبات، صفحه ۴۴.

۲۴۱. همان کتاب، صفحات ۱۲۷–۱۲۸.

۲۴۲. نک: السجستانی، تحفه المستجیبین، در خمس رسائل، صفحات ۱۴۸ به‌بعد؛ در ثلاث رسائل، صفحات ۱۳ به‌بعد؛ نیز کتاب الافتخار او، صفحات ۳۸–۴۲.

۲۴۳. الینابیع، متن صفحات ۱۷–۱۹؛ ترجمه صفحات ۳۷–۳۹ و ؛ الافتخار، صفحات ۴۷–۵۶.

۲۴۴. اصل عبارت عربی را ارندانک نقل کرده‌است. نک: *Les débuts*، صفحهٔ ۳۳۳.
نیز نک: بغدادی، الفرق، صفحات ۲۶۹–۲۷۰، و ۲۷۷–۲۷۸؛ ترجمهٔ هالکین، صفحات ۱۱۵–۱۱۷، و ۱۳۱؛ و دیلمی، بیان، صفحات ۵–۶ و ۷۲–۷۳.

۲۴۵. السجستانی، الافتخار، صفحات ۴۳به‌بعد؛ و نیز اثبات النبواءت او، صفحه ۱۲۸. همچنین نک: جعفربن منصور الیمن، اسرار النطقاء، ویراستهٔ غالب، صفحات ۲۴ به‌بعد و ۸۱.

246. Walker, "Cosmic Hierarchies", pp. 14ff.

۲۴۷. السجستانی، الینابیع، متن صفحات ۴۴–۴۷، ترجمه صفحات ۶۵–۶۸.

۲۴۸. همان کتاب، متن صفحات ۸۳–۸۵، و ۸۷–۹۰؛ ترجمه صفحات ۱۰۷–۱۱۸.

۲۴۹. نعمان، المذهبه در خمس رسائل، صفحات ۶۰ به‌بعد و ۸۱. نیز نک:
Halm, *Kosmologie*, pp. 135ff.

۲۵۰. نظام مابعدالطبیعهٔ ناصر خسرو را می‌توان از روی رسائل شش فصل، گشایش و رهایش، خوان الاخوان، زادالمسافرین، و بالاتر از همه از جامع‌الحکمتین، که نظریات فلاسفهٔ مسلمان را در قیاس با حکمتِ اسماعیلی مورد تحلیل قرار می‌دهد، ردیابی کرد.

۲۵۱. نک: کرمانی، راحة‌العقل، صفحهٔ ۲۰.

۲۵۲. همان کتاب، صفحات ۱۳۴ به‌بعد؛ نیز نک:

Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, pp. 25,

۲۵۳. نک:

L. Gardet, "Hayūlā," *EI2*, vol. 3, pp. 328-330.

۲۵۴. راحة‌العقل، صفحات ۱۲۱-۱۳۱.

۲۵۵. الریاض، صفحه ۱۵۷.

۲۵۶. تاکنون سه چاپ کامل از رسائل اخوان الصفا به‌عمل آمده است که عبارتند از: کتاب اخوان الصفا (بمبئی، ۱۳۰۵-۱۳۰۶/۱۸۸۷-۱۸۸۹)، ۴ جلد؛ رسائل اخوان الصفا، ویراستهٔ خیرالدین الزرکلی (قاهره، ۱۳۴۷/۱۹۲۸)، ۴ جلد؛ و رسائل اخوان الصفا (بیروت، ۱۹۵۷)، ۴ جلد. نیز نک:

David R. Blumenthal, "A Comparative Table of the Bombay, Cairo, and Beirut Editions of The Rasā'il Ikhwān al- Ṣafā'", *Arabica*, 21 (1974), pp. 186-203.

ترجمهٔ ناقصی از رسائل را به زبان فرانسوی با تجزیه و تحلیل مشروح آنها می‌توان در

Y. Marquet, *La Philosophie des Ikhwān al - Ṣafā'* (Algiers, 1975),

ترجمهٔ جزئی ایتالیایی آنها را در

A. Bausani, *L' Enciclopedia dei Fratelli della Purità* (Naples, 1978)

ملاحظه کرد. سوزان دیوالد مشغول تهیهٔ ترجمه کامل این رسائل همراه با شرح و تفسیر آنها به زبان آلمانی است که تاکنون یک مجلد آن (شامل کتاب سوّم) تحت عنوان

Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Ikhwān aṣ - Ṣafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt (Wiesbaden, 1975)

انتشار یافته است که در بر دارندهٔ کتابشناسی مبسوطی در صفحات ۵۵۷-۵۹۲ است.

۲۵۷. ادریس، عیون‌الاخبار، جلد چهارم، صفحات ۳۶۷-۳۹۳، با توصیف تفصیلی رسائل. نیز نک: فهرست المجدوع، صفحات ۱۵۴-۱۵۸؛

H. F. al - Hamdānī, "Rasā'il Ikhwān aṣ- Ṣafā' in the Literature of the Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat", *Der Islam*, 20 (1932), pp. 281-300;

نیز نک: کتاب او بحث تاریخی فی رسائل اخوان الصفا (بمبئی، ۱۳۵۴/۱۹۳۵)، و

Abbas Hamdani, "An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the Rasā'il Ihwān al- Ṣafā'," *Arabica*, 26 (1979), pp. 62-75.

۲۵۸. نک: ابوحیّان توحیدی، الامتاع و المؤانسه، ویراسته ا. امین و ا. الزین (قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴)، جلد دوّم، صفحات ۴ به‌بعد، و ۱۵۷-۱۶۰، که در ابن القفطی، تاریخ‌الحکماء، ویراسته ج. لیپرت (لایپزیگ، ۱۹۰۳)، صفحات ۸۲-۸۸، و عبدالجبار هَمَذانی، تثبیت دلائل النبوّة، ویراستهٔ عثمان، صفحات ۶۱۰ به‌بعد نقل شده است. همچنین نک: چند مقاله از س. م. استرن:

"The Authorship of the Epistles of the Ikhwān -aṣ-Ṣafā'", *IC.*, 20 (1946), pp. 367-372; "Additional Notes to the Article: The Authorship of the Epistles of the Ikhwan aṣ-ṣafā'", *IC*, 21 (1947), pp. 403-404; "New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethern," *Islamic Studis,* 3 (1964), pp. 405-428; *Studies, pp. 85-87, and 155-176;* Abbas Hamdani, "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity," *IJMES*, 9 (1978), pp. 345-353, also his "The Arrangement of the Rasā'il Ikhwān al- Ṣafā' and the Problem of Interpolations,"

Journal of Semitic Studies, 29 (1984), pp. 97-110; Martin M. Plessner, "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte IV: Samuel Miklos Stern, die Ikhwān as-Ṣafā' und die Encyclopaedia of Islam," *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), pp. 353-361.

برای بحث کلی دربارهٔ عقاید مختلفی که دربارهٔ مؤلفان رسائل وجود دارد، نک:

A. L. Tibawi, "Ikhwān aṣ - Ṣafā and their Rasā'il," *Islamic Quarterly*, 2 (1955), pp. 28 - 46, and also his "Further Studies on Ikhwān aṣ - Ṣafā", *Islamic Quarterly*, 22 (1978), pp. 57 - 67.

۲۵۹. این تاریخ تقریبی را نخستین بار فریدریش دیتریتسی، مستشرق آلمانی، که در روزگار جدید پیشقدم در مطالعات مربوط به اخوان الصفا بود پیشنهاد کرد. نک: کتاب او:

Die *Philosophie der Araber*, vol. I, pp. 142ff.

۲۶۰. رسائل، چاپ بمبئی، جلد سوّم، صفحات ۲-۲۴؛ چاپ قاهره، جلد سوّم، صفحات ۱۸۲-۲۱۰؛ چاپ بیروت، جلد سوّم، صفحات ۱۷۸-۲۱۱. نیز نک: سید حسین نصر، مقدمه‌ای بر عقاید جهانشناختی اسلامی (کیمبریج، ماساچوست، ۱۹۶۴)، صفحات ۴۴-۷۴؛

Marquet, *Philosophie*, pp. 41-226; Diwald, *Arabische Philosophie*, pp. 31-128, and Bausani, *L'Enciclopedia*, pp. 211-215.

۲۶۱. رسائل، چاپ بمبئی، جلد اوّل، صفحه ۱۵، جلد دوّم، صفحه ۱۸۹، و جلد چهارم، صفحات ۱۸۱-۱۸۲؛ چاپ قاهره، جلد اوّل، صفحه ۱۶، جلد دوّم، صفحه ۲۴۴، و جلد چهارم صفحه ۱۷۹؛ چاپ بیروت، جلد اوّل، صفحهٔ ۴۰، جلد دوّم صفحه ۲۹۰، و جلد چهارم، صفحهٔ ۱۲۵.

۲۶۲. نک: حامدی، کنزالولد، صفحات ۱۱۱ به‌بعد.

۲۶۳. نک: اخوان الصفا، الرسالة الجامعه، ویراستهٔ جمیل صلیبا (دمشق، ۱۹۴۹)، ۲ جلد؛ نیز همان، ویراستهٔ م. غالب (بیروت ۱۹۷۴) از رسالهٔ نایابتر جامعة‌الجامعهٔ تنها یک ویرایش، توسط عارف تامر، انتشار یافته است (بیروت، ۱۹۵۹؛ چاپ دوّم، ۱۹۷۰).

۲۶۴. در رسائل، به‌عنوان مثال، در چاپ بیروت، جلد دوّم، صفحه ۲۸۲، و جلد چهارم، صفحات ۵۸، ۱۴۸ به بعد، ۱۵۲ به‌بعد، ۱۶۲ به‌بعد، و ۱۷۵ به افسانهٔ کهن هندی بلوهر و یوداسف (بوذاسف)، که در اروپای قرون وسطی به‌نام برلئام و جواسف (Barlaam and Joasaph) شهرت داشته است، اشاراتی هست. تحریر کامل عربی کتاب بلوهر و بوذاسف، که در کتابخانه‌های اسماعیلی هند محفوظ مانده است، نخست در ۱۳۰۶/۱۸۸۹، در بمبئی، به چاپ سنگی رسید. اخیراً همان را دانیال جمارهٔ ویراسته و به چاپ رسانیده است (بیروت، ۱۹۷۲). جمارهٔ ترجمه‌ای از آن نیز به زبان فرانسوی تحت عنوان

Le Livre de Bilawhar et Būdāsf, selon la version Arabe Ismaélienne (Geneva, 1971)

منتشر ساخته است. نیز نک:

S. M. Stern and S. Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version* (Oxford, 1971);

فهرست المجدوع، صفحات ۱۱-۱۵؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۹۱؛ پوناوالا کتابشناسی، صفحهٔ ۳۶۰، و

D. M. Lang, "Bilawhar wa Yūdāsaf," *EI2*, vol. 1, 1215-1217.

۲۶۵. جنبه‌های مختلف اخوان الصفا و رسائل آنها در آثار زیر مورد بحث و فحص قرار گرفته است: زاهد علی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۲۲۶-۲۴۹؛

A. Awa, *L' Esprit critique des Frères de la Pureté* (Beirut, 1948):

عمر فرّوخ، اخوان الصفا (چاپ دوّم، بیروت، ۱۹۵۳)؛ و نیز مقالهٔ او تحت عنوان «اخوان الصفاء»، در تاریخ فلسفه در اسلام، ویراستهٔ م. م. شریف (ویسبادن، ۱۹۶۳-۱۹۶۶) جلد اوّل، صفحات ۲۸۹-۳۱۰؛

Corbin, "Rituel Sabéen, pp. 181ff. and 214-229; Corbin, *Histoire*, pp. 190-194; Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, pp. 25-104; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, 1970), pp. 185-204; A. Bausani "Scientific Elements in Ismā'īlī Thought: The Epistles of the Brethren of Purity," in *Ismā'īlī Contributions*, pp. 123-140; G. Widengren, "The Pure Brethren and the Philosophical Structure of Their System", *in Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. A. T. Welch and P. Cachia (Edinburgh, 1979), pp. 57-69, and Ian R. Netton, *Muslim Neoplationists: An Introduction to the Thought of The Brethren of Purity* (London, 1982).

علاوه بر رسالات و تکنگاشتهایی که در بالا ذکر کردیم، ایوس مارکه یک رشته بررسیهای کوتاه در این باب انجام داده است که از جملهٔ آنهاست:

"Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwan as - Safa", *REI*, 30 (1962), pp. 49-142; "Les Cycles de la souveraineté selon les éprîtres des Ikhwān al- Safā'" *SI*, 36 (1972), pp. 47-69; "Ikhwān al- Safā', Ismaïliens et Qarmaṭes," *Arabica*, 24 (1977), pp. 233-257; "Les épîtres des Ikhwān al - Safā'", *SI*, 61 (1985) pp. 57-79.

و مقالهٔ «اخوان الصفا» ی او در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد سوّم، صفحات ۱۰۷۱-۱۰۷۶، که در آن نظریات استرن را دربارهٔ موضوع نمی‌پذیرد. نیز نک:

Brockelmann, *Geschichte*, 1st ed., vol. I, pp. 213-214; 2nd ed., vol. I, PP. 236-238, and Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 18-20.

۲۶۶. دربارهٔ زندگی و آثار و خاندان قاضی نعمان نک: ادریس، عیون‌الاخبار، جلد پنجم، صفحات ۳۳۱ به‌بعد، ۳۴۶-۳۴۷، و جلد ششم، صفحات ۳۸-۵۰، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۳۲، ۲۷۶، ۲۸۰، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۲؛ فهرست المجدوع، صفحات ۱۸-۳۷، ۵۰-۵۳، ۶۵-۷۲، ۸۲، ۹۶-۹۷، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۳۴، ۱۳۵-۱۳۶، و ۱۸۷؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد سوّم، صفحات ۵۶۵-۵۷۴؛ احمدبن عبدالرحمن بن بُرد، ذیل بر کتاب حکام الکندی، صفحات ۴۹۴ به‌بعد؛ ابن حجر عسقلانی، رفع‌الاصر، در کتاب حکام الکندی، صفحات ۵۸۶-۵۸۷، ۵۸۹-۶۰۳، و ۶۱۳، با ترجمهٔ انگلیسی در مقالهٔ ریچارد گوتیل به نام «خانوادهٔ ممتازی از قضات فاطمی (نعمان) در قرن دهم»، در *JAOS*, 27 (1906) صفحات ۲۱۷-۲۹۶؛ همدانی، «برخی نویسندگان ناشناختهٔ اسماعیلی»، صفحات ۳۶۸-۳۷۰، و نیز کتاب الصلیحیّون او، صفحات ۲۵۳-۲۵۶؛ حسن، تاریخ، صفحات ۴۷۴-۴۸۳؛ حسن و شرف، المعز، صفحات ۲۵۸-۲۶۸؛ زاهد علی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۱۰۹-۱۱۱؛ حسین، فی‌ادب، صفحات ۴۲-۵۴؛ مقدمهٔ حسین بر کتاب الهمه قاضی نعمان؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۸۹-۵۹۵؛

Brockelmann, *Geschichte*, 1s ted., vol. I, pp. 187-188; 2nd ed., vol. I, p. 201, and Supplement, vol. I, pp. 324-325; Ivanow, *Guide*, pp. 37-40; Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 32-37, and Sezgin, *Geschichte*, vol. I, pp. 575-578.

آصف فیضی نخستین پژوهشگر جدید اسماعیلی بود که بحث و بررسی دربارهٔ زندگی قاضی نعمان را آغاز کرد. بویژه نک: آثار زیر از او:

"Qadi al - Numan, the Fatimid Jurist and Author", *JRAS* (1934), pp. 1-32; "Ismāʿīli Law and its Founder", *IC*, 9 (1935), pp. 107-112; "Qadi an-Nuʿmān," in *Great Ismaili Heroes*, pp. 18-20, and "al-Nuʿmān", *EI*, vol. 3, pp. 953-954.

اخیراً اسماعیل ک. پوناوالا در مقالهٔ خود، «نوشته‌ها و منابع قاضی نعمان»، مندرج در *BSOAS*, 36 (1973)، صفحات ۱۰۹-۱۱۵، و «تجدیدنظری در مذهب قاضی نعمان»، مندرج در همان مجله، شمارهٔ ۳۷ (۱۹۷۴)، صفحات ۵۷۲-۵۷۹ نتایج ارزشمندی را عرضه داشته است. در صفحات ۴۸-۶۸ کتابشناسی او نیز توصیف آثار چاپ شده و چاپ نشدهٔ قاضی نعمان آمده است. نیز نک:

F. Dachraoui, "al - Nuʿmān", *EI2*, vol. 8, pp. 117-118.

۲۶۷. ابن شهر آشوب، معالم، صفحه ۱۱۳.

۲۶۸. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین (تهران، ۱۳۷۵-۱۳۷۶/۱۹۵۵-۱۹۵۶) جلد اوّل، صفحات ۵۳۸-۵۳۹.

۲۶۹. محمّدبن حسن حرّ عاملی، امل الآمل، ویراستهٔ ا. حسینی (بغداد، ۱۳۸۵/۱۹۶۵)، جلد دوّم، صفحه ۳۳۵؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار (ویرایش دوّم، بیروت ۱۹۸۳)، جلد اوّل، صفحات ۳۸-۳۹؛ محمد مهدی بحرالعلوم طباطبائی، رجال، ویراستهٔ محمّد صادق و حسین بحرالعلوم (نجف، ۱۳۸۵-۱۳۸۶/۱۹۶۵-۱۹۶۶)، جلد چهارم، صفحات ۵-۱۴، و حسین بن محمد تقی نوری، مستدرک الوسائل (تهران، ۱۳۱۸-۱۳۲۱/۱۹۰۰-۱۹۰۳)، جلد سوّم، صفحات ۲۹۱، ۳۱۳-۳۲۲.

۲۷۰. محمدمحسن آقا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه (تهران - نجف، ۱۳۵۳-۱۳۹۸/۱۹۳۴-۱۹۷۸) جلد اوّل، صفحهٔ ۶۰.

۲۷۱. محمد باقر خوانساری، کتاب روضات‌الجنات (تهران، ۱۳۶۷/۱۹۴۸)، صفحات ۷۲۷-۷۲۸.

۲۷۲. نک:

F. Daftary, "Professor Asaf A. A. Fyzee (1899- 1981)", *Arabica* , 31 (1984), pp. 327-330 and his "The Bibliography of Asaf A. A. Fyzee", *Indo - Iranica*, 37 (1984), pp. 49-63.

۲۷۳. برای بحث مختصری دربارهٔ منابع فقه شیعهٔ امامی نک:

R. Brunschvig, "Les uṣūl al-fiqh imāmites à leur stade ancien (Xe et XIe siècles)", in *Le Shīʿisme imāmite*, pp. 201-213. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, pp. 43-44; W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam," in *La Notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Colloques internationaux de la Napoule, 1978 (Paris, 1982), pp. 163-173, reprinted in his *Religious Schools and Sects,* and H. Modarressi Tabātabā'i, *An Introduction to Shīʿī Law: A Bibliographical Study* (London, 1984), especially pp. 2-6, 9-10 and 29-43.

که بررسی مبسوطی از منابع مربوطه را در بر دارد.
۲۷۴. نعمان، اختلاف اصول المذاهب، ویراستهٔ لکهندوالا، صفحات ۲۵ و ۲۳۰؛ ویراستهٔ غالب، صفحات ۵۱ و ۲۲۶.
۲۷۵. تالیف عمدهٔ اسماعیلیان فاطمی در اصول و احکام دین، که همان دعائم الاسلام باشد، به وسیلهٔ آصف ع. ا. فیضی تصحیح شده و در دو جلد به چاپ رسیده (قاهره، ۱۹۵۱–۱۹۶۱)، و از آنگاه باز چندین بار تجدید طبع شده است. ترجمهٔ جزئی از آن به انگلیسی توسط فیضی تحت عنوانِ *The Ismaili Law of Wills* و *The Book of Faith* (London, etc, 1933) به عمل آمده است. آصف فیضی چند تحقیق ارزشمند بر مبنای نوشته‌های قاضی نعمان دربارهٔ شریعت و احکام دینی اسماعیلیان فاطمی، که هنوز از سوی اسماعیلیان طیّبی مراعات می‌شود، انجام داده است. از جملهٔ این بررسیهاست:
"Studies in Ismā'īlī Law", *Bombay Law Reporter, Journal*, 31 (1929), pp. 84-87, 33 (1931), pp. 30-32, 34 (1932), pp. 89-92 and 38 (1936), pp 41-43; *Conférences sur L'Islam*, pp. 45-67; "The Fatimid Law of Inheritance," *SI*, 9 (1958), pp. 61-69; "Aspects of Fāṭimid Law," *SI*, 31 (1970), pp. 81-91; "The Religion of the Ismailis," in *India and Contemporary Islam* , ed. S. T. Lokhandwalla (Simla, 1971), pp. 70-87 and his *Compendium of Fatimid Law* (Simla, 1969). See also S. T. Lokhanwalla, "The Origins of Ismā'īlī Law," (D. Phil. thesis, Oxford University, 1951);
و مقدمهٔ لکهندوالا بر ویرایشی که از کتاب اختلاف اصول المذاهب قاضی نعمان به عمل آورده است؛ نیز نک:
R. Strothmann, "Recht der Ismailiten," *Der Islam*, 31 (1954), pp. 131-146; R. Brunschvig, "Fiqh Fatimide et histoire de l' Ifriqiya", in *Mélanges d'histoire et d'archéologie*, pp. 13-20; Vatikiotis, *Fatimid Theory of State*, pp. 69-85; F. Castro, "Su Ġasb e Ta'addī nel Fiqh Fatimida", *Annali di Ca' Foscari*, serie orientale 6 (1975), pp. 95-100, and W. Madelung, "The Sources of Ismā'īlī Law", *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976), pp. 29-40, reprinted in his *Religious Schools and Sects.*
سازمان و تشکیلات قضایی دولت فاطمیان را نویسندگان زیر مورد بحث و فحص قرار داده‌اند: حسن، تاریخ، صفحات ۳۰۶–۳۲۵؛
Dachraoui, *'alifat Fatimide*, pp. 397-422 and Amin Haji, "Institutions of Justice in Fatimid Egypt (358-567/969-1171)," in *Islamic Law*, ed. A. al - Azmeh (London, 1988), pp. 198-214.
۲۷۶. برای آگاهی از تعبیرات و ارزشیابیهای مختلف از دستاوردها و توفیقات فاطمیان، نک:
Hodgson. *Venture of Islam*, vol. 2, pp. 21-28
و مقاله‌های زیر:
B. Lewis, "An Interpretation of Fāṭimid History," Gustav E. von Grunebaum, "The Nature of the Fāṭimid Achievement," and Oleg Grabar, "Imperial and

Urban Art in Islam: The Subject Matter of Fāṭimid Art,"
همهٔ این مقالات در *Colloque du Caire*، صفحات ۱۷۳-۱۸۹، ۱۹۹-۲۱۵، و ۲۸۷-۲۹۵ آمده‌است.
۲۷۷. بویژه نک:
K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt: I, Ikhshīds and Fāṭimids, A. D. 939-1171* (Oxford, 1952).
۲۷۸. نک: زکی محمّد حسن، الفن الاسلامی فی مصر (قاهره، ۱۹۳۵)؛ نیز کتاب او به‌نام کنوز الفاطمیین (قاهره، ۱۹۳۷)؛
C. J. Lamm, "Fāṭimid Woodwork, its Style and Chronology," *Bulletin de l' Institut d' Égypte,* 18 (1936) pp. 59-91; F. Massoul, *Le Céramique Musulmane* d' Égypte (Cairo, 1930); R. Ettinghausen, "Painting in the Fāṭimid Period: A Reconstruction", *Art Islamica*, 9 (1942), pp. 112-124; O. Grabar, "Fāṭimid Art, Precursor or Culmination," in *Ismāʿīlī Contributions*, pp. 209-224;
احمد فکری، مساجد القاهره و مدارسها: *I*، العصر الفاطمی (قاهره، ۱۹۶۵)، و
G. Marçais, "Fāṭimid Art," *EI2*, vol. 2, pp. 862-864.

۵. اسماعیلیهٔ مستعلوی

۱. ایمن فؤاد سیّد، مصادر تاریخ الیمن فی‌العصر الاسلامی (قاهره، ۱۹۷۴)، بویژه صفحات ۹۹-۲۱۹.
۲. نک: ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد دوّم، صفحات ۳۶۷-۳۷۲؛ حسین، فی‌ادب، صفحات ۳۴۸-۳۵۴؛ غالب، اعلام، صفحات ۴۲۰-۴۲۲، و سیّد، مصادر، ۱۰۸-۱۱۰، که منابع و مآخذ بیشتری را ذکر کرده است. مبسوط‌ترین بررسی دربارهٔ زندگی و آثار عُماره همانا کتاب درنبورگ است:
Hartwig Derenbourg, *ʿOumāra du Yémen, sa vie et son œuvre* (Paris, 1897-1904) 3 vols.
که دیوان شعر و نیز کتاب النکة العصریّه فی‌اخبار الوزراء المصریّه را نیز در بر دارد. کتاب اخیر بویژه برای اطلاع از احوال وزیران دستگاه فاطمی در زمان عماره بسیار سودمند است.
۳. ایوانوف در ادبیات اسماعیلی خود آثار ادریس را تماماً توصیف کرده است (صفحات ۷۷-۸۲)؛ همینطور پوناوالا در کتابشناسی خویش، صفحات ۱۶۹-۱۷۵. کتاب چاپ نشدهٔ تحفة‌القلوبِ حاتم‌بن ابراهیم حامدی (فت ۵۹۶/۱۱۹۹) نیز یکی از منابع مهمّ برای تاریخ قدیم طیّبیه و داعیانِ پیش از پیدایش فرقهٔ طیبی، در یمن، است.
۴. محمد علی بن ملا جیوابهائی، موسم بهار فی اخبار الطاهرین الاخیار (بمبئی، ۱۳۰۱ - ۱۳۱۱ / ۱۸۸۴-۱۸۹۳)، سه جلد. دو جلد اوّل در ۱۳۳۵/۱۹۱۶-۱۹۱۷ در بمبئی تجدید چاپ شد و، به‌دنبال آن، جلد سوّم که مدتها ممنوع‌الانتشار بود اخیراً در بمبئی تجدید چاپ شد. ارجاع ما همه‌جا به همان چاپ قدیم است. دربارهٔ این کتاب مهم، که بهره‌های داودی آن را تاریخ معتبر و موثق خویش می‌شمارند، نک: ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحهٔ ۷۶، و نیز ادبیات اسماعیلی او، صفحه ۹۶؛

و کتابشناسیِ پوناوالا، صفحهٔ ۲۲۹.
۵. میان بهائی ملاعبدالحسین، گلزار داودی: برای بهره‌های هند (احمدآباد، ۱۹۲۰).
۶. دربارهٔ مشاجرات مربوط به جانشینی مستنصر و شورش کوتاه نزار نک: مستنصر، السجلات، صفحات ۱۰۹-۱۱۸، که نامه‌های مستعلی و مادرش را، که در ۱۰۹۶/۴۸۹ به ملکهٔ صلیحی، الملکة السیده، نوشته شده و از شورش و قیام نزار در آنها سخن رفته است، در بر دارد؛ ابن القلانسی، ذیل، صفحه ۱۲۸؛ ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ هـ ماسه، صفحات ۳۴ به‌بعد؛ ویراستهٔ سید، صفحات ۵۹ به‌بعد؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۸۲؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۴۴۳ به‌بعد؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۴۲۲-۴۲۳؛ همو، اتعاظ، ویراستهٔ احمد، جلد سوّم، صفحات ۱۱ به بعد؛ ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۱۴۲-۱۴۵؛ نیز نک: زاهد علی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۳۲۴ به‌بعد؛ ماجد، ظهور، صفحات ۴۰۹ به‌بعد؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۵۳-۲۵۵؛ نیز اعلام او، صفحات ۵۸۳-۵۸۶؛
Hodgson, *Order of Assassins,* pp. 62ff.; Ladak, "Fāṭimid Caliphate", pp. 1-138, and H. A. R. Gibb, "Nizār b.al-Mustanṣir," *EI2*, vol. 8, p. 83.
۷. به‌عنوان مثال نک: شهرستانی، الملل، جلد اوّل، صفحات ۱۹۲ و ۱۹۵؛ ترجمهٔ قاضی، صفحات ۱۶۵ و ۱۶۷، و جوینی، تاریخ جهانگشا، جلد سوّم، صفحات ۱۹۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوم، صفحهٔ ۶۷۱.
۸. ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحه ۶؛ حسین، طائفة الاسماعیلیه، صفحات ۴۶ و ۶۲.
۹. دربارهٔ خلافت مستعلی نک: ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۲۸-۱۴۱، که رویدادهای این دوره را در شام عهد فاطمی به‌تفصیل بیان کرده است و از زد و خوردهای فاطمیان و نخستین جنگجویان صلیبی مطالب مبسوطی در بر دارد. هـ. ا. ر. گیب به‌طور اختصار آن را تحت عنوان
The Damascus Chronicle of the Crursades (London, 1932)
ترجمه کرده است. ترجمهٔ جزئی آن به زبان فرانسوی، بدون حذف و اسقاطهای ترجمهٔ گیب در مورد سالهای متداخل، تحت عنوان
Damas de 1075 à 1154, tr. Roger Le Tourneau (Damascus, 1952), pp. 30-49
نیز موجود است. نیز نک: ابن ظافر، اخبار، صفحات ۸۲-۸۶؛ ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۳۴-۴۰؛ همان ویراستهٔ سیّد، صفحات ۵۹-۷۰؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۹۳، ۹۹، ۱۱۴؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۱۵۹-۱۶۲؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۴۴۳-۴۶۰؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۵۶-۳۵۷؛ ترجمهٔ فرانسوی، جلد چهارم، صفحات ۲۹-۳۰؛ از همو، اتعاظ، جلد سوّم، صفحات ۱۱-۲۸، و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۱۴۲-۱۶۹. از جملهٔ منابع دست دوّم نک: حسن، تاریخ، صفحات ۱۷۱-۱۷۳؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد اوّل، صفحات ۳۲۴-۳۳۲؛ سرور، مصر، صفحات ۸۷ به‌بعد، ۱۲۸-۱۳۰، و ۱۳۹ به‌بعد؛ نیز کتاب بلادالشام او، صفحات ۶۴ به‌بعد؛ و سیاسة، صفحات ۱۵۵ به‌بعد؛ ماجد، ظهور، صفحات ۴۰۹-۴۱۵؛ و
O'Leary, *Fatimid Khalifate,* pp. 211-217; Ladak, "Fāṭimid Caliphate", pp. 87ff., and H. A. R. Gibb, "al-Mustaʿlī Bi'llāh", *EI2,* vol. 7, p. 725.
۱۰. نک: عماره، تاریخ‌الیمن در کای، یمن، متن صفحات ۲۸ به‌بعد، ترجمه صفحات ۳۸ به‌بعد. همدانی، الصُلَیحیّون، صفحات ۱۴۲ به‌بعد، ۱۸۱، و ۲۶۸-۲۶۹؛ سرور، جزیرةالعرب، ۸۸ به‌بعد، و نیز از همو، سیاسة، صفحه ۹۲ به‌بعد.

۱۱. دربارهٔ خلافت آمر نک: الشیال، مجموعة‌الوثائق، متن صفحات ۱۸۱-۲۰۲ و ۳۲۳-۳۲۵، شرح و تفسیر صفحات ۳۷-۴۶ و ۱۴۰-۱۴۳ که بعضی از رسائل آمر را در بر دارد. از این رسائل دو عدد در صبح الاعشای قلقشندی، جلد هشتم، صفحات ۲۳۷-۲۴۱، حفظ شده‌است؛ ابن الصیرفی، الاشارة، در BIFAO (1925)، صفحات ۹۸-۱۰۰ (۱۳-۱۵)؛ ابن المأمون البطائحی، نصوص من اخبار مصر ویراستهٔ ا. ف. سیّد (قاهره، ۱۹۸۳)، صفحات ۳-۱۰۵؛ ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۴۱ به‌بعد و ۲۲۸-۲۲۹؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۵۶ به‌بعد، ترجمهٔ لو تورنو صفحات ۴۹ به بعد و ۱۹۰-۱۹۱؛ ابن ظافر، اخبار، صفحات ۸۳-۹۳؛ ابن میسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۴۰-۴۳ و ۵۶-۷۴؛ ویراستهٔ سیّد، صفحات ۷۰-۱۱۲؛ ابن الاثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۶۹-۱۷۰، ۱۹۱، ۲۱۹-۲۲۱، و ۲۳۷؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد سوم، صفحات ۴۵۵-۴۵۷؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۴۶۱-۵۰۵؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۵۷، ۴۶۶، ۴۶۸ به‌بعد، ۴۸۳ به‌بعد، و جلد دوّم، صفحات ۱۸۱ و ۲۹۰؛ نیز از همو، اتعاظ، جلد سوّم، صفحات ۲۹-۱۳۳؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۱۷۰-۲۳۶؛ نک: حسن، تاریخ، صفحات ۱۷۳-۱۷۶؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۱۳-۲۲؛ سرور، مصر، صفحات ۹۳ به‌بعد؛ همو، جزیرة‌العرب، صفحات ۹۴-۱۰۰؛ ماجد، ظهور، صفحات ۴۱۵ و ۴۲۲ به‌بعد؛

O'Leary, *Fatimid Khalifate,* pp. 218-221, and S. M. Stern, "al - Āmir bi - Aḥkām Allāh," *EI2*, vol. I, pp. 440.

۱۲. دربارهٔ افضل، گذشته از منابعی که در ارتباط با مستعلی و آمر ذکر کردیم، نک: ابن الصیرفی، الاشاره، در BIFAO (1925)، صفحات ۵۲-۵۶ (۵۷-۶۱)؛ ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۶۰-۱۶۱، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۸-۱۸۹، و ۲۰۳-۲۰۴؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۸۴، ۸۶، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۴، و ۱۶۳-۱۶۴؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۸۱-۸۲، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۸-۱۲۹، و ۱۵۳-۱۵۵؛ ابن الاثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۲۰۹-۲۱۰؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۶۱۲-۶۱۵؛ حسین، فی‌ادب، صفحات ۱۷۹ به‌بعد؛ المناوی، الوزارة، صفحات ۵۶ به‌بعد، ۶۸، ۷۵، ۷۹، ۸۱، ۸۹-۹۲، ۱۰۶، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۳۷، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۹، ۱۷۸، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۲۵ به‌بعد، و ۲۷۱-۲۷۲؛ ماجد، ظهور، صفحات ۴۰۸ به‌بعد، و

G. Wiet, "al-Afḍal b. Badr al - Djamālī," *EI2*, vol. I, pp. 215-216.

بنا بر گفتهٔ وقایعنامه‌های نزاری، که رشیدالدین فضل‌الله در بخش اسماعیلیان تاریخ خود، صفحات ۱۳۳ و ۱۳۷، و دیگر مورخان ایرانی از آنها نقل قول کرده‌اند افضل به‌دست سه تن از فدائیان نزاری شام به قتل رسید.

۱۳. ابن الصیرفی، الاشاره، در BIFAO (1925)، صفحات ۴۹-۵۲ (۶۱-۶۴)؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۲۲۴؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۱۲۵-۱۲۸ و ۴۶۲-۴۶۳؛ المناوی، الوزارة، صفحات ۲۷۲-۲۷۵ و

D. M. Dunlop, "al- Baṭā'iḥī", *EI2*, vol. I, pp. 1091-1092.

۱۴. ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۶۵، و ۶۸-۶۹؛ ویراستهٔ سیّد، صفحات ۹۷ و ۱۰۳؛ هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۶۹-۷۲.

۱۵. ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۶۶-۶۷؛ ویراستهٔ سیّد، صفحات ۹۹-۱۰۱؛ نیز نک: مقریزی، اتعاظ، جلد سوّم، صفحات ۸۴-۸۷.

۱۶. الهدایة الآمریة، ویراستهٔ فیضی، متن صفحات ۳-۲۶، در مجموعة الوثائق الشیال صفحات ۲۰۳-۲۳۰ تجدید طبع شده است؛ شرح و تفسیر آن در صفحات ۴۷-۶۷ آمده است. س. م. استرن این سند را به‌طور مبسوط تجزیه و تحلیل کرده‌است، نک:
S. M. Stern, "The Epistle of the Fatimid Caliph al- Āmir (al- Hidāya al-Āmiriyya) - its Date and its Purpose," *JRAS* (1950), pp. 20-31,
این مقاله در کتاب وی به نام تاریخ و فرهنگ در جهان اسلام در قرون میانه (لندن، ۱۹۸۴) تجدید چاپ شده است. استرن نخستین محققی بود که بر مبنای روایت ابن میسّر پی برد که ابن الصیرفی نویسنده و کاتب رساله الهدایة الآمریه بوده است. نیز نک: فهرست المجدوع، صفحات ۱۱۶ و ۲۶۰؛ توضیحات مقدماتی فیضی بر ویرایش خود از الهدایة، صفحات ۱-۱۶؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحهٔ ۵۰؛ همو، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۴۹؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۳۰-۱۳۱.
۱۷. الهدایة الآمریه، متن، صفحه ۲۱.
۱۸. همان کتاب، متن، صفحات ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۳، و ۲۴.
۱۹. این رسالهٔ اضافی، یعنی ایقاع صواعق الإرغام، به‌عنوان ضمیمه، درانتهای الهدایة الامریه آمده است. متن صفحات ۲۷-۳۹و، در مجموعة‌الوثائق الشیال، متن صفحات ۲۳۱-۲۴۷ و شرح و تفسیر آن در صفحات ۶۸-۷۰ از نو چاپ شده است. نیز نک: فهرست المجدوع، صفحهٔ ۲۸۰ و ۲۸۴؛
Stern, "Epistle of the Fatimid Caliph al - Āmir", pp. 30 - 31, and Poonawala, *Bio*, p. 131.
۲۰. این سجل در جلد اوّل مجموع التربیه، که گلچین از ادبیات و نوشته‌های اسماعیلی، فراهم آوردهٔ محمدبن طاهر حارثی (فت ۱۱۸۸/۵۸۴) است و در جلد هفتم عیون الاخبار ادریس محفوظ مانده است؛ در تاریخ الیمن عماره نیز متن صفحات ۱۰۰-۱۰۲ نیز نقل شده که ترجمهٔ آن در صفحات ۱۳۵-۱۳۶ و ۳۲۱-۳۲۲ آمده است.
۲۱. ابن میسّر، اخبار، ویراسته ماسه، صفحه ۷۲؛ ویراستهٔ سیّد، صفحات ۱۰۹-۱۱۰.
۲۲. نک:
S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al - Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism", *Oriens*, 4 (1951), pp. 193ff., reprinted in his *History and Culture in Medieval Muslim World.*
از این پس به این مقاله به‌صورت "Succession" اشاره خواهیم کرد. این تحقیق، مشروحترین بررسی جدید دربارهٔ حوادث بعد از قتل آمر و خاستگاههای شقاق میان اسماعیلیهٔ حافظی و طیبی است. نیز نک:
G. Wiet, *Matériaux pour un corpus Inscriptionum Arabicarum*: vol. 2, in *Mémoires de l' Institut Français d' Archéologie Orientale,* 52 (1930), pp. 83ff.
۲۳. ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۲۴۰-۲۴۱، روایتی را از قول ابن الطویر نقل می‌کند که به موجب آن آمر، اندکی پیش از مرگش، قتل خود را پیش‌بینی کرده بوده‌است و در نتیجه نصّ امامت از طیّب به خاطر کودکی که انتظار می‌رفت بعد از مرگش به دنیا آید برگرفت.
۲۴. ابن میسّر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحه ۷۴؛ ویراستهٔ سیّد، صفحه ۱۱۳، تنها می‌گوید که موضوع فرزند آمر را، که در ۵۲۴ هجری متولد شده بود، عبدالمجید پنهان و مکتوم نگه داشت.

۲۵. نک:

Stern, "A Fatimid Decree of the Year 524/1130," pp. 446-455, and also his *Fatimid Decrees*, pp. 35ff.

۲۶. نک:

H. Sauvaire and S. Lane - Poole, "The Name of the Twelfth Imam on the Coinage of Egypt," *JRAS, NS,* 7 (1875), pp. 140-151; P. Balog, "Quatre dinars du Khalife Fatimide al - Mountazar li- amr- illah", *Bulletin de l'Institut d'Égypte,* 33 (1950-1951), pp. 375-378, and George C. Miles, *Fatimid Coins in the Collections of the University Museum, Philadelphia, and the American Numismatic Society* (New York, 1951), pp. 44-45. See also M. Jungfleisch, "Jetons (ou poids?) en verre de l' Imam El Montazer," *Bulletin de l' Institut d'Egypte*, 33 (1950-1951), pp. 359-374,

که در آن وزنه‌های شیشه‌ای عهد فاطمی، که برآنها نام امام منتظر حک شده، توصیف شده است.

۲۷. مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۵۷ و ۴۹۰.

۲۸. دربارهٔ حافظ و روزگار آشفته و پرآشوب وی نک: ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۲۰۳، ۲۲۹، ۲۴۲ به‌بعد، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۲–۲۷۳، ۲۸۲، ۲۹۵–۲۹۶، ۳۰۲، و ۳۰۸؛ ترجمهٔ لوتورنو، صفحات ۱۵۴، ۱۹۱، ۲۱۳ به‌بعد، ۲۴۱، ۲۵۳–۲۵۴، ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۹۱–۲۹۲، ۳۰۱، و ۳۱۱؛ ابن ظافر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۷۴–۸۹؛ ویراستهٔ سیّد، صفحات ۱۱۳–۱۴۱؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۲۳۷، ۲۴۰، و جلد یازدهم، صفحات ۸–۹، ۱۸–۱۹، ۳۴، و ۵۳؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد دوّم، صفحات ۱۷۹–۱۸۱؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۵۰۶–۵۵۶؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۵۷، ۴۹۰–۴۹۱، و جلد دوّم، صفحات ۱۷–۱۸؛ ترجمهٔ فرانسوی، جلد چهارم، صفحات ۳۰–۳۲؛ نیز همو، اتعاظ، جلد سوّم، صفحات ۱۳۵–۱۹۲؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۲۳۷–۲۸۷؛ نیز نک: حسن، تاریخ، صفحات ۱۷۶–۱۸۱، ۲۱۳–۲۱۵، و ۲۴۷–۲۴۸؛ زاهد علی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۲۳–۳۵؛ سرور، مصر، صفحات ۹۵–۱۰۱؛ ماجد، ظهور، صفحات ۴۲۵–۴۳۴؛ المناوی، الوزاره، صفحات ۲۷۶–۲۸۱؛

O'Leary, *Fatimid Khalifate*, pp. 222-226; M. Canard, "Fāṭimides et Būrides à l'époque du calife al - Ḥāfiẓ li - Dīn - Illāh," *REI*, 35 (1967), pp. 103-117; S. M. Stern," al - Afḍal Kutayfāt," *EI2*, vol. I, p. 216 and A. M. Magued, "al- Ḥāfiẓ," *EI2*, vol. 3, pp. 54-55.

۲۹. قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد نهم، صفحات ۲۹۱–۲۹۷، در مجموعةالوثائق الشیال، متن، صفحات ۲۴۹–۲۶۰، شرح و تفسیر صفحات ۷۱–۱۰۲ آمده است. نیز نک:

Stern, "Succession", pp. 207 ff.

۳۰. نک: قلقشندی، صبح الاعشی، جلد ششم، صفحهٔ ۴۵۰، جلد هفتم، صفحهٔ ۱۰۸، و جلد هشتم، صفحهٔ ۳۴۴، و فرمان حافظ که در کتاب فرمانهای فاطمی، تألیف استرن، صفحهٔ ۵۹ آمده است.

۳۱. قلقشندی، صبح الاعشی، جلد نهم، صفحات ۳۷۷–۳۷۹، که در مجموعة الوثائق الشیال نیز نقل شده است: متن صفحات ۲۶۱–۲۶۵، شرح و تفسیر صفحات ۱۰۳–۱۰۷.

۳۲. دربارهٔ بهرام و وزارت او نک: قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد ششم، صفحات ۴۵۸–۴۶۳، جلد هشتم،

صفحات ۲۶۰-۲۶۲، و جلد سیزدهم، صفحات ۳۲۵-۳۲۶؛ و بررسیهای م. کانارد از جمله
"Un Vizir chrétien à l'époque Fāṭimite: L' Arménien Bahrām," *AIEO*, 12 (1954), pp. 84-113; "Une lettre du Calife Fāṭimite al - Ḥāfiẓ", especially pp. 136ff.; "Notes sur les Arméniens en Égypte," pp. 151ff.,
این هر سه مقاله درکتاب نوشته‌های پراکنده شرقی وی مجدداً چاپ شده است. نیز نک: گفتار او «بهرام» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد اوّل، صفحات ۹۳۹-۹۴۰.

۳۳. نک:
M. Canard, "Ibn Maṣāl," *EI2*, vol. 3, p. 868.

۳۴. دربارهٔ سه خلیفهٔ آخر فاطمی و زوال سلسلهٔ آنان، نک: ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۹-۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۹-۳۳۰، ۳۳۱، ۳۵۱، ۳۵۳، و ۳۶۰-۳۶۱؛ ترجمه لو تورنو، صفحات ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۳۰، و ۳۳۲؛ ابن ظافر، اخبار، صفحات ۱۰۲-۱۱۷؛ ابن میسّر، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۸۹-۹۸، ویراستهٔ سیّد، صفحات ۱۴۱-۱۵۷ که حوادث را تا سال ۵۵۳/۱۱۵۸ در بر دارد؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحات ۵۳-۵۴، ۷۰، ۷۲-۷۳، ۹۶، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۵-۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۲، و ۱۳۷-۱۳۹؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۲۲۲-۲۲۳، و جلد دوم، صفحات ۷۲-۷۴، و ۴۲۵-۴۲۷؛ ابن الدواداری، کنز، جلد ششم، صفحات ۵۵۷-۵۷۲، که شرح خود را به سال ۱۱۵۹/۵۵۴ ختم می‌کند؛ مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحات ۳۳۸-۳۳۹، ۳۵۷-۳۵۹، ۴۹۶-۴۹۸ و جلد دوّم، صفحات ۲-۳، ۱۲-۱۳، ۳۰، و ۲۳۳؛ ترجمهٔ فرانسوی آن، جلد سوّم، صفحات ۲۸۳-۲۸۸، و جلد چهارم، صفحات ۳۲-۳۶؛ همو، اتعاظ، جلد سوم، صفحات ۱۹۳-۳۳۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۲۸۸-۳۸۹، و جلد ششم صفحات ۳ به‌بعد. شرح خاطرات معروف اسامه بن منقذ (فت ۱۱۸۸/۵۸۴)، مؤلف و جنگجوی شامی، که در طی سالهای ۵۳۹-۵۴۹/۱۱۴۴-۱۱۵۴ در مصر به سر می‌برده و شخصاً حافظ و وزیران دولت فاطمی ابن سُلار و عباس را می‌شناخته است، تفضیلات سودمند و مهمی دربارهٔ دورهٔ پایانی سلسلهٔ فاطمی در بردارد؛ نک: ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوانِ
Memoirs of an Arab - Syrian Gentleman
به‌وسیلهٔ فیلیپ خ. حتی (بیروت، ۱۹۶۴)، بویژه صفحات ۳۰-۵۹. این کتاب در اصل در ۱۹۲۷ و با عنوان دیگری به چاپ رسیده‌بود. پروفسور حتی (۱۸۸۶-۱۹۷۶) متن عربی کتاب اسامه را نیز، که نامش کتاب الاعتبار است، تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است (پرینستن، ۱۹۳۰) صفحات ۶-۴۲. اخیراً ا. میگل چاپ جدیدی از آن با ترجمه فرانسوی فراهم آورده و منتشر ساخته است تحت عنوان
Kitāb al - Iʿtibār: Des enseignements de la vie: Souvenirs d'un gentilhomme Sysien du temps des Croisades (Paris, 1983),
نیز نک: حسن، تاریخ، صفحات ۱۷۹-۲۰۱؛ زاهد علی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۳۶-۶۶؛ سرور، مصر، صفحات ۱۰۱-۱۱۶؛ ماجد، ظهور، صفحات ۴۳۴-۴۹۶؛ المناوی، الوزاره، صفحات ۵۶ به‌بعد، ۷۰، ۱۰۸ به‌بعد، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۶۴ به‌بعد، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۲۵-۲۳۴، و ۲۸۲-۲۹۱؛
O'Leary, *Fatimid Khalifate*, pp. 227-245, and G. Wiet, "al - ʿĀḍid li - Dīn Allāh," *EI2*, vol. I, pp. 196-197.

۳۵. ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد دوّم، صفحات ۳۵۰-۳۵۳؛

Nikita Elisséeff, *Nūr ad- Dīn, un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades* (Damascus, 1967), vol. 2, pp. 474ff., and G. Wiet, "al-ʿĀdil b. al-Salār", *EI2*, vol. I, p. 198.

۳۶. نک:

C. H. Becker and S. M. Stern, "ʿAbbās b. Abi'l- Futūḥ", *EI2*, vol. 1, p. 9.

۳۷. دربارهٔ طلائع و پسر و جانشین رزیک نک: الشیّال، مجموعة الوثائق، متن صفحات ۳۳۵-۳۵۳، شرح و تفسیر صفحات ۱۵۱-۱۵۴؛

Stern, *Fāṭimid Decrees*, pp. 70-79; Derenbourg, *ʿOumāra*, vol. I, pp. 32-37, 40-60, 62-64, 174-176, 229-235, 243-248, 294-298, 312-315, 388-391, and vol. 2 (Partie française), pp. 119-253;

ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۶۵۷-۶۶۱؛ ابن الدواداری، کنزالدرر، ویراستهٔ سعید عبدالفتاح عاشور (قاهره، ۱۹۷۲)، جلد هفتم، صفحات ۱۶-۱۸؛ حسین، فی‌ادب، صفحات ۱۹۳ به‌بعد؛ ج. واکر، «طلائع بن رزیک» دایرةالمعارف اسلام، جلد چهارم، صفحات ۶۳۵-۶۳۶؛و ه‍. ا. ر. گیب، «رزیک بن طلائع»، دایرةالمعارف اسلام، جلد سوّم، صفحهٔ ۱۱۹۰.

۳۸. دربارهٔ شاور و ضرغام نک: قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد دهم، صفحات ۳۱۰-۳۲۵، الشیال آن را در مجموعةالوثائق، متن صفحات ۳۵۵-۳۷۹، شرح و تفسیر صفحات ۱۵۵-۱۷۰، آورده است؛ درنبورگ، عُماره، جلد اوّل، صفحات ۶۶-۹۲، ۱۴۶-۱۴۸، ۱۶۷-۱۶۹، ۲۷۴-۲۷۸، ۳۶۷-۳۶۹، و جلد دوّم، صفحات ۲۵۵-۳۴۷؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۶۰۸-۶۱۲؛ ابن الدواداری، کنز، جلد هفتم، صفحات ۱۸-۱۹ و ۲۵-۳۹؛ م. کانارد، «ضرغام»، دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد دوّم، صفحات ۳۱۷-۳۱۹ و جی. ویت، «شاور» دایرةالمعارف اسلام، جلد چهارم، صفحات ۳۳۹-۳۴۰.

۳۹. دربارهٔ لشگرکشیهای آماریک به مصر و روابط او با فاطمیان و زنگیان نک:

G. Schlumberger. *Campagnes du roi Amaury Ier en Égypte* (Paris, 1906); René Grousset, *Histoire des Croisades* (Paris, 1934-1936), vol. 2, pp. 436-458 and 478-551, and Marshal W. Baldwin, "The Latin States under Baldwin *III* and Amalric I, 1143-1174", in *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton: Volume I, *The First Hundred years*, ed. M. W. Baldwin (2nd ed., Madison, Wisconsin, 1969), pp. 548-561.

برای روابط میان صلیبیون و مصر فاطمی و منابع غربی مرتبط با آن نک:

Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridges, 1951-1954), vol. 2, pp. 362-400;

نیز نک:

E. Sivan, *L'Islam et la Croisade* (Paris, 1968), pp. 59-91 and 93ff.

۴۰. شرح این سفارت، که مورخان و وقایعنگاران مسلمان آن را ثبت نکرده‌اند، به وسیلهٔ ویلیام صوری ضبط و توصیف شده است. نک:

William of Tyre, *Historia rerum in patribus transmarinis gestarum*, Book 19, Chaps. 18-19. pp. 887-889; tr. Babcock and Krey, vol. 2. pp. 319-321.

۴۱. دربارهٔ شیرکوه و صلاح‌الدین نک: قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد نهم، صفحات ۴۰۶-۴۰۷، و جلد دهم، صفحات ۸۰-۹۸، که در مجموعةالوثائق الشیال، متن صفحات ۳۸۱-۴۱۹، شرح و تفسیر صفحات ۱۷۱-۱۷۸، نقل شده است؛

Stern, *Fāṭimid Decrees*, pp. 80-84; Derenbourg *ʿOumāra*, vol. 1, pp. 78-80, 260-262, and vol. 2, pp. 349-388;

ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۶۲۶-۶۲۹، و جلد چهارم، صفحات ۴۷۹-۵۶۳؛ و ابن الدواداری، کنز، جلد هفتم، صفحات ۳۹ به بعد، و ۴۷ به‌بعد. هـ. ا.ر. گیب بررسیهایی چند دربارهٔ صلاح‌الدین به‌عمل آورده که در آنها به تحلیل منابع و مآخذ مربوط نیز پرداخته است. از آن جمله نک:

"The Rise of Saladin, 1169-1189," in *A History of the Crusades*: Volume I, pp. 563-589; "The Arabic Sources for the Life of Saladin", *Speculum*, 25 (1950), pp. 58-72, and *The Life of Saladin, from the Works of ʿImād ad- Dīn and Baha' ad - Dīn* (Oxford, 1973).

از میان دیگر آثار جدید دربارهٔ صلاح‌الدین، از نوشته‌های زیر باید یاد کرد:

Stanley Lane - Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* (London, 1898); Andrew S. Ehrenkreutz, *Saladin* (Albany, N. Y., 1972), and his "Saladin's Coup d'État in Egypt", in *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, ed. Sami A. Hanna (Leiden, 1972), pp. 144-157.

اطلاعات زیادی دربارهٔ این دو شخصیّت و سالهای آخر سلسلهٔ فاطمی از کتاب نورالدین الیسیف، جلد دوّم، صفحات ۵۶۳-۵۷۴، به‌دست می‌آید. نیز نک: مقالهٔ جی. ویت، «شیرکوه» در دایرةالمعارف اسلام، جلد چهارم، صفحات ۳۸۱-۳۸۲، و م. سوبرنهایم، «صلاح‌الدین»، دایرةالمعارف اسلام، جلد چهارم، صفحات ۸۴-۸۹.

۴۲. نک: ابن میسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۷۶، ۸۴، ۸۸، و ۹۳؛ ویراستهٔ سیّد، صفحات ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۳۹، و ۱۴۸؛ و مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحه ۳۹۱.

۴۳. القصیدةالشافیه که به جا مانده و سرایندهٔ آن نامعلوم است، در اصل به‌وسیلهٔ یک شاعر حافظی سروده شده بوده و سپس یک نفر نزاری در آن تجدیدنظر و حک و اصلاح کرده است. این قصیده را س. ن. مکارم (بیروت، ۱۹۶۶) و نیز عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۷) ویراسته و به چاپ رسانیده‌اند. برای بررسی این هردو ویرایش نک: نقدهای مادلونگ در

ZDMG, 118 (1968), pp. 423-424, and *Oriens*, 23-24 (1970-1971), pp. 517-518.

۴۴. برای شرح کامل قیامهایی که به طرفداری از فاطمیان درگرفت و نیز اوضاع و احوال فاطمیان پس از سقوط خلافتشان نک:

P. Casanova, "Les Derniers Fāṭimides", *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 6 (1897), pp. 415-445.

۴۵. ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحات ۱۴۹-۱۵۰؛ ابن واصل، مفرّج الکروب، ویراستهٔ جمال‌الدین الشیال (قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۶۰)، جلد اوّل، صفحات ۲۳۶، ۲۴۴، و ۲۴۶-۲۴۷؛ ابن الدواداری، کنز، جلد هفتم، صفحهٔ ۵۵؛ مقریزی، تاریخ مصر، ترجمهٔ ادگار بلوشه در *Revue de l'Orient Latin*, 6-11 (1898-1908)، صفحات ۵۸-۶۰ (صفحه شماری مسلسل است)، جداگانه نیز چاپ شده

است (پاریس، ۱۹۰۸)، این کتاب ترجمهٔ فرانسوی بخش مربوط به ایوبیان از کتاب مقریزی به‌نام السلوک است. به انگلیسی هم ترجمه شده است:

A History of the Ayyūbid Sultans of Egypt, tr. Ronald J. C. Broadhurst (Boston, 1980), pp. 46-47;

ابن تغری بردی، النجوم، جلد ششم، صفحهٔ ۷۰-۷۱ و ۷۳ و الیسیف، نورالدین، جلد دوّم، صفحات ۶۸۸-۶۹۱.

۴۶. ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحهٔ ۱۵۶؛ ابن الدواداری، کنز، جلد هفتم، صفحهٔ ۵۸؛ مقریزی، تاریخ مصر، صفحات ۵۵-۵۶ و ۶۳-۶۴؛ و مقریزی، سلاطین ایّوبی مصر، صفحه ۴۴ و ۵۰-۵۱.

۴۷. مقریزی، الخطط، جلد اوّل، صفحه ۲۳۳، و ابن تغری بردی، النجوم، جلد ششم، صفحه ۷۸.

۴۸. نک: ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحات ۹-۱۰؛ مقریزی، تاریخ مصر، صفحات ۱۳۶، و ۱۵۸-۱۵۹؛ نیز همو، سلاطین ایوبی مصر، صفحات ۸۹ و ۹۷-۹۸.

۴۹. مقریزی، اتعاظ، جلد سوّم، صفحات ۳۴۷-۳۴۸؛ و نیز سلاطین ایوبی مصر، صفحه ۱۵۱.

۵۰. ابن الدواداری، کنز، جلد هفتم، صفحه ۲۶۳.

۵۱. مقریزی، تاریخ مصر، صفحهٔ ۲۳۷؛ و نیز سلاطین ایّوبی مصر، صفحهٔ ۱۵۱.

52. Stern, "Succession", pp. 211-212.

۵۳. عماره، تاریخ، متن صفحات ۴۸-۵۹، ترجمه صفحات ۶۴-۸۰، که مبتنی است بر یگانه نسخهٔ شناخته شده از این کتاب که متاسفانه بسیار مغلوط است. فصل مربوط به زریعیان از تاریخ عماره به‌صورت صحیحتری در تاریخ المستبصر ابن المُجاور (فت ۶۹۰/۱۲۹۱) نقل شده است. این قطعه در کتاب زیر آمده است:

Arabische Texte Zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittellter, ed. O. Löfgren (Uppsala, 1936-1950), vol. I, pp. 24-70.

متن کامل تاریخ المستبصر ابن المجاور به‌وسیلهٔ اُ. لوفگُرن ویراسته و در لیدن (۱۹۵۱-۱۹۵۴) در دو جلد به چاپ رسیده است.

۵۴. برای قطعات مربوط به زریعیان از تاریخ چاپ نشدهٔ حکمروایان یمن، تألیف ابوالحسن علی بن الحسن الخزرجی، به‌نام الکفایة و الاعلام فی من ولیه الیمن، همراه یادداشتهای ارزشمند، نک:

Kay, *Yaman*, pp. 266-278.

نیز نک: مقدمهٔ ردهاوس بر ترجمهٔ خود از العقود اللؤلؤیهٔ خزرجی که بخش رسولیان از الکفایه اوست. عنوان ترجمهٔ انگلیسی آن چنین است:

The Pearl-Strings; A History of the Rasuliyy Dynasty of Yemen, tr. J. W. Redhouse, ed. E. G. Browne et al. (Leiden - London, 1906-1908), vol. I, pp. 18-19, 21 and 23, and G. R. Smith, *The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen* (567-694/1173-1295) (London, 1974-1978), vol. 2, pp. 63-67.

۵۵. نک:

C. L. Geddes, "Bilāl b. Djarīr al - Muḥammadī", *EI2*, vol. I, pp. 1214-1215.

۵۶. دربارهٔ اعطای این منصب و داعیّت زُرَیعیان نک: عُماره، تاریخ، متن صفحات ۵۰ و ۵۵، ترجمه صفحات ۶۷ و ۷۴؛ ابومخرمه عبدالله الطیّب بن عبدالله، تاریخ ثغر عدن در متون عربی، جلد دوّم، صفحات ۳۲ و ۲۱۶ به‌بعد؛ و یحیی‌بن الحسین بن القاسم، غایة‌الامانی فی اخبار القُطر الیمانی، ویراستهٔ

سعید ع. عاشور (قاهره، ۱۹۶۸)، صفحات ۲۹۷-۲۹۸، که به وسیلهٔ یک نویسندهٔ زیدی که در حوالی ۱۶۸۸/۱۱۰۰ درگذشته نوشته شده است. نیز نک: تاریخ المستبصر ابن المجاور، ویراستهٔ لوفگرن، جلد اوّل، صفحات ۱۲۶-۱۲۷؛ استرن، «جانشینی» صفحات ۲۱۴ به‌بعد، ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۲۹-۲۳۰، و همدانی «داعی حاتم»، صفحات ۲۷۰ و ۲۷۳-۲۷۴.

۵۷. نک: عماره تاریخ، متن صفحه ۲۷، ترجمه صفحه ۳۷، مؤلف با عمران و پدرش روابط دوستانه داشته است؛

S. Lane - Poole. *Catalogue of the Oriental Coins in the British Museum* (London, 1875-1890), vol. 5, p. 121; N. M. Lowick, "Some Unpublished Dinars of the Ṣulayḥids and Zurayʿids" *Numismatic Chronicle*, 7th series, 4 (1964), pp. 261ff., and M. L. Bates, "Notes on some Ismāʿīlī Coins from Yemen", *American Numismatic Society Notes*, 18 (1972), pp. 149ff.

۵۸. نک: یادداشتهای کای در کتاب یمن او، صفحات ۲۷۴ به‌بعد، و ابومخرمه، تاریخ، در متون عربی، جلد دوّم، صفحه ۴۱-۴۳.

۵۹. دربارهٔ همدانیانِ صنعاء نک: یادداشتهای Kay در کتاب یمن او که مبتنی است بر تاریخ خزرجی، صفحات ۲۳۰، ۲۹۴-۲۹۷ و ۲۹۹؛ مقدمهٔ ردهاوس بر العقود اللؤلؤیهٔ خزرجی، جلد اوّل، صفحات ۱۳-۱۸، ۲۰، و ۲۲ به‌بعد؛ استرن، «جانشینی» صفحات ۲۳۱-۲۳۲، و ۲۴۹-۲۵۳ که قطعات و مطالب مربوطهٔ عیون‌الاخبار ادریس را نیز در بر دارد؛ همدانی، «داعی حاتم»، صفحات ۲۵۹، ۲۶۳-۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸-۲۷۰، و ۲۸۰ که به‌طور مبسوط از عیون‌الاخبار و نزهة‌الافکار ادریس استفاده کرده است؛ اسمیث، ایوبیان، جلد دوّم، صفحات ۶۸-۷۵؛ و مقالهٔ C. L. Geddes تحت عنوان «همدانیان» در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش دوّم، جلد سوّم، صفحات ۱۲۵-۱۲۶.

۶۰. یحیی‌بن الحسین، غایة‌الامانی، صفحات ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲ و ۲۸۵.

۶۱. همان کتاب، صفحات ۳۰۱-۳۰۳.

۶۲. این داستان را ادریس در جلد هفتم عیون‌الاخبار خود نقل کرده‌است، عبارات مربوطه را استرن نیز در مقاله «جانشینی» خود، صفحه ۲۵۲-۲۵۳، آورده‌است.

۶۳. شرح خصومتهای میان داعی حاتم و حکمران همدانی را ادریس در نزهة‌الافکار، جلد اوّل، آورده‌است. گفتار او را می‌توان در مقالهٔ «داعی حاتم» همدانی، صفحات ۲۸۸-۲۸۹، ملاحظه کرد. نیز در قطعه‌ای از الکفایه خزرجی، منقول در مقالهٔ «جانشینی» استرن، صفحهٔ ۲۵۳، و در غایة‌الامانی یحیی بن الحسین، صفحهٔ ۳۱۷، نقل شده‌است.

۶۴. محمد بن سبأ زریعی در ۱۱۵۴/۵۴۹ از کمک به علی‌بن مهدی در فتح زبید امتناع ورزیده بود؛ نک: عماره، تاریخ، متن صفحه ۹۵، ترجمه صفحات ۱۲۷-۱۲۸. وقتی که علی بن مهدی برای گرفتن کمک به دربار زریعیان به ذوجبله رفته بود عماره در آنجا حضور داشت.

۶۵. عماره، تاریخ، متن صفحات ۹۶ به‌بعد، ترجمه صفحات ۱۲۹ به‌بعد، و یادداشتهای کای در این باره، صفحات ۲۹۴-۲۹۵؛ یحیی‌بن الحسین، غایة‌الامانی، صفحات ۳۱۹-۳۲۰ و

Smith, *Ayyūbids*, vol. 2, pp. 60-62.

۶۶. بدرالدین محمدبن حاتم الیامی، کتاب السمط الغالی الثمن، ویراستهٔ اسمیث در کتاب ایوبیان، جلد اوّل، بویژه صفحات ۱۵-۴۲، ۴۸، ۶۴-۶۵، ۶۹-۷۰، ۹۱، ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۳۹، ۲۰۳، ۴۴۹-۴۵۰، و ۴۶۰؛ نیز نک: مقدمهٔ ردهاوس بر العقود اللؤلؤیهٔ خزرجی، جلد اوّل، صفحات ۲۰ و ۲۲-۲۵.

۶۷. رسالهٔ تحفه‌المرتاد را می‌توان در متون گنوسی اسماعیلیه، ویراستهٔ اشتروتمان، صفحات ۱۵۹–۱۷۰، ملاحظه کرد.
۶۸. دربارهٔ اشارات مبهمی به‌وجود یک جماعت طیبی منزوی در مصر که در یک تاریخ مجهول المؤلف شامی، که در اواخر قرن ششم /دوازدهم نوشته شده، آمده است، نک:
Cl. Cahen, "Une Chronique Syrienne du VIe - XIIe siècle: *Le Bustān al- Jāmi*", *Bulletin d'Études Orientales*, 7-8 (1937-1938), pp. 121-122
۶۹. استرن آن را در «جانشینی»، صفحه ۱۹۸، نقل کرده‌است.
۷۰. برای مشروحترین تفصیل جدید دربارهٔ استقرار دعوت طیّبی در یمن نک:
al-Hamdānī, "Doctrines and History of the Ismāʿīlī Daʿwat in Yemen".
و نیز کتاب الصُّلَیحیّون از همو. مرحوم حسین همدانی، که به یک مجموعهٔ خانوادگی از نوشته‌های خطی اسماعیلی دسترسی داشته است، نخستین محقق اسماعیلی جدیدی بود که بررسیهای پیشگامانه خود را در باب اسماعیلیهٔ یمن بر پایهٔ منابع و مآخذ اصیل اسماعیلی به عمل آورد.
۷۱. بستان، صفحات ۱۲۱–۱۲۲.
۷۲. مطالب مربوط در کتاب ادریس، که منقول از ابراهیم حامدی است، در مقاله «جانشینی» استرن آمده است (صفحات ۲۳۲–۲۳۳). نیز نک:
al-Hamdānī, "Doctrines and History," pp. 41ff.;
زاهد علی، تاریخ، جلد دوم، صفحات ۲۵–۲۸؛ و استرن، «جانشینی»، صفحات ۱۹۹–۲۰۱.
۷۳. بنابر افسانه‌ای که طیّبیان از آن اطلاع داشته‌اند طیّب در نقطهٔ دوردستی در مغرب می‌زیسته‌است؛ نک: استرن، «جانشینی»، صفحات ۲۰۱–۲۰۲.
۷۴. مطالب مربوط از کتاب غایة‌المواليد الخطّاب در کتاب ظهور ایوانوف، متن صفحات ۳۷–۳۸، ترجمهٔ انگلیسی آن در مقالهٔ «جانشینی» استرن، صفحات ۲۲۳–۲۲۴، آمده است.
۷۵. قطعاتِ مربوط به این مواعظ، چنانکه در عیون الاخبار ادریس حفظ شده، در مقالهٔ «جانشینی» استرن، صفحات ۲۲۴–۲۲۵ ترجمه شده‌است.
۷۶. در مقالهٔ «جانشینی» استرن نقل شده‌است، صفحهٔ ۲۲۶.
۷۷. عماره، تاریخ، متن صفحهٔ ۱۰۰، ترجمه صفحه ۱۳۴.
۷۸. نک: مقالهٔ همدانی «داعی حاتم»، صفحات ۲۶۲–۲۶۳.
۷۹. شواهد الخطّاب و ادریس دربارهٔ این انتصاب را استرن در گفتار «جانشینی» خود، صفحات ۲۲۱ و ۲۲۷–۲۲۸، و همدانی در «داعی حاتم»، صفحه ۲۷۱، نقل کرده‌اند.
۸۰. نک: عماره، تاریخ، متن صفحات ۴۲–۴۸، و ۹۹، ترجمه صفحات ۵۷–۶۴، و ۱۳۴، و یادداشتهای کای در آنجا، صفحات ۲۹۷–۲۹۹. استرن که از گفتهٔ عماره و جندی استفاده کرده در مقالهٔ «جانشینی» خود، صفحات ۲۱۴–۲۲۳، مرتکب همان اشتباه شده‌است. دربارهٔ علی‌بن ابراهیم بن نجیب الدوله، نک: همدانی، الصلیحیّون، صفحات ۱۶۸–۱۷۴.
۸۱. بعضی از اقتباسات مربوط از کتاب تحفة‌القلوب حاتم بن ابراهیم و نزهة‌الافکار ادریس در مقاله «جانشینی» استرن، صفحات ۲۳۳–۲۴۳، و در مقاله «داعی حاتم» همدانی، صفحات ۲۸۶–۲۹۸، آمده است.
۸۲. این وصیّتنامه، که توصیف دقیق و جزء به جزءِ جواهرات او را نیز در بر دارد، در کتاب عیون الاخبار، جلد هفتم، محفوظ مانده و همدانی آن را در کتاب الصلیحیّون، صفحات ۳۲۳–۳۳۰، آورده است.

مقبرهٔ این ملکه نامبردار، که بیش از شصت سال حکمرانی کرد، هنوز در ذوجبله وجود دارد و پیروان فرق مسلمان مختلف به زیارت آن می‌روند. نک: همدانی، «معتقدات و تاریخ»، صفحات ۴۵-۴۶، و نیز مقالهٔ او تحت عنوان «زندگی و روزگار ملکه سیّده»، صفحهٔ ۵۱۵.

۸۳. قدیمترین تاریخ دعوت طیّبی در یمن آن است که حاتم بن ابراهیم در کتاب چاپ نشده‌اش، تحفة‌القلوب، روایت کرده است. ادریس نیز تفصیلاتی دربارهٔ زندگی الذئیب و جانشینان او در عیون الاخبار، جلد هفتم، و نزهة‌الافکار دارد. این هردو منبع هنوز چاپ نشده‌است. دربارهٔ زندگی و آثار الذئیب، همچنین نک: فهرست المجدوع، صفحات ۱۳۰ و ۲۰۱؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۴۶-۵۰؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۷۴-۷۷؛ همدانی، الصلیحیّون، صفحات ۱۸۱ به‌بعد، ۱۹۳، و ۲۶۸-۲۶۹؛ غالب، اعلام، صفحات ۲۹۳-۲۹۴؛ همدانی، «داعی حاتم»، صفحات ۲۵۹، و ۲۷۱-۲۷۲؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۵۲، و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۳۷-۱۳۹.

۸۴. دربارهٔ الخطّاب نک: ابراهیم حامدی، کنزالولد، صفحات ۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۶-۱۰۸؛ استرن، «جانشینی»، صفحات ۲۴۴-۲۴۹ که مستخرجاتی از عیون‌الاخبار را در بردارد؛ یحیی‌بن‌الحسین، غایة‌الامانی، صفحه ۲۸۱؛ فهرست المجدوع، صفحات ۴۱، ۱۳۲، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۴، و ۲۴۰؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۴۸-۴۹؛ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحات ۴۶-۴۷؛ نیز کتاب الصلیحیّون او، صفحات ۱۹۳-۲۰۴ و ۲۶۹-۲۷۰؛
Strothmann, "Kleinere ismailitische Schriften," pp. 136-139 and 152-153.
غالب، اعلام، صفحات ۲۸۰-۲۸۲؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۵۱-۵۲؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۳۳-۱۳۷؛ و نیز کتاب او السلطان الخطّاب (قاهره، ۱۹۶۷) که ویرایشی از دیوان اشعار الخطّاب را در بر دارد، صفحات ۹۷-۲۴۱، و نیز شامل مطالعهٔ مفصل زندگی اوست، صفحات ۲۹-۹۵.

۸۵. نک: ایوانوف، ظهور، صفحات ۲۰-۲۳، که در آن نسبت دادن تألیف غایة‌المولید را به الخطّاب مورد پرسش قرار داده است؛ استرن، «جانشینی»، صفحات ۲۲۷-۲۲۸؛ و پوناوالا، السلطان الخطّاب، صفحات ۷۳-۷۵ و ۷۸-۸۰.

۸۶. نک: عماره، تاریخ، متن صفحهٔ ۱۰۲، ترجمه صفحه ۱۳۷، که در آنجا گفته شده‌است که السّیده در ۵۲۶ هجری، قبل از آنکه ریاست دعوت را از جانب حافظ به زریعیان منتقل سازد، ابراهیم را به‌عنوان داعی کل برگزیده بود. این گفته را روایات طیّبی تایید نمی‌کند و این عبارت مغشوش عماره به‌نظر می‌آید که بعداً تحریف و دستکاری شده‌باشد؛ نیز نک: استرن، «جانشینی»، صفحات ۲۱۵ به‌بعد و ۲۲۸؛ و همدانی «داعی حاتم»، صفحات ۲۷۳-۲۷۴.

۸۷. دربارهٔ ابراهیم حامدی نک: فهرستِ المجدوع، صفحات ۲۳۷-۲۳۹، ۲۶۹، ۲۷۰، و ۲۷۹؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۵۰-۵۱؛ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحه ۴۸؛ و همچنین کتاب الصلیحیّون، صفحات ۲۷۰-۲۷۳؛ غالب، اعلام، صفحات ۸۷-۸۸؛
H. Feki, "Trois traités Ismaéliens Yéménites" (Thèse de doctorat de 3e cycle, Sorbonne, Paris IV, 1970), pp. 22-28;
ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۵۲-۵۴؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۴۱-۱۴۳؛ و و. مادلونگ، «الحامدی» در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد سوّم، صفحه ۱۳۴، که یادداشتهایی دربارهٔ حاتم بن ابراهیم و علی بن حاتم الحامدی نیز دارد.

۸۸. دربارهٔ حاتم بن ابراهیم به بخشی از تحفة‌القلوب خود او، که استرن در «جانشینی»، صفحات ۲۳۶ به‌بعد، نقل کرده‌است، مراجعه کنید، ولی مفصلترین شرح دربارهٔ او آن است که ادریس در نزهة‌الافکار آورده، و همدانی آن را در «داعی حاتم»، صفحات ۲۸۷-۲۹۸، نقل کرده است. نیز نک: عماره، تاریخ، متن صفحه ۱۰۲، ترجمه صفحه ۱۳۷؛ یحیی‌بن الحسین، غایة‌الامانی، صفحه ۳۲۰، بهروچی، کتاب الازهار، جلد اول، در منتخبات اسماعیلیة، ویراسته العوّا، صفحات ۱۸۴، ۱۹۳ به‌بعد، و ۲۴۷؛ فهرست المجدوع، صفحات ۴۷-۴۸، ۵۳-۵۴، ۶۸-۶۹، ۸۴، ۱۷۳-۱۷۵، ۱۸۰، ۱۹۱-۱۹۳، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۶۱-۲۶۳، ۲۷۱-۲۷۳، و ۲۷۹؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۵۲-۵۶؛ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحات ۴۸-۵۲ و ۱۰۴-۱۰۵؛ نیز کتاب الصلیحیّون او، صفحات ۲۷۳-۲۷۹؛ استرن، «جانشینی»، صفحات ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۰، و ۲۲۸؛ غالب، اعلام، صفحات ۱۹۷-۲۰۰؛ همدانی، «داعی حاتم» صفحات ۲۷۹-۲۸۶؛ نیز مقاله او به‌نام «جامعهٔ طیّبی - فاطمی یمن در روزگار غلبهٔ ایّوبیان بر عربستان جنوبی»، در تحقیقات عربی، ۷ (۱۹۸۵)، صفحات ۱۵۱-۱۶۰؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۶۱-۶۸؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۵۱-۱۵۵؛ مادلونگ، «الحامدی»، دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد سوّم، صفحهٔ ۱۳۴.

۸۹. ادریس، نزهة‌الافکار، منقول در همدانی، «داعی حاتم»، صفحهٔ ۲۹۰. دربارهٔ این منطقه نک:
A. K. Irvine, "Ḥarāz", *EI2*, vol. 3, pp. 176-179

۹۰. بعضی از این اشعار در مقالهٔ «جانشینی» استرن، صفحات ۲۳۱-۲۳۲ و ۲۵۴، نقل شده است. دربارهٔ محمّد بن طاهر نک : فهرست المجدوع، صفحات ۴۱-۴۲، ۱۲۹-۱۳۴، ۲۰۴، ۲۴۶-۲۵۳، ۲۷۰، و ۲۷۸؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۵۴-۵۵؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۵۴-۶۱؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۴۳-۱۵۰.

۹۱. دربارهٔ علی بن محمّدبن ولید نک: بهروچی، کتاب الازهار، جلد اوّل، صفحات ۱۹۱، ۱۹۳-۱۹۴، ۱۹۸، و ۲۴۷؛ فهرست المجدوع، صفحات ۴۱-۴۲، ۸۰، ۹۳-۹۵، ۱۲۳-۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۵۳، ۲۰۰ - ۲۰۱، ۲۲۹-۲۳۷، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۵۷، و ۲۷۸؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۵۵ و ۵۷-۶۳؛ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحات ۵۳-۵۵ و ۱۰۵-۱۰۶؛ نیز الصلیحیّون او، صفحات ۲۸۴-۲۹۱؛
Strothmann, "Kleinere ismailitische Schriften", pp. 139-146; Feki, "trois traités", pp. 38-52;
غالب، اعلام، صفحات ۴۰۸-۴۱۱؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۶۹-۷۴؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۵۶-۱۶۱؛ و نیز مقالهٔ «علی‌بن محمدبن جعفر» وی در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، تکمله، صفحهٔ ۶۲.

۹۲. بویژه نک: کتاب تاج‌العقائد علی بن محمّد، ویراستهٔ عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۷)؛ ترجمهٔ انگلیسی ملخص آن در و. ایوانوف، *A Creed of the Fatimids*، چاپ بمبئی، ۱۹۳۶؛ لب المعارف و ملحقات الاذان در «سه رسالهٔ» ویراستهٔ فکی، متن صفحات ۱-۴۵، ترجمهٔ فرانسوی صفحات ۱۵۱-۲۵۹؛ کتاب الذخیره فی الحقیقه، ویراستهٔ محمد حسن اعظمی (بیروت، ۱۹۷۱)؛ جلاء العقول در منتخبات اسماعیلیه، صفحات ۸۹-۱۵۳؛ و ایضاح و التبیین در متون گنوسی، صفحات ۱۳۷-۱۵۸. چنانکه گفتیم وی کتابی مفصل هم در رد رسالهٔ المستظهری غزالی به نام دامغ الباطل نوشت. علی بن محمد شاعر هم بود و گزیده‌هایی از اشعارش را اشتروتمان در
"Kleinere ismailitische Schriften," pp. 153-163 آورده است.

۹۳. دربارهٔ علی بن حنظله نک: بهروچی، کتاب الازهار، جلد اوّل، صفحات ۱۹۵ و ۲۴۷؛ فهرست المجدوع، صفحات ۱۹۶-۱۹۷ و ۲۶۹-۲۷۰؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوم، صفحات ۶۱-۶۵؛ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحات ۵۵-۵۶؛ والصلیحیّون او، صفحات ۲۹۱-۲۹۷؛ غالب، اعلام، صفحات ۳۷۹-۳۸۰؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۷۴-۷۵؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۶۲-۱۶۳؛ نیز نک: مقالهٔ او به‌نام «علی بن حنظله بن ابی سالم» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، تکمله، صفحه ۶۱. اثر مهّم منظوم علی بن حنظله را دربارهٔ حقائق، به‌نام سمط الحقائق، عباس العزّاوی ویراسته و در دمشق در ۱۹۵۳ به چاپ رسانیده است.

۹۴. این رساله جزءِ سه رسالهٔ اسماعیلی، ویراستهٔ کربن، متن صفحات ۹۹-۱۳۰، ترجمهٔ فرانسوی صفحات ۱۴۸-۲۰۰، به چاپ رسیده است؛ نیز نک: ملاحظات کربن در مقدّمه همان کتاب، صفحات ۱۳۱-۱۴۷. دربارهٔ حسین بن علی بن ولید نک: بهروچی، کتاب الازهار، جلد اوّل، صفحات ۱۹۵ و ۲۴۸؛ فهرست المجدوع، صفحات ۹۸، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۲-۱۵۳، ۲۰۷-۲۲۳، و ۲۷۹؛ محمّدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۶۶-۷۴؛ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحات ۵۷-۶۱؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۷۵-۷۶؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۶۳-۱۶۵.

۹۵. دربارهٔ ادریس و تألیفاتش نک: بهروچی، کتاب الازهار، جلد اوّل، صفحات ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۰۲ و ۲۵۰؛ فهرست المجدوع، صفحه ۳۴، ۴۴، ۷۳-۷۷، ۸۵، ۹۷، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۵۰-۱۵۱، ۲۳۹-۲۴۲، ۲۷۰، ۲۷۵-۲۷۷؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۱۰۷-۱۰۸ و ۱۳۸-۱۴۶؛ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحات ۱-۲۶، ۱۲۷ به‌بعد، و ۱۳۷-۲۵۳ که به‌طور مبسوط مأخوذ است از نوشته‌های ادریس؛ زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۷۷-۷۸؛ غالب، اعلام، صفحات ۱۳۷-۱۳۹؛ سیّد، مصادر، صفحات ۱۸۰-۱۸۳؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۶۲-۶۵، ایضاً ادبیات اسماعیلی او، صفحات ۷۷-۸۲؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۶۹-۱۷۵، و همچنین مقالهٔ او تحت عنوان «ادریس بن الحسن» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، تکمله، صفحه ۴۰۷.

۹۶. برای آگاهی از نظام حقایق طیّبی با جهانشناسی، معادشناسی، مردمشناسی و نیز مفاهیم اسطوره‌ای و پیامبرشناسی و امامشناسی آن نک: ابراهیم بن حسین حامدی، کنزالولد، و نیز الابتداء و الانتهاء او در «سه رساله»، ویراستهٔ فکی، متن صفحات ۴۶ به‌بعد، و ترجمهٔ فرانسوی آن صفحات ۲۶۰ به‌بعد؛ علی بن محمدبن ولید، لب المعارف، در «سه رسالهٔ» فکی، متن صفحات ۱ به‌بعد، ترجمه صفحات ۱۵۱ به‌بعد؛ و نیز کتاب ایضاح او در متون گنوسی، صفحات ۱۳۷ به‌بعد، و کتاب الذخیرهٔ او؛ حسین بن علی بن ولید، المبداء و المعاد، در سه رسالهٔ اسماعیلی، متن صفحات ۹۹-۱۳۰، ترجمه صفحات ۱۴۸-۲۰۰، که دربردارنده خلاصه‌ای بسیار عالی از این موضوع به‌وسیلهٔ هشتمین داعی مطلق است؛ منتخباتی از کتاب الایضاح و البیان این داعی در مقالهٔ برنارد لویس تحت عنوان
"An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *BSOS*, 9 (1938), pp. 691-704
آورده شده است. نیز نک: الخطّاب بن حسن، دیوان، در السلطان الخطّاب، تألیف پوناوالا، صفحات ۶۹ به‌بعد و ۳۱۹-۳۲۶؛ و کتاب مجهول‌المؤلف مسائل مجموعه من الحقائق العالیة که مجموعه‌ای است از چند رساله کوچک، در متون گنوسی، صفحات ۴-۱۳۶. آثار ابراهیم حامدی و جانشینان او در کتاب زهرالمعانی، تألیف ادریس عمادالدین، ترکیب و تلفیق پذیرفته و از نو عرضه شده است، بویژه فصلهای ۴ تا ۱۱ که مربوط به آفرینش عالم است. توصیف خلاصه‌ای از مطالب و مندرجات زهرالمعانی را می‌توان به زبان انگلیسی در مقالهٔ همدانی، «عقاید و تاریخ»، صفحات ۱۳۷-۲۵۳، یافت؛ نیز نک:

al- Hamdānī, "A Compendium of Ismāʿīlī Esoterics," *IC*, 11 (1937), pp. 210-220.
هانری کربن بیش از هر محقق دیگری به بررسی جنبه‌های مختلف اندیشهٔ طیبی، بویژه جهانشناسی آن با بحران آسمانیش و نیز معادشناسی طیبیان، پرداخته، و همچنین تشابه و تناظر عقاید طیبی را با عقاید مانوی و عقاید دیگر ادیان ایرانی پیش از اسلام مورد بحث و فحص قرار داده است؛ بویژه نک: ملاحظات مقدماتی او در سه رسالهٔ اسماعیلی صفحات ۱۳۱-۱۴۷؛
Histoire, pp. 124-136; "Le Temps cyclique", pp. 192-217; "Épiphanie divine", pp. 148ff., 162ff., 171ff. and 193ff., and "De la gnose antique", pp. 114ff. and 126-133.
این هرسه مقاله در کتاب زمان ادواری و گنوس اسماعیلی، صفحات ۴۷-۶۹، ۷۶ به‌بعد، ۸۸ به‌بعد، ۹۷ به‌بعد، ۱۱۶ به‌بعد، ۱۷۶ به‌بعد، و ۱۸۹-۱۹۷ از نو چاپ شده، و به زبان انگلیسی در کتاب وی تحت عنوان *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* صفحات ۳۷-۵۸، ۶۵ به‌بعد، ۷۶ به‌بعد، ۸۴ به‌بعد، ۱۰۳ به‌بعد، ۱۶۱ به‌بعد، و ۱۷۳-۱۸۱ ترجمه شده است. نیز نک: زاهدعلی، هماری، صفحات ۵۷۶ به‌بعد؛ نیز تاریخ او، جلد دوّم، صفحات ۱۹۵-۲۱۰؛
Madelung, "Imamat," pp. 132-135; David R. Blumenthal, "An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen", in *Studies in Judaism and Islam presented To S. D. Goitein*, ed. Shelomo Morag et al. (Jerusalem, 1981), pp. 155-174, and H. Feki, *les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaélisme Fatimide* (Tunis, 1978), especially pp. 109-138.

۹۷. حامدی، کنزالولد، صفحات ۶۶، ۶۸، ۷۸ به‌بعد، و ۱۳۲.

98. Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", in *Papers from the Eranos Yearbooks*, vol. 3, pp. 134ff., 143, 149 and 153ff.,
این مقاله در کتاب کربن به‌نام زمان ادواری، صفحات ۲۰ به‌بعد، ۲۹، ۳۵، و ۳۹ به‌بعد از نو چاپ شده‌است. نیز نک: شهرستانی، الملل، جلد دوّم، صفحات ۳۹-۴۱؛ ترجمهٔ هاربرویکر، جلد اوّل، صفحات ۲۷۷-۲۸۰؛ ترجمهٔ جمارة و مونو، صفحات ۶۳۸-۶۴۱؛ ترجمهٔ انگلیسی در
R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (New York, 1972), pp. 433-434.

99. Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", pp. 161-162, reprinted in his *Cyclical Time*, pp. 47-48.

۱۰۰. کرمانی، راحة‌العقل، صفحات ۲۲۴-۲۲۵.

101. al-Hamdānī, "Doctrines and History". pp. 236-243; A. Hamdani, "Dāʿī Ḥātim," pp. 275ff., also his "Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Daʿwah", pp. 94-95, 102-103 and 111,
که تکه‌هایی از تحفه‌القلوب را نقل می‌کند. نیز نک: گفتار مقدماتی اشتروتمان بر ویرایش جزئی خود از کتاب مزاج التسنیم اسماعیل بن هبت الله (گوتینگن، ۱۹۴۴-۱۹۵۵)، صفحات ۱۶ به‌بعد، که تفسیری است بر قرآن مجید به‌وسیلهٔ سی و سومین داعی سلیمانی، که محققی دانشمند در علوم دینی بود و افکاری اصیل به اندیشهٔ اسماعیلی طیبی وارد کرد.

۱۰۲. برای این روایات سنّتی در باب مرحلهٔ آغازین دعوت اسماعیلی در گجرات، که در آنها واقعیت و افسانه به‌هم آمیخته است، نک: محمّدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۳۲۸-۳۴۵؛ حسن علی

بدریپرس والا اسماعیل جی، اخبار الدعاة الاکرمین (راجکوت، ۱۹۳۷)، صفحات ۵۳-۶۰ که کتابی است به زبان گجراتی که بر پایهٔ آثار قدیمتر دعوت و همچنین براساس موسم بهار نوشته شده است؛
Jhaveri, "Legendary History of the Bohoras", pp. 39ff.;
عبدالحسین، گلزار داودی، صفحات ۳۰ به‌بعد، و نجم الغنی‌خان، مذاهب الاسلام (لکهنو، ۱۹۲۴)، صفحات ۲۷۰ به‌بعد. از میان آثار جدیدتر باید از نوشته‌های زیر یاد کرد: زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۸۰ به‌بعد؛

John N. Hollister, *The Shi'a of India* (London, 1953), pp. 267ff.; Misra, *Muslim Communities*, pp. 8ff. and 19ff., and Asghar Ali Engineer, *The Bohras* (New Delhi , 1980), pp. 100ff.

۱۰۳. عبدالحسین، گلزار داودی، صفحهٔ ۱۱۳.

۱۰۴. برای توالی و جانشینی والیهای هند نک: محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحه ۳۲۷؛ اسماعیل جی، اخبار، صفحه ۲۲۱؛ نجم الغنی خان، مذاهب، صفحه ۲۷۷؛ و هولیستر، شیعه در هند، صفحهٔ ۲۷۰.

۱۰۵. برای این شقاق و جدایی در جامعهٔ بهره‌های هند نک: محمّدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۱۱۷-۱۲۷؛ اسماعیل جی، اخبار، صفحات ۶۱-۶۶؛ نجم الغنی خان، مذاهب، صفحات ۳۱۶-۳۱۷؛ عبدالحسین، گلزار داودی، صفحه ۴۵؛ زاهدعلی، هماری، صفحات ۲۹۲-۲۹۳؛
Misra, *Muslim Communities*, pp. 22-23, and Engineer, *Bohras* , pp. 108ff.

۱۰۶. علی محمدخان، مرآت احمدی، تکمله، متن فارسی صفحات ۱۳۰-۱۳۱؛ ترجمهٔ انگلیسی، صفحه ۱۰۹.

۱۰۷. اسماعیل جی، اخبار، صفحات ۶۷-۶۹.

۱۰۸. دربارهٔ بهروچی نک: کتاب خود وی، کتاب الازهار، جلد اول، صفحات ۱۸۶ به‌بعد؛ فهرست المجدوع، صفحات ۷۷-۸۸؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۱۵۵-۱۵۶؛
Fyzee, "Study of the Literature of the Fatimid Da'wa", pp. 238-242;
ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۸۳-۸۸؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۷۸-۱۸۳؛ و نیز مقالهٔ او «حسن بن نوح» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، تکمله، صفحه ۳۵۸.

۱۰۹. محمّد علی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۱۵۳-۱۶۱؛ اسماعیل جی، اخبار، صفحات ۸۵-۸۶؛ Misra, *Muslim Communities,* pp. 25-26 ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۸۸؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحه ۱۸۴.

۱۱۰. نک: فهرست المجدوع، صفحات ۳۷-۳۸؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۲۰۶، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۵۲، و ۲۵۷؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۸۸-۸۹؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۸۵-۱۸۶؛ نیز مقالهٔ او تحت عنوان «امین جی بن جلال بن حسن»، دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، تکمله، صفحه ۷۰؛ و مقالهٔ او «امین جی بن جلال» در دانشنامهٔ ایرانیکا (*EIR*) جلد اوّل، صفحه ۹۵۶.

۱۱۱. دربارهٔ شقاق داودی-سلیمانی نک: محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحهٔ ۱۶۹-۲۵۹؛ اسماعیل جی، اخبار، صفحات ۱۱۰-۱۱۲ و ۱۴۴-۱۶۸؛ نجم‌الغنی خان، مذاهب، صفحات ۳۱۲-۳۱۴؛
Misra, *Muslim Communities*, pp. 27-31, and Engineer, *Bohras*, pp. 117-122.

۱۱۲. تفصیلات مربوط به سرگذشت و زندگی داعیان داودی در کتاب منتزع الاخبار قطب‌الدین برهانپوری، جلد دوّم، و در موسم بهار، محمدعلی، جلد سوّم، آمده است. سلیمانیها تألیفات معدودی دارند، و

اخبار و اطلاعات دربارهٔ داعیان آنها نادر است. فهرست داعیان مستعلوی - طیبی و سلسله‌های داعیانِ داودی و سلیمانی را در کتب ادعیهٔ داودیان، به‌نام صحیفة‌الصلاة (بمبئی ۱۹۲۵/۱۳۴۴)، صفحات ۲۷۷-۳۴۲، و نیز کتب ادعیهٔ سلیمانی (بمبئی ۱۹۲۱/۱۳۴۰) صفحات ۵۴۷-۵۵۲ می‌توان یافت. چاپهای جدیدتر از این اسناد نیز وجود دارد. این فهرستها در گلزار داودی عبدالحسین، صفحات ۳۹-۴۳ و در

A. A. A. Fyzee, "A Chronological List of the Imams and Da'is of the Musta'lian Ismailis", *JBBRAS*, *NS*, 10 (1934), pp. 8-16, also his, "Three Sulaymani Da'is: 1936-1939", *JBBRAS*, *NS*, 16 (1940), pp. 101-104

آمده است. نیز نک: هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۲۶۶-۲۶۷ و ۲۷۴-۲۷۵؛ غالب، اعلام، جدول شمارهٔ ۳ در ضمیمهٔ کتاب؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۳۶۴-۳۶۹.

۱۱۳. نجم‌الغنی خان، مذاهب، صفحه ۳۱۴؛ و زاهدعلی، هماری، صفحات ۲۹۳-۲۹۴. برای گروه علیّه و چند شقاق کوچکتر دیگر در جامعهٔ بهره‌های داودی نک: عبدالحسین، گلزار داودی، صفحات ۴۶-۴۷؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۰۹-۱۱۱، و

Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, vol. I, pp. 200ff.,

۱۱۴. برای فهرست کاملی که داعی فعلی جماعت عَلیّه ارائه کرده است نک: پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۳۶۹-۳۷۰.

۱۱۵. قطب خان به‌عنوان شهید در میان داودیان سخت مورد احترام است و مقبرهٔ او در احمدآباد از زیارتگاههای معروف بهره‌هاست. نک: محمّدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۲۸۰-۲۹۶، و Misra, *Muslim Communities*, pp. 32-34.

۱۱۶. محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۳۱۶-۳۱۷؛ اسماعیل جی، اخبار، صفحات ۲۳۰ به‌بعد، و Misra, *Muslim Communities*, pp. 35-36.

۱۱۷. علی محمدخان، مرآت احمدی، متن فارسی، جلد اوّل، صفحات ۳۵۶ و ۳۵۸-۳۵۹، ترجمهٔ انگلیسی، ترجمهٔ لکهندوالا، صفحات ۳۱۵ و ۳۱۷.

۱۱۸. دربارهٔ هِپتیه (Hiptias) و پیشوایان آنها نک: فهرست المجدوع، صفحات ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۹؛ محمدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۴۴۰-۵۲۶؛ زاهدعلی، هماری، صفحات ۲۹۴-۲۹۵؛ Misra, *Muslim Communities*, pp. 41-42 ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۹۳-۹۴؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۱۳، ۲۰۴-۲۰۶، و نیز مقالهٔ «لقمانجی» او در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد پنجم، صفحات ۸۱۴-۸۱۵.

۱۱۹. دربارهٔ مشاجرات مربوط به جانشینی چهل و ششمین داعی داودی و حوادث ناشی از آن نک: محمّدعلی، موسم بهار، جلد سوّم، صفحات ۶۹۳-۷۶۷؛ اسماعیل جی، اخبار، صفحات ۳۶۲ به‌بعد؛ زاهدعلی، هماری، صفحات ۲۹۵ به‌بعد،

Misra, *Muslim Communities*, pp. 47-49; Engineer, *Bohras*, pp. 135ff., and Poonawala, *Bio*, pp. 14, 219-221, 224-228.

۱۲۰. دربارهٔ این سند، که به عهدنامه معروف است و بعداً از میان برده شد، نک: فیض الله بن محمّد علی هَمْدانی، عقیدهٔ برهانیّه (سورت، ۱۹۶۶)، که ترجمهٔ گجراتی و تجزیه و تحلیل سند مورد بحث را در بر دارد؛ نیز نک: پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۳۰ و ۲۳۸-۲۳۹.

۱۲۱. عبدالحسین، گلزار داودی، صفحات ۴۹-۵۳؛ اسماعیل جی، اخبار، صفحه ۳۷۸؛ زاهدعلی، هماری،

صفحهٔ ۲۹۵؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۲۹۵-۲۹۶؛
Misra, *Muslim Communities*, pp. 51-52, and Engineer, *Bohras*, pp. 138-139.

۱۲۲. برای اشاره‌ای به یکی از این رسالات که به وسیلهٔ محمدعلی هَمْدانی نوشته شده است، نک:
Poonawala, *Bio*, p. 228

۱۲۳. برای شرح مبسوط تاریخ این نهضت اصلاح‌طلبانه در جامعهٔ بهره‌های داودی که به قلم یکی از اصلاح‌طلبان فعال و دست‌اندرکار نوشته‌شده است، نک:
Engineer, *Bohras*, pp. 165-281 and 303-323

۱۲۴. ,Engineer, *Bohras*, pp. 142ff. ؛ س. ک. رایق، گلشن معلومات (اوجین، ۱۹۷۵) صفحه ۳۵۰.

۱۲۵. دربارهٔ توطن بهره‌ها در شرق افریقا و سازمان مذهبی آنها نک:
Chanan Singh, "The Historical Background," in *Portrait of a Minority: Asians in East Africa*, ed. Dharam P. Ghai (Nairobi, 1965), pp. 1-12;
و بررسیهای ذی‌قیمت مرحوم استاد حاتم م. امیجی تحت عنوانِ
"The Asian Communities", in *Islam in Africa*, ed. J. Kritzeck and William H. Lewis (New York, 1969), pp. 141-144, 155-164 and 168ff., and "The Bohras of East Africa", *Journal of Religion in Africa*, 7 (1975), pp. 27-61.
تحقیقات کلیتر دربارهٔ اسماعیلیان و دیگر مسلمانان شرق افریقا را می‌توان در نوشته‌های زیر ملاحظه کرد:
L. W. Hollingsworth, *Asians of East Africa* (London, 1960); G. Delf, *Asians in East Africa* (New York, 1963), and J. Mangat, *A History of the Asians of East Africa* (Oxford, 1969); see also J. Schacht, "Notes on Islam in East Africa", *SI*, 23 (1965), pp. 91-136; J. Spencer Trimingham, *Islam in East Africa* (Oxford, 1964), especially, pp. 1-111, and J. N. D. Anderson, *Islamic Law in Africa* (London, 1970), especially pp. 58-161 and 322-331.

۱۲۶. برای سازمان و تشکیلات دعوت داودی، نک: نجم‌الغنی‌خان، مذاهب، صفحات ۳۰۹ به‌بعد؛ عبدالحسین، گلزار داودی، صفحات ۶۳ به‌بعد؛
S. V. Molvi, *An Authentic Account of the Pontifical Office of Da'i Mutlaq* (Bombay, 1914); Hollister, *Shi'a*, pp. 279 ff.; The Dawoodi Bohra Friendship Guild, *The History and Faith of the Dawoodi Bohras* (Bombay, 1964), and Amiji, "Bohras of East Africa", pp. 41ff.

127. Hollister, *Shi'a*, pp. 282-284, and "Why Misaq, for Whom and to Whom", *Dawoodi Bohra Bulletin* (18 March 1961), p. 261.

۱۲۸. نک: عبدالحسین، گلزار داودی، صفحات ۹۲-۱۰۰؛ هولیستر، شیعه درهند، صفحات ۲۸۷-۲۸۹؛ و امیجی، «بهره‌های شرق افریقا»، صفحه ۴۵-۴۶.

۱۲۹. دربارهٔ معتقدات دینی و مراسم عبادی داودیان و اوضاع و احوال آنها در روزگاران متأخرتر، گذشته از جزئیاتی که در گلزار داودی عبدالحسین و هماری زاهدعلی آمده است، نک:
D. Menant, "Les Bohoras du Guzarate", *Revue du Monde Musulman*, 10 (1910), pp. 465-493; Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, vol. I, pp. 200ff.; Murray

T. Titus, *Indian Islam* (London, etc., 1930), pp. 97ff.; Hollister, *Shi'a*, pp. 285ff. and 293-305; S. T. Lokhandwalla, "The Bohras, a Muslim Community of Gujarat," *SI*, 3 (1955), pp. 117-135; also his "Islamic Law and Ismā'ili Communities (Khojas and Bohras)", in *India and Contemporary Islam*, especially pp. 379-380 and 388-396; Engineer, *Bohras*, pp. 145-164; Ivanow, *Guide*, pp. 10ff. and 24-25; Ivanow, "Bohoras", *SEI*, pp. 64-65

و بررسیهای آصف فیضی، بویژه

Outlines of Muhammaden Law, pp. 73-75; *Compendium of Fatimid Law*, introduction pp. 35-50

و فصول مربوط به ازدواج، طلاق، هبه، وصیّت، ارث، خوراک، لباس، و مقالهٔ «بهره‌ها» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد اوّل، صفحات ۱۲۵۴-۱۲۵۵.

۱۳۰. نک: فهرست المجدوع، صفحه ۹۸؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۸۶-۸۷؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۰۶-۱۰۷؛

Goriawala, *Catalogue of Fyzee Collection*, p. 127; Poonawala, *Bio*, pp. 244-246;

نیز مقالهٔ «المکرمی» او در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلدششم، صفحات ۱۹۰-۱۹۱، و و. مادلونگ «مَکْرَمیان»، دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد ششم، صفحات ۱۹۱-۱۹۲.

131. Fyzee, tr., *Ismaili Law of Wills*, p. 6; also his "Three Sulaymani Dā'is", pp. 102-103; Hollister, *Shi'a*, p. 302; Poonawala, *Bio*, p. 250.

۱۳۲. این تخمین مبتنی بر جرح و تعدیل بعضی از ارقام قدیمی، با در نظر گرفتن نرخ متعارف رشد سالانهٔ جمعیّت، در حدّ ۳ درصد، برای سالهای میانجی است، نک:

Fyzee, "A Chronological List", p. 16; also his *Outlines of Muhammadan Law*, p. 73; William H. Ingrams, "Yemen", *Encyclopaedia Britannica* (1968 edition), vol. 23, p. 887.

برای آگاهی از وضعیّت فعلی طیبیان یمن نک:

T. Gerholm, *Market, Mosque and Mafrag* (Stockholm, 1977).

۱۳۳. ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحه ۱۰؛ و هولیستر، شیعه در هند، صفحه ۳۰۰.

۱۳۴. نک:

P. J. E. Damishky, "Moslem Population of India", *MW*, 1 (1911), p. 123; Menant, "Bohoras du Guzarate", pp. 482-483; Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, vol. I, pp. 204-205; F. B. Tyabji, "Social Life in 1804 and 1929 amongst Muslims in Bombay," *JBBRAS*, *NS*, 6 (1930), especially pp. 288ff.; Hollister, *Shi'a*, p. 300; Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 102; Lokhandwalla, "Islamic Law and Ismā'ili Communities", pp. 391-392; and Fyzee, "Study of the Literature of the Fatimid Da'wa," pp. 236ff.

۶. اسماعیلیهٔ نزاری در دورهٔ الموت

۱. نک: ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۲۷-۱۳۶؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۵۱-۲۶۳.

۲. برای توصیفات جدید از قلعه‌های سده‌های میانهٔ نزاریان در ایران، نک:

L. Lockhart, "Hasan-i-Sabbah and the Assassins", *BSOS*, 5 (1928-1930), pp. 689-696; also his "Some Notes on Alamut," *GJ*, 77 (1931), pp. 46-48; F. Stark, *Valleys of the Assassins*, pp. 197-251;

ترجمهٔ فرانسهٔ همین کتاب تحت عنوان

La Vallée des Assassins, tr. Metzger (Paris, 1946), pp. 196-240;

ترجمهٔ فارسی، تحت عنوان سفری به دیار الموت، ترجمه علی‌محمد ساکی (تهران، ۱۳۶۴/ ۱۹۸۵)، صفحات ۲۲۳-۲۸۶؛

W. Ivanow, "Alamut", *GJ*, 77 (1931), pp. 38-45; also his "Some Ismaili Strongholds in Persia," *IC*, 12 (1938), pp. 383-396; and his *Alamut and Lamasar* (Tehran, 1960); Peter Willey, *The Castles of the Assassins* (London, 1963),

ترجمهٔ فارسی تحت عنوان قلاع حشاشین، ترجمه علی محمد ساکی (تهران، ۱۳۶۸/۱۹۸۹)، و نیز از همو

"Further Expeditions to the Valleys of the Assassins", *Royal Central Asian Journal*, 54(1967), pp. 156-162; and his "The Assassins in Quhistan", *Royal Central Asian Journal*, 55 (1968), pp. 180-183;

منوچهر ستوده، «قلعهٔ گردکوه»، مهر، ۸ (۱۳۳۱/۱۹۵۲) صفحات ۳۳۹-۳۴۳ و ۴۸۴-۴۹۰؛ نیز مقالهٔ او «قلعهٔالموت»، در فرهنگ ایران زمین، ۳ (۱۳۳۴/۱۹۵۵)، صفحات ۵-۲۱؛ و از همو قلاع اسماعیلیه (تهران، ۱۳۴۵/۱۹۶۷)؛

S. M. Stern, E. Beazley, and A. Dobson, "The Fortress of Khān Lanjān," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 9 (1971), pp. 45-57; Caro O. Minasian, *Shah Diz of Isma'ili Fame, its Siege and Destruction* (London, 1971), W. Kleiss, "Bericht über Erkundungsfahrten in Iran im Jahre 1970", in *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 4 (1971), pp. 88-96, and M. Kervran, "Une Fortresse d'Azerbaidjan: Samīrān", pp. 71-93.

میان سالهای ۱۹۸۳ و ۱۹۸۶ مؤلف کتاب حاضر از تعدادی از قلاع اسماعیلیه از جمله الموت، لمسر، شمیران (سمیران)، و گرد کوه دیدن کرد. هدم و ویرانی مغول، مرور زمان، و خرابیهای مداومی که گنج و عتیقه‌جویان براین اماکن تاریخی نزاری وارد ساخته‌اند چنان صدمه‌ای بر آنها وارد آورده است که آنها اکنون سریعاً در شرف از بین رفتن هستند.

۳. جوینی، تاریخ جهانگشای، ویراستهٔ محمّد قزوینی (لیدن- لندن، ۱۹۱۲-۱۹۳۷)، سه جلد. این کتاب بارها در تهران، در طی سالهای ۱۳۱۱-۱۳۱۴/۱۹۳۲-۱۹۳۵ و ۱۹۳۷/۱۹۵۸، تجدید چاپ شده

است. یک چاپ عکسی نیز از جلد سوّم آن، که تاریخ اسماعیلیان را در بر دارد، نخستین بار برای چاپ به‌وسیلهٔ ا. دنیسن راس آماده شد (لندن، ۱۹۳۱)، و اخیراً متن جدیدی از سراسر کتاب بر اساس ویرایش قزوینی، و به زبان فارسی سادهٔ جدید، به‌وسیلهٔ منصور ثروت، تحت عنوان تحریر نوین تاریخ جهانگشای (تهران، ۱۹۸۳/۱۳۶۲)، به چاپ رسیده‌است. ترجمهٔ انگلیسی بویل از این کتاب، چنانکه گفتیم، در ۱۹۵۸ تحت عنوان *The History of the World - Conqueror* در دو جلد منتشر شد. بخش اسماعیلیان در انتهای جلد دوّم این ترجمه آمده است. ترجمهٔ بویل به زبان ایتالیایی ترجمه شده است:

Gengiskhan, il conquistatore del mondo, tr. G. Scarcia (Milan, 1962),

بخشهایی از قسمت اسماعیلیه تاریخ جهانگشا به زبان عربی نیز ترجمه شده و در دولة الاسماعیلیه فی ایران، تألیف محمّد السعید جمال‌الدین، به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۹۷۵)، صفحات ۱۵۰-۲۵۵. ارجاع ما به تاریخ جهانگشا همه‌جا به ویرایش اصلی قزوینی و ترجمهٔ انگلیسی بویل خواهد بود.

۴. تمام بخش تاریخ رشیدالدین فضل‌الله دربارهٔ اسماعیلیه که تاریخ قدیم این فرقه، خلفای فاطمی، و دولت نزاری در ایران را در بر می‌گیرد تحت عنوان: جامع التواریخ؛ قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان، چنانکه گفتیم، به‌وسیلهٔ محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی به چاپ رسیده است (تهران، ۱۹۵۹/۱۳۳۸). پیشتر از این، ویرایشی ناقص از این بخش، که تنها تاریخ دولت نزاریان را در ایران در بر می‌گرفت، بر پایهٔ متنی که و. ایوانوف تدارک دیده بود، به‌وسیلهٔ م. دبیر سیاقی به نام فصلی از جامع التواریخ؛ تاریخ فرقهٔ رفیقان و اسماعیلیانِ الموت (تهران، ۱۹۵۸/۱۳۳۷) به چاپ رسیده‌بود. گزیده و منتزعاتی از تاریخ اسماعیلیهٔ رشیدالدین فضل‌الله، با ترجمهٔ انگلیسی، نخستین بار در مقاله لوی، که قبلاً از آن یاد کردیم، به نام «شرح عقاید اسماعیلی در جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله»، صفحات ۵۰۹-۵۳۶، آمده است. ارجاع ما همه جا به تاریخ اسماعیلیهٔ رشیدالدین، به ویرایش دانش‌پژوه و مدرسی خواهد بود مگر غیر از این ذکر شود. نیز نک:

L. V. Stroeva, "Rashid ad- Din ka'k istochnik po istorii Ismailitov Alamuta (Izdani neopublikovannoy chasti Dzami at- tavarikh)", in Vopruosui istorii stran Azii (Leningrad, 1965), pp. 123-142, and F. Daftary, "Persian Historiography of the Early Nizārī Ismāʿīlīs", *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), pp. 91-97.

۵. ابوالقاسم کاشانی (القاشانی)، تاریخ الجایتو، ویراستهٔ م. همبلی (تهران، ۱۹۶۹/۱۳۴۸)، صفحات ۴-۵، ۵۴-۵۵ و ۲۴۰-۲۴۱؛ و نیز تاریخ اسماعیلیهٔ او، صفحات ۳-۴؛ نیز نک: م. مرتضوی، «جامع التواریخ و مؤلف واقعی آن»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، ۱۳ (۱۹۶۱/۱۳۴۰)، صفحات ۳۱ به‌بعد، ۳۲۳، به‌بعد، و ۵۱۷ به‌بعد.

۶. چنانکه گفتیم، محمد تقی دانش‌پژوه ویرایشی از تاریخ اسماعیلیان ابوالقاسم کاشانی براساس یگانه دستنویسی از کتاب تحت عنوان زبدةالتواریخ؛ تاریخ اسماعیلیّه و نزاریّه و ملاحده فراهم آورد که به‌صورت ضمیمهٔ نشریهٔ دانشکده ادبیات تبریز، ۹ (۱۹۶۴/۱۳۴۳)، صفحات ۱-۲۱۵، به‌چاپ رسید. اخیراً دانش‌پژوه ویرایش بهتری از این تاریخ، براساس همان دستنویس که در ۱۵۸۱/۹۸۹ نوشته شده، به چاپ رسانیده است. نک: کاشانی، زبدةالتواریخ، بخش فاطمیان و نزاریان، ویراستهٔ محمدتقی دانش پژوه (ویرایش دوّم، تهران ۱۹۸۷/۱۳۶۶). ارجاع ما به ویرایش نخست این کتاب است.

تاریخ جهانگشای جوینی را کنستانتین م. دُهسن (۱۷۷۹-۱۸۵۱)، که از این کتاب استفادهٔ وسیعی در نوشتن تاریخ مغول خود (چاپ اوّل، پاریس، ۱۸۲۴، چاپ دوم، لاهه- آمستردام، ۱۸۳۴-۱۸۳۵) کرده بود، به مستشرقان قرن نوزدهم شناساند؛ و حال آنکه بخش اسماعیلیهٔ تاریخ رشیدالدین، از روی دستنویس آن، مدتها قبل از چاپ آن، شناخته شده بود. امّا گمان نمی‌رود که محققان از تاریخ کاشانی قبل از چاپ آن در ۱۹۶۴ استفاده کرده بوده باشند.

۷. بخش نزاریه ایران از تاریخ حمدالله مستوفی نخست به‌وسیلهٔ دفرمری به فرانسه ترجمه و تحت عنوان "Histoire des Seldjoukides"، صفحات ۲۶-۴۹، به چاپ رسید. ویرایشی ناقص همراه با ترجمهٔ فرانسه از تاریخ گزیده، که شامل بخشهای مربوط به خلفای فاطمی و خداوندان الموت است، به‌وسیلهٔ ژول گانتین (پاریس، ۱۹۰۳) به چاپ رسید، امّا این ادوارد گ. براون بود که چاپ کامل عکسی از این تاریخ در سلسله انتشارات اوقاف گیب، تحت عنوان تاریخ گزیده یا *Select History* (لیدن - لندن، ۱۹۱۰) به عمل آورد و بعداً نیز ترجمهٔ ملخصی از آن را در همان سلسله انتشارات (لیدن - لندن، ۱۹۱۳) به چاپ رسانید. اخیراً عبدالحسین نوائی ویرایش کاملی از تاریخ گزیده (تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰) را منتشر ساخته است.

۸. محمدبن علی شبانکاره‌ای، مجمع الانساب، ویراستهٔ میرهاشم محدّث (تهران، ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، صفحات ۱۲۵-۱۳۳.

۹. حافظ ابرو، مجمع التواریخ السلطانیه: قسمت خلفاءِ علویّهٔ مغرب و مصر و نزاریان و رفیقان، ویراستهٔ محمد مدرسی زنجانی (تهران، ۱۳۶۴/۱۹۸۵)، که از این به‌بعد به‌عنوان حافظ ابرو بدان ارجاع خواهیم داد. نک: نقد و بررسی فرهاد دفتری از این کتاب در مجلهٔ نشر دانش، ۶ (ژوئن - ژوئیه ۱۹۸۶)، صفحات ۳۴-۳۷.

۱۰. میرخواند، روضة‌الصفا (تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹/۱۹۶۰)، جلد چهارم، صفحات ۱۸۱-۲۳۵. ام. ژوردن، چنانکه گفتیم، قبلاً متن فارسی و ترجمهٔ فرانسوی بخش نزاریان ایران تاریخ میرخواند را درنشریه

Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale, 9 (1913), text pp. 192-248, translation pp. 143-182

منتشر ساخته بود.

۱۱. خواندمیر، حبیب السیر (تهران، ۱۳۳۳/۱۹۵۴)، جلد دوّم، صفحات ۴۵۰-۴۷۹.

۱۲. برای نمونه نک: یحیی‌بن عبداللطیف قزوینی، لبّ التواریخ، ویراستهٔ سیّد جلال الدین تهرانی (۱۳۱۴/۱۹۳۶)، صفحات ۱۲۵-۱۳۳؛ چاپ جدیدتری نیز از همین تاریخ که در ۹۴۸/۱۵۴۱ تألیف شده منتشر شده است (تهران، ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، صفحات ۲۰۶-۲۱۹؛ قاضی احمدبن محمّد غفاری، تاریخ نگارستان (بمبئی، ۱۲۷۵/۱۸۵۹) صفحات ۲۳۳-۲۳۴؛ ویراستهٔ محمّد مدرس گیلانی (تهران، ۱۳۴۰/۱۹۶۱)، صفحات ۱۹۹-۲۰۰؛ و نیز تاریخ جهان آرای او (تهران، ۱۳۴۳/۱۹۶۴)، صفحات ۶۶-۶۹ و ۷۰-۷۱، که فهرست سالشماری کوتاه این مورخ معروف را، که در ۹۷۵/ ۱۵۶۷-۱۵۶۸ وفات یافته است، در بردارد.

۱۳. صدرالدین ابوالحسن علی بن ناصرالحسینی، اخبارالدولة السلجوقیه، ویراستهٔ م. اقبال (لاهور، ۱۹۳۳). برای تفصیل بیشتر دربارهٔ این کتاب و دیگر تواریخ اولیّهٔ سلجوقی نک:

Cl. Cahen, "The Historiograhpy of the Seljuqid Period", in *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis and P. M. Holt (London, 1964), especially pp. 68-76.

14. Lewis, "Sources for the History of the Syrian Assassins," pp. 475-489, reprinted in his *Studies in Classical and Ottoman Islam*.

۱۵. نک: ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۶۸-۱۷۳؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۸۷-۲۹۷ و ۳۴۸-۳۵۰.

۱۶. بیشتر این کتیبه‌ها را ماکس فان برشم مطالعه کرد، و نتیجهٔ مطالعات خود را در مقاله‌ای باعنوان "Épigraphie des Assassins de Syrie"، صفحات ۴۳۵-۵۰۱، به چاپ رسانید. این مقاله در مجموعهٔ مقالات کوچک وی، جلد اوّل، صفحات ۴۵۳-۵۰۱ تجدید چاپ شده است.

۱۷. کلود کائن بیشتر این منابع عربی را درکتاب خود صورت برداری و تجزیه و تحلیل کرده‌است. نک: اثر او به نام

La Syrie du Nord à l'époque des Croisades (Paris, 1940), pp. 33-93; see also Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East*, pp. 162ff.; F. Gabrieli, "The Arabic Historiography of the Crusades," in *Historians of the Middle East*, pp. 98-107, and Elisséeff, *Nūr ad-Dīn*, vol. I, pp. 9-81.

۱۸. تاریخ ابن العدیم دربارهٔ حلب از ازمنهٔ قدیم تا سال ۶۴۱/۱۲۴۳، به‌نام زبدة‌الحلب مِن تاریخ حلب، به‌وسیلهٔ سامی دهان تصحیح انتقادی شده و در دمشق (۱۹۵۱-۱۹۶۸) در سه مجلد به چاپ رسیده است. قبلاً گزیده‌هائی از این تاریخ با ترجمهٔ فرانسوی آن در *RHC: Historiens Orientaux* (Paris, 1872-1906) جلد سوم، صفحات ۵۷۱-۶۹۰، که از این پس به صورت *RHCHO* بدان ارجاع خواهیم داد، به چاپ رسیده‌بود. منتزعات دیگری از این اثر را ا. بلوشه تحت عنوان

L'Histoire d'Alep de Kamal-ad-Din در *Revue de l'Orient Latin*, 3 (1895), pp. 509-565, 4 (1896) pp. 145-225, 5 (1897), pp. 37-107, and 6 (1898). pp. 1-49 به چاپ رسانیده‌بود.

۱۹. سبط ابن الجوزی، مرآة‌الزمان، ویراستهٔ ج. ر. جوت (شیکاگو، ۱۹۰۷)، چاپ عکسی بخشی از این کتاب است که سالهای ۴۹۵-۶۵۸/۱۱۰۱-۱۲۶۰ را در بر می‌گیرد. این کتاب در حیدرآباد نیز در سالهای ۱۳۷۰-۱۳۷۱/۱۹۵۱-۱۹۵۲ در دو مجلد به چاپ رسیده است؛ گزیده‌هایی از این تاریخ با ترجمهٔ فرانسوی در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۱۱-۵۷۰، آمده‌است. از این پس ما به عنوان سبط بدان ارجاع خواهیم داد.

۲۰. بخشی از تاریخ العظیمی، که عمدتاً مربوط به رویدادهای شام در طی سالهای ۴۵۵-۵۳۸/۱۰۶۳-۱۱۴۳ است، به‌وسیلهٔ کلودکائن تحت عنوان "La Chronique abrégée d'al- ʿAẓīmī", *JA*, 230 (1938), pp. 353-448 به چاپ رسیده است. از این پس ارجاع ما بدان العظیمی خواهد بود.

۲۱. چنانکه گفته شد بخشهایی از این تاریخ تحت عنوان "Une chronique Syrienne du VIe/XIIe siècle: *Le Bustān al - Jāmiʿ*" pp. 113-158 به وسیلهٔ کلود کائن به چاپ رسید. ما به‌صورت بستان به این تاریخ ارجاع خواهیم داد.

۲۲. منتزعاتی ازکتاب ابن العدیم، به‌نام بُغیة‌الطلب فی تاریخ حلب، که تذکرهٔ رجال و اشخاصی است که با حلب سروکاری داشته‌اند، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۶۹۱-۷۳۲، آمده است. مطالب مربوط به راشدالدین سنان و دوتن از حکمرانان حلب، که به دست نزاریان کشته شده‌اند، در نوشتهٔ

برنارد لویس، «سه سرگذشت از کمال الدین»، در فوادکوپرولو ارمغانی (استانبول، ۱۹۵۳) صفحات ۳۳۰-۳۴۴، و نیز در مقالهٔ او «سرگذشت راشدالدین سنان در کتاب کمال‌الدین» در مجله *Arabica*, 13 (1966)، صفحات ۲۶۰-۲۶۷، آمده است.

۲۳. چنانکه گفتیم، عنوان این کتاب که با همان صفحه‌بندی در ۱۹۸۰ در نیویورک تجدید چاپ شده است

The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic World

است که از این پس به‌صورت *Order* بدان ارجاع خواهیم داد. ترجمهٔ فارسی این کتاب تحت عنوان فرقهٔ اسماعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، در ۱۹۶۴/۱۳۴۳ در تبریز به چاپ رسید، و چاپ دوّم در همانجا، در ۱۹۶۷/۱۳۴۶، انتشار یافت، [چاپ سوّم آن با تجدیدنظر و اصلاحات اخیراً انتشار یافته است (تهران، ۱۹۹۱/۱۳۷۰)]. هاجسن مطالب این کتاب را با اصلاحات متعدد و تفسیرات مهذّب‌تر در گفتار خود به‌نام «دولت اسماعیلی» در تاریخ ایران کیمبریج، جلد پنجم، دوره‌های سلجوقی و مغول، ویراستهٔ ج. ا. بویل (کیمبریج، ۱۹۶۸)، صفحات ۴۲۲-۴۸۲، تلخیص کرده‌است. از این پس ارجاع ما بدین اثر "State" خواهد بود. ترجمهٔ فارسی این گفتار را یعقوب آژند در کتاب اسماعیلیان در تاریخ خود (تهران، ۱۹۸۴/۱۳۶۳)، صفحات ۲۵۵-۳۴۰، که مجموعه‌ای از ترجمهٔ چند مقاله اسماعیلی از لویس و دیگران است، آورده‌است.

۲۴. کتاب برنارد لویس، *The Assassins: A Radical Sect in Islam*، را فریدون بدره‌ای تحت عنوان فدائیان اسماعیلی (تهران، ۱۹۶۹/۱۳۴۸) ترجمه کرده است. این کتاب با تجدیدنظری چند با عنوان اسماعیلیان نزاری در کتاب تاریخ اسماعیلیان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای (تهران، ۱۹۸۴/۱۳۶۲)، صفحات ۱۳۵-۳۱۹، که ترجمهٔ فارسی کتاب دیگر لویس به‌نام *The Origins of Ismāʿīlism* را نیز (صفحات ۱-۱۳۳) در بر دارد، از نو چاپ شده‌است؛ ترجمهٔ فرانسوی این کتاب تحت عنوان

Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval, tr. A. Pélissier (Paris, 1982), also (Brussels, 1984)

انتشار یافته است. پ. فیلیپانی - رونکونی قسمت اعظم کتاب خود *Ismaeliti ed "Assassini"* را (صفحات ۱۰۷-۲۶۵) وقف تاریخ دولت نزاری کرده است. برای تکمیل مطلب باید از کتب و نوشته‌های زیر نیز در این مورد یاد کرد:

A. S. Picklay, *History of the Ismailis* (Bombay, 1940),

که شرح عامه پسندی است به قلم یک نویسندهٔ هندی اسماعیلی؛ Jean - Claude Frère, *L'Ordre des Assassins* نیز چنانکه یاد کردیم، شرح عامه‌پسند دیگری از تاریخ فرقهٔ اسماعیلیه است؛ و ا. فرانزیوس، تاریخ فرقهٔ فدائیان (نیویورک، ۱۹۶۹) که تاریخچهٔ مختصر امّا محققانه‌ای از نزاریان دورهٔ الموت و بعد از دورهٔ الموت است. ا. پ. پطروشفسکی (۱۸۹۸-۱۹۷۷) نیز در کتاب اسلام در ایران خود فصلی دربارهٔ اسماعیلیان، قرمطیان، و غلات شیعه آورده‌است که در آن برپایهٔ رسشهای مارکسیستی نزاع نزاریان را به چشم نزاعهای طبقاتی نگریسته است. به‌نظر او نزاریان نمایندهٔ طبقهٔ روستایی و طبقات اجتماعی پایین نواحی شهرنشین بودند که علیه سلجوقیان و دیگر حکمرانان فئودال می‌جنگیدند؛ نک: پطروشفسکی، اسلام در ایران، صفحات ۳۰۹-۳۲۰؛ ترجمهٔ اونز به انگلیسی تحت عنوان *Islam in Iran*، صفحات ۲۴۸-۲۵۸؛ برای نظریات مشابه نک: فصلی که ل. و. استرویوا دربارهٔ اسماعیلیهٔ ایران در کتاب *Istoriya Irana*، تألیف ن. و.

پیگولوسکایا و دیگران (لنینگراد، ۱۹۵۸)، نوشته است؛ ترجمهٔ فارسی، تحت عنوان تاریخ ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز (تهران، ۱۹۷۵/۱۳۵۴)، صفحات ۲۷۶ به‌بعد؛ و کتاب مستقل ل. استرویوا تحت عنوان تاریخ اسماعیلیان ایران، ترجمهٔ پروین منزوی (تهران، ۱۹۹۲/۱۳۷۱).

۲۵. نک:
Corbin, *Histoire*, pp. 137ff.; Hodgson, *Order*, pp. 41-42; also his "State", pp. 422 and 428-429; and his, "Alamūt: The Dynasty", *EI2*, vol. I, pp. 353-354; and B. Hourcade, "Alamūt," *EIR*, vol. I, pp. 799-801.

۲۶. برای اطلاعات مختصری که دربارهٔ سرگذشت این داعی در دست است نک:
Nasseh Ahmad Mirza, "The Syrian Ismāʿīlīs at the Time of the Crusades", (Ph. D. thesis, University of Durham, 1963), pp. 186-187;
شیخ م. اقبال «عبدالملک بن عطاش» در قهرمانان بزرگ اسماعیلی، صفحات ۵۶–۵۷؛ و برنارد لویس، «ابن عطاش» دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد سوّم، صفحه ۷۲۵.

۲۷. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۸۷ به‌بعد؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۶۶ به‌بعد؛ رشیدالدین، صفحات ۹۷ به‌بعد؛ کاشانی، صفحات ۱۲۰ به‌بعد؛ حافظ ابرو، صفحات ۱۹۱ به‌بعد. رشیدالدین و کاشانی بیشتر از جوینی از این سرگذشتنامه نقل کرده‌اند. نیز نک: حمدالله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۴۸۶ به‌بعد؛ ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحات ۵۱۷ به‌بعد، و جلد دوّم، صفحات ۱۲۷–۱۲۸؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۵۱۸ به‌بعد؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۵۱ به‌بعد، متن صفحات ۲۰۲ به‌بعد؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۰۵ به‌بعد؛ و خواندمیر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحات ۴۶۴ به‌بعد. تفصیلات کوتاهتری از منبعی متفاوت دربارهٔ سرگذشت حسن صباح، در الکامل ابن اثیر، جلد نهم، صفحات ۱۵۴–۱۵۵، و جلد دهم، صفحات ۸۲ و ۱۰۹–۱۱۰ آمده است. در روزگار ما اثر محققانه‌ای دربارهٔ حسن صباح و کار و بار او نوشته نشده است. برای سرگذشتهای عامه‌پسند نک: جواد المسقطی، حسن بن صباح، که عباس همدانی آن را به انگلیسی ترجمه کرده‌است (کراچی، ۱۹۵۳)؛ عارف تامر، علی ابواب الموت (حریصه، ۱۹۵۹)؛ مصطفی غالب، الثائر الحمیری الحسن بن الصباح (بیروت، ۱۹۶۶)؛ عبدالحلیم شرار، حسن بن صباح (لکهنو، بدون تاریخ)، به زبان اردو؛ و کریم کشاورز، حسن صباح (تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵) که سرگذشتی است عامه‌پسند امّا مستند. شرحی کوتاهتر با اسنادی چند در کتاب هشت مقالهٔ نصرالله فلسفی (تهران، ۱۹۵۱/۱۳۳۰)، صفحات ۱۹۷–۲۲۳، می‌توان یافت که بعداً در چند مقالهٔ تاریخی و ادبی وی (تهران، ۱۹۶۳/۱۳۴۲)، صفحات ۴۰۳–۴۳۴، از نو چاپ شده‌است. نیز نک: مجتبی مینوی، تاریخ و فرهنگ (تهران، ۱۹۷۳/۱۳۵۲)، صفحات ۱۷۰–۲۲۵. بهترین شرح مختصر و جدید دربارهٔ حسن صباح را در سه اثر زیر می‌توان یافت:
Hodgson, *Order*, pp. 43ff., "State", pp. 429ff., and "Hasan-i-Ṣabbāḥ", *EI2*, vol. 3, pp. 253-254.
نیز نک: زاهد علی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۱۶۷ به‌بعد؛ لاکهارت، «حسن صباح و فدائیان»، صفحات ۶۷۵ به‌بعد؛ مؤلف گمنام «الحسن بن الصباح» در *SEI*, pp. 136-137؛ لویس، فدائیان، صفحات ۳۸ به بعد؛ فیلیپانی – رونکونی، اسماعیلیه، صفحات ۱۳۱ به بعد؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۶۲–۲۶۵؛ غالب، اعلام، صفحات ۲۲۲–۲۲۸؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۵۱–۲۵۴.

۲۸. رشیدالدین، صفحات ۱۱۰–۱۱۲؛ و کاشانی، صفحات ۱۳۲–۱۳۴ داستان را از سرگذشت سیّدنا نقل

می‌کنند، ولی جوینی آن را نیاورده است. نیز نک:
Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme,* pp. 296ff.; E. G. Browne, "Yet More Light on ʿUmar-i Khayyām", *JRAS* (1899), pp. 409-420; also his *A Literary History of Persia from Firdawsi to Saʿdi*, pp. 190-193; H. Bowen, "The *Sar-gudhasht-i Sayyidnā*, the Tale of Three Schoolfellows and the *Wasaya* of the Niẓām al- Mulk", *JRAS* (1931), pp. 771-782; Hodgson, *Order*, pp. 137-138;
کشاورز، حسن صباح، صفحات ۵۴-۵۷؛ لویس، فدائیان اسماعیلی، صفحات ۳۹-۴۰؛ و فیلیپانی - رونکونی، اسماعیلیه، صفحات ۱۳۳-۱۳۴. فلسفی یکی از معدود محققانی است که از درستی این حکایت دفاع می‌کرد. نک: هشت مقالهٔ او، صفحات ۲۰۰-۲۰۳، و چند مقاله، صفحات ۴۰۶-۴۱۰. این داستان در کتاب فون هامر - پورگشتال، تاریخ فدائیان، صفحه ۴۲ به‌بعد، آمده است؛
Bouthoul, *Le Grand Maître des Assassins*, pp. 14ff.; also her *Le Vieux de la Montagne*, pp. 15ff., and Frère, *L'Ordre des Assassins*, pp. 79ff.;
این روایت در چند اثر عامه‌پسند نیز که دربارهٔ حسن صباح و نهضت نزاری به فارسی نوشته شده نیز راه پیدا کرده‌است.

۲۹. به‌عنوان مثال نک: رباعیات عمر خیام، ترجمهٔ منظوم انگلیسی ادوارد فتیز جرالد (ویرایش پنجم، لندن، ۱۸۹۸)، صفحات ۱-۶.

۳۰. میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمهٔ صفحات ۱۴۳-۱۵۰، متن صفحات ۱۹۲-۲۰۱؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۱۹۹-۲۰۴. روایت میرخواند از این حکایت، که بر پایهٔ وصایای نظام‌الملک نوشته شده است، به وسیله خواندمیر در حبیب السیر، جلد دوّم، صفحات ۴۶۰-۴۶۴، و نیز در دستور الوزراء او، ویراستهٔ سعید نفیسی (تهران، ۱۹۳۸/۱۳۱۷)، صفحات ۱۶۸-۱۷۸، و منابع فارسی دیگر آمده است. نیز نک: شارل شفر، سیاست‌نامه، تکمله (پاریس، ۱۸۹۷)، صفحات ۴۸-۵۶؛ و دبستان مذاهب منسوب به کیخسرو اسفندیار، ویراستهٔ ر. رضازاده ملک (تهران، ۱۹۸۳/۱۳۶۲)، جلد اوّل، صفحات ۲۵۸-۲۶۰.

۳۱. ابن‌اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۸۲؛ نیز نک: رشیدالدین، صفحه ۷۷؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۰۳؛ حافظ ابرو، صفحه ۱۶۲؛ و مقریزی، اتعاظ، جلد دوّم، صفحه ۳۲۳، و جلد سوّم، صفحهٔ ۱۵.

۳۲. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۸۹-۱۹۱؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوم، صفحات ۶۶۸-۶۶۹؛ رشیدالدین، صفحات ۹۹-۱۰۳؛ کاشانی، صفحات ۱۲۲-۱۲۴؛ حافظ ابرو، صفحات ۱۹۲-۱۹۳.

۳۳. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۹۱-۱۹۳؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۶۶۹؛ رشیدالدین، صفحهٔ ۱۰۳؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۲۵؛ و حافظ ابرو، صفحات ۱۹۳-۱۹۴.

34. Rabino. "Les Dynasties Alaouides du Mazandéran," p. 261; also his *Māzandarān and Astarābād* (London, 1928), pp. 139 and 166,
و ابوالفتح حکیمیان، علویان طبرستان (تهران، ۱۹۶۹/۱۳۴۸)، صفحه ۱۱۶. دربارهٔ حکومت علویان در طبرستان و تاریخ جامعهٔ زیدی در ناحیهٔ دریای خزر که با ظهور اسماعیلیهٔ نزاری در شمال ایران تحت فشار شدید قرار گرفتند نک: آثار زیر از مادلونگ:
Der Imam al - Qāsim, pp. 153-220; "The Alid Rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān," pp. 483-492; "Abū Isḥāq al - Ṣābī on the Alids of Ṭabaristān and Gīlān", pp. 17-57; "Minor Dynasties", pp. 206-212 and 219-222, and "Alids of

Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān", *EIR*, vol. I, pp. 881-886.

۳۵. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۹۳-۱۹۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۶۹-۶۷۱؛ رشیدالدین، صفحات ۱۰۴-۱۰۵؛ کاشانی، صفحات ۱۲۵-۱۲۸؛ و حافظ ابرو، صفحه ۱۹۴.

۳۶. ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۱۱۰.

۳۷. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۶۹-۲۷۳؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۷۱۹-۷۲۱؛ رشیدالدین، صفحهٔ ۱۰۵؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۲۸؛ حافظ ابرو، صفحه ۱۹۵، و حمدالله مستوفی قزوینی، کتاب نزهة القلوب، ویراسته و ترجمهٔ گی، لسترینج (لیدن - لندن، ۱۹۱۵-۱۹۱۹)، جلد اوّل، صفحات ۶۰-۶۱، و جلد دوم، صفحهٔ ۶۶؛ جلد دوّم، صفحه ۶۶. نیز نک: لسترینج، سرزمینهای خلافت شرقی، صفحات ۲۲۰-۲۲۱؛ قزوینی، یادداشتها، جلد اوّل، صفحات ۱۰۲-۱۰۷؛ ایوانوف، الموت ولمسر، صفحات ۱ به‌بعد و ۳۵-۵۹؛ ویلی، قلاع فدائیان، صفحات ۲۰۴-۲۲۶؛ ستوده، قلاع، صفحات ۷۲-۱۰۸؛ پرویز ورجاوند، سرزمین قزوین (تهران، ۱۳۴۹/۱۹۷۰)، صفحات ۱۷۳ به‌بعد، و ۱۸۱-۲۰۵، و .Hourcade, "Alamūt", pp. 797-799

۳۸. برای فعالیتهای حسن صباح در طی سالهای بلافصل پس از گرفتن الموت، در جلد سوّم جوینی، صفحات ۱۹۵ و ۱۹۹-۲۰۷، ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۷۱ و ۶۷۳-۶۷۸، از منابع نزاری نقل قول شده‌است؛ و حافظ ابرو، صفحات ۲۰۰-۲۰۲.

۳۹. تاریخ سیستان، صفحهٔ ۳۸۶؛ ترجمهٔ گولد، صفحه ۳۱۵؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۴۶، و جلد دوّم، صفحه ۱۴۴.

۴۰. دربارهٔ این قتل که ابن اثیر از آن خبر داده است و آن را عملی به انتقام قتل طاهر نجار یک نفر اسماعیلی از اهالی ساوه، نزدیک قم، که قبلاً به امر نظام الملک کشته شده بود، دانسته است، نک: جوینی، جلد سوم، صفحات ۲۰۳-۲۰۴؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۷۶-۶۷۷؛ رشیدالدین، صفحات ۱۰۹-۱۱۰؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۳۲؛ حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۰۲؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۷۰-۷۱ و ۱۰۸-۱۰۹. نیز نک:

M. Th. Houtsma, "The Death of Nizam al - Mulk and its Consequences", *Journal of Indian History*, 3 (1924), pp. 147-160, and Hodgson, *Order*, pp. 47-48 and 75.

۴۱. دربارهٔ این قلعه‌ها نک: یاقوت، معجم‌البلدان، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۴۴؛ ترجمهٔ باربیه دو مینار، صفحهٔ ۳۳؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۱۱۰؛ ابن اسفندیار، تاریخ، جلد اوّل، صفحه ۱۱۱، و جلد دوّم (ادامه)، صفحات ۱۱، ۲۷-۲۹ و ۳۵؛ ترجمهٔ براون، صفحات ۴، ۲۳۱، ۲۴۰، و ۲۴۳؛ ظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، ویراستهٔ ب. دورن، در

Muhammedanische Quellen zur Geschichte der Südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres I (St. Petersburg, 1850), pp. 61-62, 196, 242, 261 and 263; ed. Tasbīḥī, pp. 19, 86, 116;

و ستوده، قلاع، صفحات ۱۳۸-۱۴۲ و ۱۶۰-۱۶۲.

۴۲. دربارهٔ گرفتن قلعهٔ گردکوه، که از قرار معلوم قبلاً دز گنبدان خوانده می‌شده است، نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۰۷-۲۰۸؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۷۸-۶۷۹؛ رشیدالدین، صفحات ۱۱۶-۱۲۰؛ کاشانی، صفحات ۱۳۷-۱۴۱؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۰۸-۲۱۰؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۶۱؛ جلد دوّم، صفحهٔ ۱۵۸؛ مجمل التواریخ و القصص، ویراستهٔ محمّد تقی بهار (تهران، ۱۳۱۸/۱۹۳۹)، صفحه ۵۲؛ حسین، اخبار، صفحه ۸۷ و

.Hodgson, *Order*, pp. 86-87

۴۳. ابن البلخی، فارسنامه، صفحات ۸۴، ۱۲۱، ۱۴۸، و ۱۶۲؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، جلد اوّل، صفحات ۱۲۹–۱۳۰، و جلد دوّم، صفحهٔ ۱۲۹؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۱۱۱؛
Hodgson, *Order*, p. 76, and H. Gaube "Arrajān", *EIR*, vol. 2, pp. 519-520.

۴۴. محمدبن ابراهیم، تاریخ سلجوقیان کرمان، ویراستهٔ م. ت. هوتسما در
Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides I (Leiden, 1886), pp. 21-25.
همین کتاب ویراستهٔ باستانی پاریزی تحت عنوان سلجوقیان و غزّ در کرمان (تهران، ۱۳۴۳/۱۹۶۴)، صفحات ۲۹–۳۲؛ ناصرالدین منشی کرمانی، سمط العُلی، ویراستهٔ عباس اقبال (تهران، ۱۳۲۸/۱۹۴۹)، صفحه ۱۷؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۱۱۱؛ غفاری، جهان آرا، صفحهٔ ۱۱۷، و
Hodgson, *Order*, p 87.

۴۵. ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۹۷، ۱۰۰–۱۰۱، و ۱۴۶–۱۴۷.

۴۶. رشیدالدین، صفحات ۱۱۴–۱۱۵؛ کاشانی، صفحات ۱۳۵–۱۳۶؛ حافظ ابرو، صفحه ۲۰۳، و عبدالجلیل قزوینی رازی، کتاب النقض، ویراستهٔ میرجلال الدین مُحدّث (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۵۸/۱۹۸۰)، صفحات ۳۱۳–۳۱۴ و ۴۷۸–۴۷۹، که کتابی است جدلی به قلم یکی از علمای امامیهٔ ری و در حوالی سال ۵۶۵/۱۱۷۰ تألیف شده است.

۴۷. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۰۸–۲۰۹؛ ترجمه بویل؛ جلد دوّم، صفحهٔ ۶۷۹؛ رشیدالدین، صفحات ۱۱۵–۱۱۶؛ کاشانی، صفحات ۱۳۶–۱۳۷؛ حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۰۶؛
Ivanow, *Alamut and Lamasar*, pp. 60-74; Willey, *Castles of the Assassins*, pp. 269-279;
ستوده، قلاع، صفحات ۵۴–۷۱؛ ورجاوند، سرزمین قزوین، صفحات ۲۱۲ به‌بعد و ۲۱۶–۲۳۳ و
C. E. Bosworth, "Lanbasar", *EI2*, vol. 5, p. 656

۴۸. نک:
Amin Haji, "The Succession to the Fatimid Imam al- Mustansir Bi-llah (427-487/1036-1094) and the Rise of Nizari Ismailism", in *Proceedings of the Symposium on Fāṭimid History and Art*, ed. M. Brett and G. Fehérvári (forthcoming).
که در آن آمده است عده‌ای از نزاریان مرگ نزار را نپذیرفتند و تا اندکی بعد از اعلام قیامت، در الموت، در انتظار بازگشت او به‌عنوان مهدی بودند.

۴۹. منابع غیراسماعیلی به‌صور مختلف به‌وجود امام بی‌نامی در این زمان در الموت اشاره کرده‌اند. به‌عنوان مثال نک: جوینی، جلد سوّم، صفحه ۲۳۱؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوم، صفحات ۶۹۱–۶۹۲؛ رشیدالدین، صفحه ۱۶۶؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۸۶؛ ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۲۷–۱۲۹، که نقل قولی هم دربارهٔ مطلب از الفارقی، مورخی که اندکی پس از فتح الموت به نوشتن اشتغال داشته، آورده است؛ و ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحهٔ ۶۸؛ همان ویراستهٔ سیّد، صفحهٔ ۱۰۲. غزالی نیز در المنقذ من الضلال خود، ویراسته و ترجمهٔ جبر، متن صفحه ۳۳، ترجمه صفحات ۹۳–۹۴؛ همان ویراستهٔ صلیبا، صفحهٔ ۱۲۷؛ ترجمهٔ وات، صفحات ۵۲–۵۳، نیز از امامی مکتوم که پیروانش بدو دسترسی داشته‌اند سخن می‌گوید. نیز نک: الهدایة الآمریّه، صفحهٔ ۲۳.

50. Casanova, "Monnaie des Assassins de Perse", p. 345.

نیز نک:

G. C. Miles, "Coins of the Assassins of Alamut", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3 (1972), pp. 155-162.

۵۱. هفت باب بابا سیّدنا در دو رسالهٔ قدیم اسماعیلی، ویراستهٔ و. ایوانوف (بمبئی، ۱۹۳۳)، صفحه ۲۱؛ ترجمهٔ انگلیسی در فرقهٔ اسماعیلیهٔ هاجسن، صفحه ۳۰۱. در منابع بعدی نزاری نیز حسن صباح عنوان حجت یا حجّت اعظم دارد. نک: نصیرالدین ابوجعفر محمدبن محمدطوسی، روضة‌التسلیم یا تصورات، ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف (لیدن، ۱۹۵۰)، متن صفحه ۱۴۸ و ترجمه صفحهٔ ۱۷۳؛ سید سهراب ولی بدخشانی، سی و شش صحیفه، ویراستهٔ هـ. اجاقی (تهران، ۱۹۶۱)، صفحهٔ ۵۵؛ ابواسحاق قهستانی، هفت باب، ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف (بمبئی، ۱۹۵۹)، متن صفحات ۲۳ و ۴۳، ترجمه صفحات ۲۳ و ۴۳؛ محمّدرضا بن سلطان حسین هراتی، معروف به خیرخواه هراتی، کلام پیر: رساله‌ای در باب عقاید اسماعیلی، ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف (بمبئی، ۱۹۳۵)، متن صفحات ۵۱ و ۶۸، ترجمه صفحات ۴۴ و ۶۳، و نیز تصنیفات خیرخواه هراتی، ویراستهٔ و. ایوانوف (تهران، ۱۹۶۱)، صفحات ۵۲ و ۱۰۲. چنانکه ایوانوف نشان داده است کلام پیر انتحال و سرقت کامل از هفت باب ابواسحاق قهستانی است. خیرخواه هراتی از داعیان و مؤلفان نزاری نیمهٔ اول قرن دهم/شانزدهم بوده است. خیرخواه تألیف کلام پیر خود را، که چند دهسالی پس از هفت باب اصلی نوشته شده است، به ناصرخسرو نسبت می‌دهد. نک: ملاحظات ایوانوف در مقدمهٔ کلام پیر، صفحات ۱۱-۲۶ و ۵۹-۶۸؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۹۳-۹۴؛ و نیز ادبیات اسماعیلی او صفحات ۱۴۱، ۱۴۲-۱۴۳، و ۱۶۲-۱۶۳؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۷۰ و ۲۷۶.

52. Hodgson, *Order*, pp. 66-69.

۵۳. بحث ما در اینجا مستنبط از توضیحات هاجسن در فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۷۷-۸۴، ۸۷-۸۹، و ۱۱۰-۱۱۵؛ و نیز در «دولت اسماعیلی» ازهمو، صفحات ۴۳۹-۴۴۳، است. نیز نک: لویس، فدائیان اسماعیلی، صفحات ۱۲۵-۱۴۰ و ۱۵۸-۱۶۰ که در آنجا مبانی اجتماعی نهضت اسماعیلی مورد بحث قرار گرفته است.

۵۴. نک:

W. Ivanow, "An Ismaili Poem in Praise of Fidawis", *JBBRAS*, NS, 14 (1938), pp. 63-72.

که گزیده‌هایی از اشعار رئیس حسن بن صلاح بیرجندی، منشی شهاب الدین، رئیس نزاری قهستان در طی نیمهٔ اوّل قرن هفتم/سیزدهم، را در بر دارد. این شاعر و نویسندهٔ نزاری از قرار معلوم تاریخی نیز دربارهٔ دولت نزاری در ایران نوشته بوده که از میان رفته است. ولی رشیدالدین فضل الله، چنانکه خود در تاریخ اسماعیلیه‌اش می‌گوید، از آن استفاده کرده است (صفحات ۱۵۳، ۱۶۱)، نک: ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۱۳۴؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۵۹-۲۶۰.

۵۵. رشیدالدین، صفحات ۱۳۴-۱۳۷، ۱۴۴-۱۴۵، و ۱۶۰-۱۶۱؛ کاشانی، ۱۵۴-۱۵۷، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۸۲، و ۲۱۶-۲۱۸؛ و حافظ ابرو، صفحات ۲۲۳-۲۲۵، ۲۳۰-۲۳۱، و ۲۴۳-۲۴۴.

۵۶. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۲۹ و ۱۳۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۳۱ و ۶۳۵، که در آنجا ظاهراً اصطلاح «فدائی» به‌عنوان نام گروه خاصی به کار رفته است.

نیز نک: مقاله م. ج. س. هاجسن، «فدائی»، دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد دوّم، صفحه ۸۸۲.

۵۷. برای نمونه نک: ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، صفحات ۴۰-۴۱؛ راوندی، راحة‌الصدور، صفحات ۱۵۷-۱۵۸؛ و حمداله مستوفی، تاریخ گزیده، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۲۵۰-۲۵۲؛ همان ویراستهٔ براون، جلد اوّل، صفحات ۴۵۴-۴۵۶، و جلد دوّم، صفحه ۱۰۰؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۴۴۵-۴۴۶.

۵۸. ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۱۰۹، ۱۱۲-۱۱۳، و ۱۳۲.

۵۹. همان کتاب، جلد دهم، صفحهٔ ۱۳۷.

۶۰. تجدید فعالیّت نزاریان در ناحیهٔ اصفهان و گرفتن شاهدز خیلی کم مورد توجه مورخان عمدهٔ ایرانی ما قرار گرفته است. جوینی چیزی در این باب نیاورده است، و حال آنکه رشیدالدین، صفحه ۱۲۰، و کاشانی، صفحه ۱۴۲، اشارهٔ کوتاهی به موضوع کرده‌اند. رشیدالدین در جامع التواریخ: تاریخ آل سلجوق، صفحات ۶۹-۷۴، به تفصیل بیشتری دربارهٔ این مسئله پرداخته است. در الکامل ابن اثیر، جلد دهم، صفحات ۱۰۹-۱۱۰، و دیگر وقایعنامه‌ها و تواریخ عمومی نیز شرحهای خلاصه‌ای در این باب یافت می‌شود. امّا تفصیل کاملتر در سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری، صفحات ۴۰-۴۱؛ راحة‌الصدور راوندی، صفحات ۱۵۵ به‌بعد؛ روضة‌الصفای میرخواند، چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۳۰۶ به‌بعد؛ حبیب السیر خواند میر، جلد دوّم، صفحات ۵۰۴ به‌بعد، و

Mirchondi Historia Seldschukidarum Persice, ed. Johann A. Vullers (Giessen, 1838), pp. 163 ff.

آمده است. نیز نک: یاقوت، معجم، جلد سوم، صفحهٔ ۲۴۶؛ ترجمهٔ باربیه دومینار، صفحه ۳۴۴؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۵۶-۲۵۸، و همو، اعلام، صفحات ۱۱۴-۱۱۵. در عصر جدید، محلهای قلاع شاهدز و خان لنجان برای اولین بار توسط دکتر کارو میناسیان (۱۸۹۷-۱۹۷۲) شناسایی شد. وی که در اصفهان زندگی می‌کرد اطلاعات مبسوطی دربارهٔ اماکن تاریخی اصفهان و اطراف آن شهر داشت. نک: کتاب شاهدز وی، و همچنین محمد مهریار، «شاهدز کجاست؟»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات اصفهان، I (۱۳۴۳/۱۹۶۴-۱۹۶۵)، صفحات ۸۷-۱۵۷، و استرن و دیگران «قلعهٔ خان لنجان»، صفحات ۴۵-۵۷.

۶۱. ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۱۱۲.

۶۲. برنارد لویس مهمترین مرجع جدید دربارهٔ تاریخ نزاریان شام است؛ دربارهٔ مرحلهٔ آغازین دعوت نزاری در شام نک: این آثار از وی:

"The Ismāʿīlites and the Assassins", in *A History of the Crusades*, ed. Setton , vol. I, pp. 99-114

ترجمهٔ فارسی آن در لویس و دیگران، اسماعیلیان در تاریخ، صفحات ۳۴۱-۳۸۸، و لویس، فدائیان اسماعیلی، صفحات ۹۷-۱۰۴.

Defrémery's "Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie", *JA* (1854), pp. 373-397

هنوز هم ارزشمند است. نیز نک: هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۸۹-۹۵؛ میرزا، «اسماعیلیان شام»، صفحات ۱۲-۲۰؛ و اسامه زکی زیدی، الصلیبیون و اسماعیلیة الشام فی عصر الحروب الصلیبیّه (اسکندریه، ۱۹۸۰)، که بحثی کلی دربارهٔ روابط میان نزاریان شام و صلیبیون دارد.

۶۳. ابن قلانسی، ذیل، صفحه ۱۳۳؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحه ۳۷؛ العظیمی، صفحهٔ ۳۷۲؛ ابن العدیم، زبدة الحلب، ویراستهٔ دهان، جلد دوّم، صفحه ۱۲۸؛ ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۳۷-۳۸؛

ویراستهٔ سیّد، صفحهٔ ۶۴ منتخباتی با ترجمهٔ فرانسوی در *RHCHO* ، جلد سوّم، صفحات ۴۶۱-۴۶۲؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۹۳؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحهٔ ۱۵۸، منتخب در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحه ۴۸۶، که تاریخ وقوع حادثه را ۴۸۹ هجری ذکر کرده است.

۶۴. سبط، مرآت، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۴۸-۵۴۹؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحه ۲۰۵، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحه ۴۹۷.

۶۵. ابن قلانسی، ذیل، صفحهٔ ۱۴۲؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۵۷-۵۸؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۵۱-۵۲؛ العظیمی، صفحهٔ ۳۷۵، فقط شرح حادثه را می‌آورد. اما نام نزاریان را ذکر نمی‌کند؛ بستان، صفحهٔ ۱۱۵؛ ابن العدیم، زبدة‌الحلب، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۸۹-۵۹۱؛ نیز از همو، بغیة در مقالهٔ لویس تحت عنوان «سه سرگذشت»، صفحات ۳۳۰-۳۳۲؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۱۲۰، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۲۱۳ که تاریخ قتل را ۴۹۵ هجری ذکر می‌کند؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحات ۳-۴؛ در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۲۵-۵۲۶؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحات ۱۶۸-۱۶۹ که او نیز حادثه را یک سال پیشتر ثبت کرده است. نیز نک: لویس، «منابع»، صفحات ۴۸۵-۴۸۶ که روایات منابع و مراجع مختلف را نقل می‌کند؛
Grousset, *Croisades*, vol. I, pp. 338-340 and 387
و
Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 2, pp. 119-120

۶۶. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۴۹-۱۵۰؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۷۲-۷۳؛ ترجمه لو تورنو، صفحات ۶۳-۶۴؛ العظیمی، صفحهٔ ۳۷۸؛ ابن العدیم، زبدة‌الحلب، ویراستهٔ دهان، جلد دوّم، صفحات ۱۵۱-۱۵۲، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۹۴-۵۹۵؛ نیز از همو، بغیة در «سه سرگذشت» لویس، صفحات ۳۳۳-۳۳۶؛ ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۳۷ و ۴۱؛ ویراستهٔ سید، صفحات ۶۳ و ۷۶، در *RHCHO* ، جلد سوّم، صفحات ۴۶۱ و ۴۶۶؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۱۴۲-۱۴۳، در *RECHO*، جلد اوّل، صفحات ۲۳۲-۲۳۵؛ سبط، مرآت، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحهٔ ۵۳۰؛ ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحهٔ ۱۹۲؛
William B. Stevenson, *The Crusaders in the East* (Cambridge 1907) p, 82; Grousset, *Croisades*, vol. I, pp. 423-426, .and Runciman, *Crusades*, vol. 2, pp. 52-53

۶۷. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۷۴-۱۷۵؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۱۱۴-۱۱۵؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۰۶-۱۰۷؛ و ابن العدیم، زبدة‌الحلب، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۹۹-۶۰۰.

۶۸. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۷۸-۱۸۸؛ ترجمهٔ گیب، ۱۳۹-۱۴۱؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۲۶-۱۲۷؛ العظیمی، صفحه ۳۸۲؛ بُستان، صفحه ۱۱۷؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۱۷۴، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۲۸۹-۲۹۰؛ ابن اثیر، تاریخ الدولة الاتابکیه ملوک الموصل، در *RHCHO*، جلد دوّم، بخش دوّم، صفحه ۳۵-۳۶؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحه ۳۱، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحهٔ ۵۵۰؛ و ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۲۷. نک:
Grousset, *Croisades*, vol. I, pp. 483ff., and Runciman, *Crusades*, vol. 2, pp. 126-127.

۶۹. دربارهٔ تعقیب و آزار نزاریان حلب در ۵۰۷ هجری نک: ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۸۹-۱۹۰؛

ترجمهٔ گیب، صفحات ۱۴۵–۱۴۶؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۳۰–۱۳۱؛ العظیمی، صفحه ۳۸۲؛ ابن العدیم، زبدة‌الحلب، ویراستهٔ دهان، جلد دوّم، صفحات ۵۳۲–۵۳۳، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۶۰۳–۶۰۴؛ ابن الاثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۱۷۵، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۹۱؛ سبط، مرآت، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۴۹–۵۵۰ و

Grousset, *Croisades*, vol. I, pp. 478ff.

۷۰. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۹۰–۱۹۱؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۱۴۷–۱۴۸؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۳۲–۱۳۳؛ العظیمی، صفحه ۳۸۲؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۱۶۶، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۷۲؛ ابوالفدا، المختصر تاریخ البشر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۰، که همانند منبع خود، ابن اثیر، تاریخ حادثه را ۱۱۰۸/۵۰۲–۱۱۰۹ ذکر کرده است؛ سبط، مرآت، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحه ۵۴۸، و

Usāma, *Memoirs*, pp. 107, 146 and 153-154.

۷۱. ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۱۴۶–۱۴۷.

۷۲. مورخان ایرانی ما به اختصار از سقوط شاهدز سخن گفته‌اند. نک: رشیدالدین، صفحات ۱۲۱–۱۲۲؛ کاشانی، صفحات ۱۴۲–۱۴۳؛ و حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۱۱. ابن اثیر کاملترین شرح را در این باره آورده است؛ نک: الکامل، جلد دهم، صفحات ۱۵۱–۱۵۲. نیز نک: ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۱۵۱–۱۵۶ که متن فتحنامه‌ای را هم که در این مورد نوشته شده در بر دارد؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۶۶–۷۳؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، صفحات ۴۱–۴۲؛ راوندی، راحة‌الصدور، صفحات ۱۵۸–۱۶۱؛ بنداری، زبدة‌النصره، صفحات ۹۰–۹۱؛

Hodgson, *Order*, pp. 95-96 and Lewis, *Assassins*, pp. 53-55.

نیز نک:

J. van. Ess, "ʿAṭṭāš", *EIR*. vol. 3, p. 26.

۷۳. ابن البلخی، فارسنامه، صفحات ۱۴۸ و ۱۵۸.

۷۴. دربارهٔ لشگرکشیهای سلطان محمّد تپر، برای سرکوبی نزاریان رودبار، نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۱۱–۲۱۲؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۰–۶۸۱؛ رشیدالدین، صفحات ۱۲۴–۱۳۲؛ کاشانی، صفحات ۱۴۵–۱۵۲؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۱۳–۲۱۷؛ ابن قلانسی، ذیل، صفحهٔ ۱۶۲؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۸۳–۸۴؛ بنداری، زبدة‌النصره، صفحهٔ ۱۱۷؛ حسینی، اخبار، صفحات ۸۱–۸۲؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۱۶۸ و ۱۸۵–۱۸۶؛

Hodgson, *Order*, pp. 97-98, and Lewis, *Assassins*, pp. 55-57.

۷۵ ابن اسفندیار، تاریخ، جلد دوّم، صفحه ۳۳؛ ترجمهٔ براون، صفحه ۲۴۱؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، ویراستهٔ دورن، صفحات ۲۱۰–۲۱۱؛ ویراستهٔ تسبیحی، صفحهٔ ۹۶، و

H. L. Rabino, "Les Dynasties du Māzandarān," *JA*, 228 (1936), p. 422.

۷۶. بنداری، زبدة‌النصره، صفحات ۱۲۳، ۱۴۴–۱۴۷.

77. Hodgson, *Order*, pp. 99ff. and 145, and his "State", pp. 428 and 447ff.

۷۸. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۱۴–۲۱۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحهٔ ۶۸۲.

۷۹. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۱۳–۲۱۴؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۱–۶۸۲؛ رشیدالدین، صفحه ۱۲۳؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۴۴؛ و حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۱۲.

۸۰. رشیدالدین، صفحات ۱۳۳ و ۱۳۷؛ کاشانی، صفحات ۱۵۳ و ۱۵۶؛ و حافظ ابرو، صفحات ۲۱۷ و

.۲۲۵

۸۱. ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحات ۶۵-۶۹؛ ویراستهٔ سیّد، صفحات ۹۷-۱۰۳. نیز نک: ابن الصیرفی، الاشاره، صفحه ۴۹ (۶۴)؛

Stern, "Epistle of the Fatimid Caliph al- Āmir", pp. 20 ff.; Hodgson, *Order*, pp. 107-109, and Lewis, *Assassins*, pp. 59-61.

۸۲. جوینی، جلد سوّم، صفحهٔ ۲۱۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحهٔ ۶۸۲؛ رشیدالدین، صفحهٔ ۱۳۳؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۵۳؛ و حافظ ابرو، صفحات ۲۱۷-۲۱۸.

۸۳. نک:

W. Madelung, "Amr Be Maʿrūf", *EIR*, vol. I, pp. 992-995.

۸۴. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۰۹-۲۱۱؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۷۹-۶۸۰؛ رشیدالدین، صفحات ۱۲۳-۱۲۴؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۴۵؛ حافظ ابرو، صفحه ۲۱۲.

۸۵. نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۹۵-۱۹۹؛ ترجمهٔ بویل، صفحات ۶۷۱-۶۷۳؛ رشیدالدین، صفحات ۱۰۵-۱۰۷، که همراه با ترجمهٔ انگلیسی در مقالهٔ لوی به‌نام

"Account of the Ismaʿili doctrines", pp. 532-536

نقل شده است؛ و کاشانی، صفحات ۱۲۸-۱۲۹؛ حافظ ابرو، صفحه ۲۰۰، که مانند موارد بسیار دیگر مطلب رشیدالدین را خلاصه کرده است.

۸۶ شهرستانی، کتاب الملل و النحل، ویراستهٔ و. کیورتن (لندن، ۱۸۴۲)، صفحات ۱۵۰-۱۵۲؛ چاپ قاهره، ۱۳۱۷-۱۳۲۱/۱۸۹۹-۱۹۰۳ (در حاشیهٔ کتاب الفصل ابن حزم)، جلد دوّم، صفحات ۳۲-۳۶؛ ویراستهٔ ا. فهمی محمّد (قاهره، ۱۹۴۸)، جلد اوّل، صفحات ۳۳۹-۳۴۵؛ ویراستهٔ محمّد بن فتح‌الله بدران (چاپ دوّم، قاهره ۱۳۷۵/۱۹۵۵)، جلد اوّل، صفحات ۱۷۶-۱۷۸؛ ویراستهٔ وکیل، جلد اوّل، صفحات ۱۹۵-۱۹۸. متن عربی الملل و النحل شهرستانی در ۸۴۳/۱۴۳۹ به‌وسیلهٔ افضل الدین صدر ترکهٔ اصفهانی (فت ۸۵۰/۱۴۴۶) به‌فارسی ترجمه شده است. وی به احتمال قوی تحریری از چهار فصل (فصول اربعهٔ) حسن صباح را، که نزدیکتر به متن اصلی آن است، در کتاب خود آورده است. این ترجمه را سید محمدرضا جلالی نائینی تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است (چاپ سوّم، تهران، ۱۳۵۰/۱۹۷۲)، صفحات ۱۵۵-۱۵۷. ترجمه فارسی افضل را در ۱۰۲۱/ ۱۶۱۲ مصطفی بن خالقداد هاشمی برای امپراتور مغول هند، جهانگیر، مورد تجدیدنظر قرار داد و از نو تحریر کرد. این ترجمهٔ پیراسته را نیز محمدرضا جلالی نائینی تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۵۸/۱۹۷۹)، جلد اوّل، صفحات ۲۶۴-۲۶۹. از ترجمه‌های دیگر این اثر باید از ترجمهٔ آلمانی آن *Religionspartheien*, tr. Haarbrücker, vol. I, pp. 225-230، ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان *Muslim Sects*، ترجمهٔ قاضی و فلین، صفحات ۱۶۷- ۱۷۰ یاد کرد. بخش مربوط به عقاید حسن صباح قبلاً به‌وسیلهٔ سالزبری به انگلیسی ترجمه شده بود:

Salisbury, "Translation of Two Unpublished Arabic Documents", pp. 267-272

و نیز به‌وسیلهٔ هاجسن، در فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۳۲۵-۳۲۸؛ همچنین نک: ترجمه‌های فرانسوی آن:

Les dissidences de l'Islam, tr. Vadet, pp. 315-319; *Livre des religions et des sectes*, tr. Gimaret and Monnot, pp. 560-565.

برای ارائه اجمالی نظریهٔ تعلیم نک:

Hodgson, *Order*, pp. 51-61, and his "State", pp. 433-437.

نیز نک:

P. Kraus, "The Controversies of Fakhr al- Din Rāzī", *IC*, 12 (1938), pp. 146-153.

۸۷. نک: م. ر. جلالی نائینی، شرح حال و آثار حجةالحقّ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی (تهران، ۱۳۴۳/۱۹۶۴)، صفحات ۹-۱۰، ۳۳، ۴۵، ۴۷، ۵۱ و ۷۵؛ و محمد تقی دانش پژوه «داعی الدعات تاج‌الدین شهرستانی»، نامهٔ آستان قدس، ۷(۱۳۴۶/۱۹۶۷)، صفحات ۷۱-۸۰، و ۸(۱۳۴۷/۱۹۶۸)، صفحات ۶۱-۷۱که در آنجا مؤلف پس از بررسی شواهد و مدارک موجود به این نتیجه می‌رسد که شهرستانی به کیش اسماعیلی گرویده بوده است.

۸۸. نصیرالدین طوسی، سیر و سلوک در مجموعهٔ رسائل وی، ویراسته م. ت. مدرس رضوی (تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶)، صفحات ۳۸و ۱۲۰-۱۲۱.

۸۹. جلالی نائینی، شرح حال، صفحات ۴۷-۵۲و ۷۵-۷۶؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۵۴-۲۵۷.

۹۰. نک دو مقاله زیر از مادلونگ:

"Aš- Šahrastānis Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nazīr ad-Dīn aṭ - Ṭūsī", in *Akten des VII: Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, pp. 250-259, and "Aspects of Ismāʿīlī Theology", pp. 59ff.

این هر دو مقاله در کتاب وی به‌نام *Religious Schools and Sects* دوباره چاپ شده است. نیز نک: شهرستانی، مصارعات الفلاسفه، ویراستهٔ س. م. مختار (قاهره، ۱۹۷۶).

۹۱. درباره دوران حکمرانی بزرگ امید، نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۱۶ به‌بعد؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۳ به‌بعد؛ رشیدالدین، صفحات ۱۳۷ به‌بعد؛ کاشانی، صفحات ۱۵۷ به‌بعد، دو منبع اخیر اطلاعات خود را از یک تاریخ گمنام نزاری گرفته‌اند؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۲۷ به‌بعد؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمه ژوردن، ترجمه صفحات ۱۶۱-۱۶۳، متن صفحات ۲۱۸-۲۲۱؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۱۵-۲۱۷، و خواندمیر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحات ۴۶۹-۴۷۰. نیز نک: سه نوشتهٔ زیر از هاجسن:

Order, pp. 99-104 and 117-119; "State", pp. 449-450; "Buzurg- Ummīd," *EI2*, vol. I, p. 1359; Lewis, *Assassins*, pp. 64-67; Filippani - Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 167-174;

غالب، اعلام، صفحات ۴۳۷-۴۳۸؛ و ا. م. راجپوت، «کیابزرگ امید»، در قهرمانان بزرگ اسماعیلی، صفحات ۶۷-۶۹.

۹۲. دربارهٔ روابط این حکمرانان با نزاریان نک: ابن اسفندیار، تاریخ، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۱۱، جلد دوم، صفحات ۶۸ و ۸۵-۸۷؛ ترجمهٔ براون، صفحهٔ ۶۴؛ آملی، تاریخ، صفحات ۱۲۷-۱۲۹ و ۱۳۱؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، ویراستهٔ دورن، صفحات ۵۷-۵۸، ۶۱-۶۲، و ۷۴-۷۷؛ ویراستهٔ تسبیحی، صفحات ۱۷، ۱۹، و ۲۷-۲۸؛

Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg, 1895), pp. 433 and 457; Rabino, "Dynasties du Māzandrān", pp. 427-428 and 450-452, and W. Madelung, "Baduspanids", *EIR*, vol. 3, p. 386.

و عباس زریاب، «بادوسپانیان»، در دانشنامهٔ جهان اسلام (تهران، ۱۳۶۹/۱۹۹۰ به‌بعد)، حرف ب، جزوهٔ دوم، صفحات ۱۶۱-۱۶۶.

۹۳. ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۲۲۲؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحه ۶۹.
۹۴. بیهقی، تاریخ بیهق، ویراستهٔ بهمنیار، صفحات ۲۷۱ و ۲۷۶؛ ویراستهٔ حسینی، صفحات ۴۷۲ و ۴۸۰؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۲۲۴-۲۲۵.
۹۵. رشیدالدین، صفحه ۱۳۸؛ کاشانی، صفحه ۱۵۸، اما حافظ ابرو این جزئیات را ذکر نمی‌کند. نیز رشیدالدین، صفحه ۱۲۲، و کاشانی، صفحه ۱۴۴، هردو تاریخهای قدیمتری را برای ساختمان میمون دز ذکر می‌کنند، یعنی به ترتیب سالهای ۴۹۰ و ۴۹۷ هجری. به گفتهٔ جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۲۲-۱۲۳، ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحهٔ ۶۲۷، میمون دز را زمانی در دورهٔ حکومت علاءالدین محمّد سوّم (۶۱۸-۶۵۳/۱۲۲۱-۱۲۵۵)، فرمانروای ماقبل آخر الموت، ساختند. محل میمون دز که در شمال روستای امروزی شمس کلایه و در سمت غربی الموت قرار گرفته است، در ۱۹۶۰ به‌وسیلهٔ یک هیئت اکتشافی، که در دانشگاه آکسفرد برای پژوهش قلاع اسماعیلیان در شمال ایران تشکیل شده بود، شناسایی شد. نک:

Willey, *Castles of the Assassins*, pp. 158-192.

برای نظریات دیگر درباره جای قلعهٔ میمون دز نک: ایوانوف، الموت و لمسر، صفحات ۷۵-۸۱؛ ورجاوند، سرزمین قزوین، صفحات ۲۰۷ و ۲۳۴-۲۴۰؛ و منوچهر ستوده، قلاع، صفحات ۱۰۸-۱۲۲. دکتر ستوده، که با آن منطقه آشنایی کامل دارد، نظر هیئت اکتشافی به سرپرستی ویلی را دربارهٔ جای قلعهٔ میمون دز فاقد اعتبار می‌داند.
۹۶. ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۲۳۱، خواندمیر، دستور الوزراء، صفحات ۱۹۴-۱۹۸؛ و عباس اقبال، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی (تهران، ۱۳۳۸/۱۹۵۹)، صفحات ۲۵۴-۲۶۰.
۹۷. تاریخ سیستان، صفحهٔ ۳۹۱؛ ترجمهٔ گولد، صفحه ۳۱۹.
۹۸. رشیدالدین، صفحه ۱۴۰؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۵۹؛ حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۲۸؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۲۳۸.
۹۹. کاشانی، صفحات ۱۶۰-۱۶۴، مبسوط ترین شرح را در این باره دارد؛ نیز نک: رشیدالدین، صفحه ۱۴۱؛ و حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۲۹.
۱۰۰. نک: رشیدالدین، صفحات ۱۴۴-۱۴۵؛ کاشانی، صفحات ۱۶۷-۱۶۸؛ و حافظ ابرو، صفحات ۲۳۰-۲۳۱.
۱۰۱. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۱۷-۲۲۱؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۳-۶۸۵؛ رشیدالدین، صفحات ۱۴۱-۱۴۲؛ نیز تاریخ آل سلجوق او، صفحات ۱۱۴-۱۱۵؛ کاشانی، صفحات ۱۶۴-۱۶۵؛ حمداله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۲۸۰-۲۸۱؛ ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحات ۳۶۱-۳۶۲ و ۴۶۵، و جلد دوّم، صفحات ۶۹-۷۰ و ۱۰۳؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۳۵۸-۳۶۰و ۴۵۵؛ حافظ ابرو، صفحه ۲۲۹؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، صفحهٔ ۵۶؛ بنداری، زبدة النصره، صفحات ۱۷۶-۱۷۸که خود سلطان سنجر را متهم به این قتل می‌داند؛ راوندی، راحة‌الصدور، صفحات ۲۲۷-۲۲۸؛ حسینی، اخبار، صفحهٔ ۱۰۷؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحات ۹-۱۱، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۴۰۸-۴۰۹؛ ابن اثیر، الاتابکیه، در *RHCHO*، جلد دوّم، بخش دوّم، صفحات ۸۷-۹۱؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحه ۵۰۶، و جلد سوّم، صفحات ۳۵۵-۳۵۶، و هندوشاه بن سنجر نخجوانی، تجارب السلف، ویراستهٔ عباس اقبال (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵)، صفحات ۲۹۴-۲۹۶.
۱۰۲. نک:

Defrémery, "Ismaéliens de Syrie", (1854), pp. 397-416; Lewis, "Ismā'īlites and the Assassins," pp. 114-119; also his, *Assassins*, pp. 104-108; Hodgson, *Order*, pp. 104ff., and Mirza, "Syrian Ismā'īlis," pp. 20-27.

۱۰۳. العظیمی، صفحه ۳۸۶، و ابن العدیم، زبدةالحلب، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحهٔ ۶۱۶.

۱۰۴. ابن العدیم، زبدةالحلب، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحهٔ ۶۴۰.

۱۰۵. ابن قلانسی، ذیل، صفحه ۲۱۵؛ ترجمهٔ گیب، صفحه ۱۷۹؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحه ۱۶۹.

۱۰۶. ابن قلانسی، ذیل، صفحهٔ ۲۱۴؛ ترجمه گیب، صفحه ۱۷۷؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحه ۱۶۷؛ العظیمی، صفحهٔ ۳۹۷؛ بستان، صفحهٔ ۱۲۰؛ ابن العدیم، زبدةالحلب، ویراستهٔ دهان، جلد دوّم، صفحه ۲۳۵، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۶۵۴-۶۵۵. از همو، بغیة، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۷۲۶-۷۲۷؛ بنداری، زبدةالنصره، صفحات ۱۴۴-۱۴۵ که قتل را به وزیر سلجوقی درگزینی، که گویا پنهانی به کیش نزاری در آمده بود، نسبت می‌دهد؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۲۲۴-۲۲۵، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۳۶۴-۳۶۶؛ نیز ازهمو، الاتابکیّه، در *RHCHO*، جلد دوّم، بخش دوّم، صفحهٔ ۵۸؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جِوت، صفحهٔ ۷۱؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اوّل، صفحات ۲۲۷-۲۲۸؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحه ۲۳۰؛ رشیدالدین، صفحه ۱۳۷، و کاشانی، صفحهٔ ۱۵۷، هردو نام برسوقی را در فهرست نام کسانی که در زمان حسن صباح به‌دست نزاریان کشته شدند آورده‌اند.

۱۰۷. ابن قلانسی، ذیل، صفحهٔ ۲۱۳؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۱۷۵-۱۷۶؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۶۵-۱۶۶.

۱۰۸. دربارهٔ فعالیّتهای بهرام، در دمشق و بانیاس، نک: ابن قلانسی، ذیل، صفحهٔ ۲۱۵، ترجمهٔ گیب، صفحات ۱۷۹-۱۸۰؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۶۷-۱۶۸؛ العظیمی، صفحهٔ ۳۹۷؛ بستان، صفحهٔ ۱۲۰؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحهٔ ۲۲۵، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۳۶۶-۳۶۸؛ و قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد اوّل، صفحات ۱۲۱-۱۲۲. دربارهٔ جای قلعهٔ بانیاس نک: Burckhardt, *Travels in Syria* pp. 37-38 که قلعه را به‌صورتی که آن را در ۱۸۱۰ دیده است وصف می‌کند؛

M. van Berchem, "Le Château de Bāniās et ses inscriptions," *JA*, 8 série, 12 (1888), pp. 440ff.

که در مجموعهٔ آثار کوچک او (*Opera Minora*)، جلد اوّل، صفحات ۲۶۵ به‌بعد، تجدید چاپ شده‌است.

G. Le Strange, *Palestine under the Moslems* (London, 1890), pp. 418-419, and R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* (Paris, 1927), pp. 390-391.

۱۰۹. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۲۲۰-۲۲۲؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۱۸۶-۱۹۱؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۷۷-۱۸۰؛ العظیمی، صفحه ۴۰۰؛ بستان، صفحهٔ ۱۲۱؛ ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحه ۷۰؛ ویراستهٔ سیّد، صفحه ۱۰۶؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۲۳۴، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۳۸۳؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحه ۷۲، و یک وقایعنامهٔ مجهول المؤلف شامی که در «اولین و دومین جنگهای صلیبی به روایت یک وقایعنامهٔ مجهول المؤلف شامی» تالیف ا. س. تریتون و هـ. ا. ر. گیب، مجلهٔ انجمن آسیایی پادشاهی بریتانیا و ایرلند (۱۹۳۳)، صفحات ۹۸-۹۹، چاپ

شده است.

۱۱۰. دربارهٔ نهب و غارت نزاریان در دمشق، نک: ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۲۲۲-۲۲۴؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۱۹۱-۱۹۵؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۸۱-۱۸۴؛ العظیمی، صفحات ۴۰۰-۴۰۱؛ بستان، صفحهٔ ۱۲۱؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحه ۲۳۴، در *RHCHO* ، جلد اوّل، صفحات ۳۸۴-۳۸۵؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحهٔ ۸۰، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحه ۵۶۷؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۱۷-۱۸، و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحه ۲۳۵. نیز نک:

Grousset, *Croisades*, vol. I, pp. 658ff.

۱۱۱. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۲۳۰ و ۲۳۳؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۲۰۲-۲۰۴ و ۲۰۸؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۱۹۲-۱۹۳ و ۱۹۷-۱۹۸؛ العظیمی، صفحه ۴۰۴؛ بستان، صفحهٔ ۱۲۲؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دهم، صفحات ۲۳۹ و ۲۴۳، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۳۹۳ و ۳۹۵-۳۹۶؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد اول، صفحهٔ ۲۷۴؛ و ابن تغری بردی، النجوم، جلد پنجم، صفحهٔ ۲۴۹، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۵۰۱-۵۰۲. این فدائیان در طومارهایی که در الموت نگهداری می‌شد نام برده شده‌اند. نک: رشیدالدین ، صفحه ۱۴۵، و کاشانی، صفحه ۱۶۷.

۱۱۲. العظیمی، صفحهٔ ۴۰۷؛ ابن العدیم، زبدة‌الحلب، ویراستهٔ دهان، جلد دوّم، صفحات ۲۵۱-۲۵۲، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحه ۶۶۵؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحهٔ ۳، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحهٔ ۴۰۰؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۲۱؛ و ابن فضل‌اله عمری، مسالک الابصار فی ممالک الامصار، ویراستهٔ ایمن ف. سیّد (قاهره، ۱۹۸۵)، صفحات ۱۳۲-۱۳۳.

۱۱۳. قدموس همچنان یکی از مراکز عمدهٔ نزاریان در شام (سوریه) باقی‌مانده است، و اوضاع و احوالی که سبب گرفتن آن قلعه شده هنوز در روایات نزاریانی که درآنجا زندگی می‌کنند منعکس است. در ۱۸۵۰، نزاریان قدموس برای فردریک والپول (۱۸۲۲-۱۸۷۶)، سیاح و جهانگرد انگلیسی، تعریف کرده بودند که اجداد آنها به تعداد زیادی در قرون میانه از دمشق به آن مکان مهاجرت کرده بوده‌اند؛ نک:

F. Walpole, *The Ansayrii (or Assassins), with Travels in the Further East, in 1850-51* (London, 1851), vol. 3, pp. 299-303.

۱۱۴. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۲۷۳-۲۷۴؛ ترجمهٔ گیب، صفحه ۲۶۳؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحهٔ ۲۶۰؛ یاقوت، معجم البلدان، جلد چهارم، صفحه ۵۶۶؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحه ۳۰، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۴۳۸؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۲۵؛

Usāma, *Memoirs*, pp. 177-178, and E. Honigmann and N. Elisséeff "Maṣyād", *EI2*, vol. 6, pp. 789-792.

۱۱۵. دربارهٔ قلعه‌های نزاریان در جبل بهراء و گرفتن آنها، نک:

Defrémery, "Ismaeliens de Syrie," pp. 417-421; Le Strange, *Palestine*, pp. 36, 39, 80-81, 352, 468, 485 and 507; van Berchem, "Épigraphie des Assassins", pp. 453ff. and 480-501

که در مجموعهٔ آثار کوچک او، جلد اوّل، صفحات ۴۵۳ به‌بعد و ۴۸۰-۵۰۱، چاپ شده است؛ نیز از همو

"Notes sur les Croisades", *JA*, 9 série, 19 (1902), pp. 442ff.; R. Dussaud, "Voyage

en Syrie (2e), Oct - Nov. 1896: Notes archéologique", *Revue Archéologique*, I (1897), pp. 341, 343ff. and 349; Dussaud, *Topographie historique*, pp. 138-148; Cahen, *Syrie du Nord*, pp. 170ff., 347ff. and 352ff.; Hodgson, *Order*, pp. 106-107; Lewis, "Ismāʿīlites and the Assassins", pp. 119-120, and also his *Assassins*, pp. 108-109.

نیز نک:

John G. Phillips, "Qalʿat Maṣyāf: A Study in Islamic Military Architeture," (Ph. D. Thesis, University of London, 1982), also his "Mashhad Rāshid al- Dīn Sinān: A 13th - Century Ismāʿīlī Monument in the Syrian Jabal Anṣariya", *JRAS* (1984), pp. 19-37.

۱۱۶. ابن قلانسی، ذیل، صفحه ۳۰۱؛ ترجمه لو تورنو، صفحات ۲۹۹–۳۰۰، و الیسیف، نورالدین، جلد دوّم، صفحات ۴۲۸–۴۳۰.

۱۱۷. ابن قلانسی، ذیل، صفحات ۳۰۴–۳۰۵؛ ترجمهٔ گیب، صفحات ۲۹۱–۲۹۲؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۳۰۵–۳۰۶؛ ابن العدیم، زبدةالحلب، ویراسته دهان، جلد دوّم، صفحات ۲۹۲ به‌بعد؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحه ۵۴، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۴۷۶؛ ابن اثیر، الاتابکیه، در *RHCHO*، جلد دوّم، بخش دوّم، صفحات ۱۷۷–۱۷۸؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۲۸؛

William of Tyre, *Historia*, in *RHC*: *Historiens Occidentaux*, vol. I. pp. 771-773; Grousset, *Croisades*, vol. 2, pp. 275-278; Runciman, *Crusades*, vol. 2, pp. 325-326, and Elisseeff, *Nūr ad - Dīn*, vol. 2, pp. 430-432.

۱۱۸. ابن قلانسی، ذیل، صفحه ۳۰۳؛ ترجمهٔ لو تورنو، صفحات ۳۰۲–۳۰۳.

۱۱۹. ابن فرات، تاریخ الدول و الملوک، ویراستهٔ سی. زوریک (بیروت، ۱۹۳۶–۱۹۴۲)، جلد هشتم، صفحه ۷۹؛ ویلیام صوری، تاریخ، صفحات ۷۸۹–۷۹۲؛

Sanudo, *Liber Secretorum fidelium Crusis*, in *Gesta Dei per Francos*, vol. 2, p. 168; Grousset, *Croisades*, vol. 2, pp. 323-324, and Runciman, *Crusades*, vol. 2, pp. 332-333.

۱۲۰. دربارهٔ ترکیب و ثبات سرزمینهای دولت نزاری درطی دورهٔ الموت، نک:

Hodgson, *Order*, pp. 115-120 and 244ff., and also his "State", pp. 447-449 and 455 - 457.

۱۲۱. دربارهٔ دورهٔ فرمانروایی محمدبن بزرگ امید، نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۲۱–۲۲۲؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۵–۶۸۶؛ رشیدالدین، صفحات ۱۴۶–۱۵۹؛ کاشانی، صفحات ۱۶۸–۱۸۱؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۳۷–۲۴۳؛ میرخواند، روضةالصفا، ویراسته و ترجمه ژوردن، ترجمه صفحات ۱۶۳–۱۶۴، متن صفحات ۲۲۱–۲۲۳؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۱۷–۲۱۸؛ خواند میر، حبیب السیّر، جلد دوّم، صفحات ۴۷۰–۴۷۱؛

Hodgson, *Order*, pp. 143-146; also his "State", pp. 450ff.; Lewis, *Assassins*, pp. 68ff., and Filippani - Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 174ff.

۱۲۲. منهاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، ویراستهٔ عبدالحیّ حبیبی (چاپ دوّم، کابل، ۱۳۴۲–۱۳۴۳ /

۱۹۶۳-۱۹۶۴)، جلد اوّل، صفحات ۳۴۹ و ۳۵۰-۳۵۱؛ ترجمهٔ انگلیسی همین کتاب به وسیلهٔ هنری جی. راورتی تحت عنوانِ:
The Ṭabaḳāt - i - Nāṣirī: A General History of Muhammadan Dynasties of Asia (London, 1881-1899), vol. I, pp 363 and 365, and C. E. Bosworth, "The Early Islamic History of Ghūr", *Central Asiatic Journal*, 6 (1961), pp. 132-133.

۱۲۳. رشیدالدین، صفحات ۱۶۰-۱۶۱؛ کاشانی، صفحات ۱۸۲ و ۲۱۷-۲۱۸، و حافظ ابرو، صفحات ۲۴۳-۲۴۴.

۱۲۴. رشیدالدین، صفحات ۱۴۶-۱۴۷؛ نیز از همو: آل سلجوق، صفحه ۱۱۵؛ کاشانی، صفحات ۱۶۸-۱۶۹؛ حمداله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۲۸۰-۲۸۱؛ ویراسته و ترجمه براون، جلد اوّل، صفحات ۴۶۳ و ۴۶۵، و جلد دوّم، صفحات ۷۰ و ۱۰۳؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۳۶۰-۳۶۱ و ۴۵۵؛ حافظ ابرو، صفحه ۲۳۷؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، صفحه ۵۶؛ بنداری، زبدة‌النصرة، صفحهٔ ۱۸۰؛ راوندی، راحة‌الصدور، صفحات ۲۲۸-۲۲۹؛ حسینی، اخبار، صفحهٔ ۱۰۹؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحه ۲۴، نیز ازهمو، الاتابکیه در *RHCHO* جلد دوّم، بخش دوّم، صفحه ۹۸؛ و نخجوانی، تجارب السلف، صفحات ۳۰۲-۳۰۳.

۱۲۵. رشیدالدین، صفحه ۱۵۵؛ کاشانی، صفحه ۱۷۶؛ حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۴۰، و ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحهٔ ۴۴.

۱۲۶. یاقوت، معجم البلدان، جلد سوّم، صفحات ۵۳۴-۵۳۵، ترجمهٔ باربیه دو مینار، صفحات ۳۹۰-۳۹۱، و ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحات ۵۷ و ۵۹.

۱۲۷. نک: ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحه ۷۵، ۸۱، ۸۴-۸۵، ۸۹-۹۰ و ۹۵.

۱۲۸. دربارهٔ فعالیتهای حسن دوّم، در روزگار محمدبن بزرگ امید، نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۲۲-۲۲۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۶-۶۸۸؛ رشیدالدین، صفحات ۱۶۲-۱۶۳؛ کاشانی، صفحات ۱۸۳-۱۸۴؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۵۱-۲۵۲؛
Hodgson, *Order*, pp. 146-148; also his "State", pp. 457-458; Lewis, *Assassins*, pp. 70-71, and Filippani- Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 177-178.

۱۲۹. دربارهٔ حسن دوّم و حکومت کوتاه او نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۲۵-۲۳۹؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۸-۶۹۷؛ رشیدالدین، صفحات ۱۶۲-۱۷۰؛ کاشانی، صفحات ۱۸۳-۱۹۱؛ حمدالله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۴۹۸-۵۰۴؛ ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحات ۵۲۲-۵۲۳، و جلد دوّم، صفحهٔ ۱۲۹؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۵۲۲-۵۲۴؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۵۱-۲۵۵؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۶۴-۱۶۸، متن صفحات ۲۲۳-۲۲۸؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۱۸-۲۲۲؛ خواند میر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحات ۴۷۱-۴۷۳؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۱۰ به‌بعد؛
Hodgson, *Order*, pp. 148-159; also his "State", pp. 458-460; Lewis, *Assassins*, pp. 71-75; Filippani - Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 185-197;
غالب، تاریخ، صفحات ۲۷۵-۲۷۶؛ نیز اعلام او، صفحات ۲۲۹-۲۳۰؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحه ۱۰۲؛ نیز ادبیات اسماعیلی او، صفحهٔ ۱۳۲؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۵۷ - ۲۵۸.

۱۳۰. دربارهٔ اعلام قیامت در جامعهٔ نزاری، نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۲۵-۲۳۰، و ۲۳۷-۲۳۹؛

ترجمۀ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۸۸-۶۹۱ و ۶۹۵-۶۹۷؛ رشیدالدین، صفحات ۱۶۴-۱۶۶، ۱۶۸-۱۶۹؛ و کاشانی، صفحات ۱۸۴-۱۸۶ و ۱۸۸. این سه مورخ از منابع نزاری یکسانی پیروی کرده‌اند؛ و حافظ ابرو، صفحات ۲۵۲-۲۵۳. عقیدۀ قیامت، به‌صورتی که در زمان فرزند و جانشین حسن تکامل یافت، در چند متن بعدی نزاری مورد بحث قرار گرفته است، از آن جمله است بخصوص هفت باب بابا سیّدنا، در دو رسالۀ قدیم اسماعیلی، صفحات ۱۹-۲۴، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۰، و ۴۱؛ ترجمۀ انگلیسی با تفسیر و شرح هاجسن در فرقۀ اسماعیلیه، صفحات ۲۹۹-۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱، و ۳۲۲. هفت باب بابا سیّدنا به‌وسیلۀ نویسنده‌ای ناشناس، که از قرار معلوم شاهد عینی این واقعه در الموت بوده، نوشته شده است؛ و طوسی، روضة‌التسلیم، بویژه متن صفحات ۶۲-۶۳، ۸۳-۸۴، ۱۰۱-۱۰۲ و ۱۲۸-۱۴۹، ترجمه صفحات ۶۸-۷۰، ۹۴-۹۶، ۱۱۵-۱۱۶، و ۱۴۹-۱۷۵ که هر آینه منبع عمدۀ ما دربارۀ عقیدۀ ستر است که در اواخر دورۀ الموت تکوین یافت. در هفت باب ابواسحاق قهستانی نیز اشاراتی به عقیدۀ قیامت هست به اضافۀ مطلب مهمّی دربارۀ اعلام رستاخیز در الموت، نک: متن این کتاب صفحات ۱۹، ۲۴، ۳۸-۳۹، ۴۰-۴۲ (که رویداد اعلام قیامت در الموت را بیان می‌کند)، ۴۳-۴۴، ۴۶-۴۷، ۵۳، ۵۸، و ۶۵، ترجمه صفحات ۱۹، ۲۳، ۳۸، ۴۰-۴۲، ۴۳-۴۴، ۴۶-۴۷، ۵۳-۵۴، ۵۸، و۶۵. هفت باب ابواسحاق یک رسالۀ نزاری است که در آغاز قرن دهم/شانزدهم نوشته شده است؛ و کلام پیر خیرخواه هراتی، متن صفحات ۴۶، ۵۱، ۶۲-۶۴، ۶۵-۶۶، ۶۸، ۹۰-۹۲، ۹۵-۹۶، ۱۰۰، و ۱۱۲-۱۱۳، ترجمه صفحات ۳۸-۳۹، ۴۴، ۵۷-۵۹، ۶۰-۶۱، ۶۴، ۸۴-۸۷، ۹۱، ۹۶، ۱۰۹، و ملحقۀ صفحات ۱۱۵-۱۱۶، که متضمن عبارات اصلی ابواسحاق دربارۀ اعلام قیامت است. کلام پیر، چنانکه گفتیم، روایت انتحالی و بسط یافتۀ رسالۀ ابواسحاق است. از منابع دست دوّم نک: مقدمۀ ایوانوف بر کلام پیر، بویژه صفحات ۲۷ به‌بعد و ۵۹ به‌بعد، و بر هفت باب ابواسحاق، صفحات ۱۴-۲۲؛

Hodgson, *Order*, pp. 148ff ; also his "State", pp. 458-460.

تعدادی از تحقیقات وبررسیهای هانری کربن نیز با این امر ارتباط دارند، از جمله نک: این آثاراز او:
Étude, pp. 20-25; "Divine Epiphany", pp. 127ff., reprinted in his *Cyclical Time*, pp. 117ff.; "Nāṣir-i Khusrau and Iranian Ismā'īlism", pp. 529-531; *Histoire*, pp. 137-151;

ترجمۀ فارسی همین کتاب تحت عنوان تاریخ فلسفۀ اسلامی، ترجمۀ ا. مبشری (تهران، ۱۳۵۲/ ۱۹۷۳)، صفحات ۱۲۳-۱۳۵، و

"Huitième centenaire d'Alamūt", *Mercure de France* (February, 1965), pp. 285-304.

نیز نک: زاهدعلی، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۱۷۶ به‌بعد.

L. V. Stroeva, "Den' Voskreseniya iz Mertvuikh i ego sotzial' naya sushchnost. Iz istorii Ismailitskogo gosudarstva v Irane XII v", *Kratkie Soobshcheniya Instituta Vostokovedeniya*, 38 (1960), pp. 19-25; also her, "Novuiy prizuiv Ismailitov kak ideologiya narodnogo dvizheniya v Irane v XI-XII vv"

[الدعوة الجدیدۀ اسماعیلیان به‌عنوان ایدئولوژی نهضت خلقی ایران در قرون یازدهم و دوازدهم] در نشریۀ *Palestinsky Sbornik*, 21 (84) (1970)، صفحات ۱۹۹-۲۱۳. و تاریخ اسماعیلیان وی، صفحات ۲۱۵-۲۴۷، و

Lewis, *Assassins*, pp. 71ff.; Filippani - Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 185ff., and Jorunn J. Buckley, "The Nizārī Ismāʿīlites' Abolishment of the Sharīʿa during the Great Resurrection of 1164 A. D./559 A. H. ", *SI*, 60 (1984), especially pp. 142-157; C. Jambet, *La grande résurrection d'Alamût* (Lagrasse, 1990) and F. Daftary's review of this book in *JAOS*, 112 (1992), pp. 308-310.

۱۳۱. برای تأویل روحانی قدیمتر قیامت، بهشت، و دوزخ به‌وسیلهٔ اسماعیلیان، به‌عنوان نمونه، نک: السجستانی، کشف المحجوب، صفحات ۸۳–۹۶، نیز ازهمو، الینابیع، متن صفحات ۶۷–۶۹، ترجمه صفحات ۸۸–۸۹؛ و ناصر خسرو، وجه‌دین، ویراستهٔ غنی‌زاده، صفحات ۲۷–۴۵؛ ویراستهٔ اعوانی، صفحات ۳۵–۵۹.

۱۳۲. هفت باب بابا سیّدنا، صفحهٔ ۲۱؛ ترجمه هاجسن در فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۳۰۱–۳۰۲؛ و طوسی، روضة‌التسلیم، متن صفحات ۱۴۸–۱۴۹، ترجمه صفحات ۱۷۳–۱۷۵.

۱۳۳. رشیدالدین، صفحه ۱۶۵؛ و کاشانی، صفحات ۱۸۵–۱۸۶.

۱۳۴. جوینی، جلد سوّم، صفحه ۲۲۸؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۶۹۰؛ رشیدالدین، صفحهٔ ۱۶۵؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۸۵؛ و حافظ ابرو، صفحه ۲۵۳.

۱۳۵. جوینی، جلد سوم، صفحهٔ ۲۲۹؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوم، صفحهٔ ۶۹۰؛ رشیدالدین، صفحهٔ ۱۶۵؛ کاشانی، صفحهٔ ۱۸۵؛ و حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۵۳.

۱۳۶. نیز نک: طوسی، روضة التسلیم، متن صفحات ۱۱۳ به‌بعد، ترجمه صفحات ۱۲۹ به‌بعد؛ و هفت باب بابا سیّدنا، صفحات ۲۲–۲۴، ترجمهٔ هاجسن در فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۳۰۲–۳۰۳.

۱۳۷. نک:

Azim A. Nanji. "Assassins", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade (London - NewYork, 1987), vol. I, p. 470, and his "Ismāʿīlism", in *Islamic Spirituality : Foundations*, ed. S. H. Nasr (London, 1987), pp. 179-198.

۱۳۸. جوینی، جلد سوّم، صفحه ۲۳۹؛ ترجمه بویل، جلد دوّم، صفحه ۶۹۷.

۱۳۹. ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، صفحات ۷۷–۷۸؛ راوندی، راحة‌الصدور، صفحات ۲۸۹–۲۹۰؛ رشیدالدین، آل سلجوق، صفحات ۱۶۴–۱۶۶؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحات ۱۱۹–۱۲۰؛ حمدالله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۳۰۰–۳۰۱؛ ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحات ۴۷۱–۴۷۲، و جلد دوّم، صفحهٔ ۱۰۵؛ ویراستهٔ نوائی، صفحه ۴۶۱؛ میرخواند، روضة‌الصفا، چاپ تهران، جلد چهارم، صفحه ۳۳۹؛ و خواندمیر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحات ۵۳۰–۵۳۱.

۱۴۰. ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحهٔ ۱۱۷.

۱۴۱. حکومت طولانی محمد دوّم به اختصار در جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۴۰–۲۴۲؛ ترجمه بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۹۷–۶۹۹؛ رشیدالدین، صفحات ۱۷۰–۱۷۳؛ کاشانی، صفحات ۱۹۲–۱۹۸؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۵۹–۲۶۱؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۶۹–۱۷۱، متن صفحات ۲۲۸–۲۳۲؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۲۲–۲۲۴؛ و خواند میر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحات ۴۷۳–۴۷۴ مورد بحث قرار گرفته است. نیز نک:

Hollister, *Shiʿa*, pp. 315-316; Hodgson, *Order*, pp. 159ff., 180-184 and 210-217; also his "State", pp. 466-468; Lewis, *Assassins*, pp. 75-78; Filippani- Ronconi,

Ismaeliti, pp. 197-199 and 227ff;

غالب، تاریخ، صفحات ۲۷۷ به‌بعد، نیز از همو، اعلام، صفحات ۴۹۳-۴۹۴؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۰۲-۱۰۳؛ نیز از همو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۳۲-۱۳۳؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۵۸-۲۵۹ و

F. Daftary, "Nur al- Din Muhammad II", *EI2*, vol. 8, pp. 133-134.

۱۴۲. نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۸۰-۱۸۱ و ۲۳۱-۲۳۷؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۶۳ و ۶۹۱-۶۹۵؛ رشیدالدین، صفحات ۷۹ و ۱۶۶-۱۶۸؛ کاشانی، صفحات ۱۰۴ و ۱۸۶-۱۸۸؛ حمدالله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۵۰۰-۵۰۱؛ ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحه ۵۲۲، جلد دوّم، صفحهٔ ۱۲۹؛ ویراستهٔ نوائی، صفحه ۵۲۲؛ حافظ ابرو، صفحات ۱۶۹-۱۷۰ و ۲۵۳-۲۵۴؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۶۷-۱۶۸، متن صفحات ۲۲۷-۲۲۸؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحه ۲۲۱؛ خواندمیر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحه ۴۷۲؛ و دبستان مذاهب، جلد اوّل، صفحات ۲۶۳-۲۶۴. ابن عنبه سلسله نسب نزاری مغشوشی برای جلال الدین حسن سوّم، ششمین خداوند الموت، در کتاب عمدة‌الطالب، صفحه ۲۳۷، و الفصول الفخریه، ویراستهٔ جلال الدین محدث ارموی (تهران، ۱۹۸۴)، صفحه ۱۴۵، ذکر می‌کند. نیز نک:

Hodgson, *Order*, pp. 160-162; Hollister, *Shi'a*, pp. 313-315, and Ivanow, *Alamut and Lamasar*, 26-28.

۱۴۳. به عنوان مثال نک: ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۲۳-۲۴، ترجمه صفحه ۲۳؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحه ۵۱، ترجمه صفحه ۴۴؛ و شهاب الدین شاه حسینی، خطابات عالیه، ویراستهٔ هوشنگ اجاقی (بمبئی، ۱۹۶۳)، صفحات ۳۷-۳۹. شرح مفصلتری دربارهٔ نسب فاطمی - نزاری حسن دوّم و حکومت اجداد او در ایران، که در عین حال فوق‌العاده مغشوق و متضمن اشتباهات و ناسازگاریهای تاریخی است، آن است که مورخ و شاعر نزاری متاخر، محمدبن زین العابدین خراسانی، معروف به فدائی خراسانی (فت- ۱۹۲۳) در کتاب هدایت المؤمنین الطالبین خود، ویراسته آ. آ. سمنوف (مسکو، ۱۹۵۹)، صفحات ۱۰۴-۱۱۱، آورده است. هم شهاب الدین شاه (فت ۱۸۸۴)، پسر ارشد آقاخان دوّم، و هم فدائی روایت می‌کنند که این هادی پسر نزار بود که مخفیانه به الموت آورده شد. نیز نک: تامر، الامامة، صفحات ۱۹۲ و ۲۱۷-۲۱۹؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۵۹-۲۷۴؛ نیز اعلام او، صفحات ۲۴۴-۲۴۵، ۴۱۷-۴۱۹، و ۴۸۴-۴۸۶؛

Ivanow, "Ismailitica", pp. 68-69, and also his *Brief*, p. 80.

در اینجا کافی است یادآور شویم که بعداً نزاریان محمدشاهی و قاسم شاهی سلسله نسب متفاوتی را برای حسن علی ذکره السلام قبول کردند.

۱۴۴. عقیدهٔ قیامت، چنانکه در دورهٔ محمّد دوّم پرورده شده است، در رسالهٔ مجهول المؤلف هفت باب بابا سیّدنا، که در دو رسالهٔ قدیم اسماعیلی به چاپ رسیده، صفحات ۴-۴۲، آمده است. این رساله که در حدود سال ۱۲۰۰ میلادی، یعنی اواخر دورهٔ حکومت محمّد دوّم، تألیف شده است تنها منبع موجود نزاری از عهد قیامت است؛ ترجمهٔ کامل انگلیسی آن با شرح تفضیلی مطالبش در Hodgson, *Order*, pp. 279-324 (فرقهٔ اسماعیلیه) آمده است. این عقیده با جرح و تعدیل و اصلاحات مختلف در نوشته‌های نزاری دوره‌های بعد نیز عرضه شده است که از همه مهمتر روضة‌التسلیم خواجه نصیرالدین طوسی است، و سپس هفت باب ابواسحاق، متن صفحات ۱۷ به‌بعد، ۳۰ به‌بعد، ۳۴ به‌بعد،

۴۵ به‌بعد، ۵۲ به‌بعد، و ۶۵-۶۷، ترجمه صفحات ۱۷ به‌بعد، ۳۰ به‌بعد، ۳۵ به‌بعد، ۴۵ بـه‌بعد، ۵۲ به‌بعد، و ۶۵-۶۸، و کلام پیر خیرخواه هراتی، متن صفحات ۲۳ به‌بعد، ۴۶ به‌بعد، ۵۵ به‌بعد، ۵۸ به‌بعد، ۸۹ به‌بعد، ۹۴ به‌بعد، و ۱۱۲-۱۱۶، ترجمه صفحات ۱۹ به‌بعد، ۳۸ به‌بعد، ۴۹ به‌بعد، ۵۳ به‌بعد، ۸۴ به‌بعد، ۸۸ به‌بعد، و ۱۰۹-۱۱۲ است، بهترین توصیف و عرضه جدید عقیدهٔ کاملاً پرورده و تکامل پذیرفتهٔ قیامت همان است که در فرقهٔ اسماعیلیه هاجسن، صفحات ۱۶۲-۱۸۰، و نیز «دولت اسماعیلیهٔ» او، صفحات ۴۶۰-۴۶۴، آمده است.

۱۴۵. طوسی، روضة التسلیم، متن صفحات ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۱۲، ترجمه صفحات ۱۱۹ و ۱۲۸-۱۲۹؛ و نیز از همو، سیر و سلوک، صفحه ۵۱؛ و بدخشانی، سی و شش صحیفه، صفحهٔ ۵۱.

۱۴۶. قیامت روحانی نزاریان را طوسی در روضة‌التسلیم، متن صفحات ۴۷-۵۶ و ترجمه صفحات ۵۲-۶۳ مورد بحث قرار داده است.

۱۴۷. هفت باب بابا سیدنا، صفحات ۸-۱۴؛ ترجمهٔ هاجسن در فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۲۸۴-۲۹۳؛ نیز نک: طوسی، روضة التسلیم، متن صفحات ۱۱۵ و ۱۲۸ به‌بعد، ترجمه صفحات ۱۳۳ و ۱۴۹ به‌بعد؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۲۲ و ۳۸-۴۰، ترجمه صفحات ۲۱-۲۲ و ۳۸-۴۱؛ و خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۴۹ و ۶۳-۶۵، ترجمه صفحات ۴۱ و ۵۷-۶۰.

۱۴۸. نک:
Vajda, "Melchizédec dans la mythologie Ismaélienne", pp. 173-183, and Ivanow, "Noms Bibliques dans la mythologie Ismaélienne," pp. 249-255.

۱۴۹. این سه گروه یا سه طبقه با صفات و خصوصیات ویژهٔ هر گروه در هفت باب بابا سیدنا صفحات ۲۴، ۲۶-۳۶، و ۴۰؛ ترجمهٔ هاجسن در فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۳۰۳، ۳۰۸-۳۱۸، و ۳۲۱؛ روضة‌التسلیم طوسی، متن صفحات ۴۲، ۴۴-۴۵، ۷۳، ۷۷، ۸۲، ۸۴، ۹۸-۹۹، ۱۰۱-۱۰۲ و ۱۳۶، ترجمه صفحات ۴۶-۴۷، ۴۹-۵۰، ۸۲، ۸۷-۹۲-۹۳، ۹۵، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۵-۱۱۶، و ۱۵۹؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۲۱ و ۴۶-۴۸، ترجمه صفحات ۲۰-۲۱ و ۴۴-۴۸؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۴۸-۴۹، ۹۰-۹۲، و ۱۰۶ به‌بعد، ترجمه صفحات ۴۰-۴۱، ۸۴-۸۷، و ۱۰۲ به‌بعد؛ و بدخشانی، سی‌و شش صحیفه، صفحات ۳۵، ۶۲-۶۳ و ۶۴ تشریح شده‌اند. نیز نک: مقدمهٔ کلام پیر، صفحات ۴۶-۴۷؛ و هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۱۷۲-۱۷۴.

۱۵۰. ابن اسفندیار، تاریخ، جلد دوم، صفحات ۱۴۲-۱۴۷؛ ترجمه براون، صفحات ۲۵۱-۲۵۳؛ آملی، تاریخ، صفحات ۱۴۳-۱۴۹؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، ویراستهٔ دورن، صفحات ۷۴-۷۸؛ ویراستهٔ تسبیحی، صفحات ۲۷-۲۹، و رابینو «سلسله پادشاهان مازندران»، صفحات ۴۳۰-۴۳۱ و ۴۵۲.

۱۵۱. رشیدالدین، صفحات ۱۷۰-۱۷۳؛ کاشانی، صفحات ۱۹۲-۱۹۴؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۵۹-۲۶۱؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۶۹-۱۷۱، متن صفحات ۲۲۹-۲۳۱؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۲۲-۲۲۴، و جلد هفتم، صفحات ۵۱۹-۵۲۱؛ خواندمیر، حبیب السیّر، جلد دوّم، صفحه ۴۷۴؛ و هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحه ۱۸۳.

۱۵۲. تنها زندگینامهٔ نزاریِ راشدالدین سنان همان فصل من اللفظ الشریف، هذه مناقب المولی راشدالدین است که کتابی قدیس مآبانه متضمن حکایات و داستانهای شفاهی رایج در میان نزاریان شام است که شخصی به نام ابوفراس، که معمولاً وی را با شهاب الدین ابوفراس، داعی شامی، که در حوالی نیمهٔ قرن دهم/شانزدهم فوت شده است، یکی می‌دانند، تألیف کرده است. این کتاب نخستین بار با ترجمهٔ فرانسه به وسیلهٔ گویار تحت عنوانِ

"Un Grand Maître des Assassins au temps de Saladin," *JA*, 7 série, 9 (1877),
ترجمه صفحات ۳۸۷-۴۵۰، متن صفحات ۴۵۲-۴۸۹ انتشار یافت؛ گویار قبلاً قطعاتی از این کتاب را از روی یک مجموعهٔ بی‌نام اسماعیلی در کتاب خود به‌نام

Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis

آورده بود. متن کامل فصل من اللفظ الشریف را محمد شرف الدین در نشریهٔ دارالفنون الهیّات فکولته سی مجموعه سی، دوره ۲، شماره ۷ (استانبول، ۱۹۲۸)، ۴۵-۷۱ تجدید چاپ کرد؛ مصطفی غالب ویرایش جدیدی از این کتاب در اثر خود به نامه سنان راشدالدین، شیخ الجبل الثالث (بیروت، ۱۹۶۷)، صفحات ۱۶۳-۲۱۴، عرضه داشته است. ارجاع ما به فصل به متن و ترجمه‌ای است که در مقالهٔ گویار آمده است. در میان منابع غیر نزاری مهمترین شرحی که دربارهٔ سرگذشت سنان وجود دارد آن است که ابن العدیم (فت- ۱۲۶۲/۶۶۰) در کتاب بغیة‌الطلب فی تاریخ حلب آورده است. مجلدی از بغیة‌الطلب، که سرگذشت سنان در آن آمده، تاکنون به‌دست نیامده است، امّا سه تحریر مختلف از آن به‌طور غیر مستقیم در آثار قطب الدین الیونینی (فت۱۳۲۶/۷۲۶)، شمس الدین الذهبی (فت- ۱۳۴۸/۷۴۸)، و خلیل بن ایبک الصفدی (فت ۱۳۶۳/۷۶۴) آمده است. متن یونینی که کاملترین همه است به عنوان مأخذ و منبع عمده و اصلی مورد بهره‌برداری برنارد لویس در «سه سرگذشت از کمال الدین»، صفحات ۳۳۶-۳۴۴، بوده‌است. ویرایش بهتری از این متن به‌اضافهٔ ترجمه انگلیسی آن را می‌توان در اثر زیر یافت:

B. Lewis, "Kamāl al - Dīn's Biography of Rāšid al - Dīn Sinān", pp. 225-267, reprinted in his *Studies in Classical and Ottoman Islam*.

از منابع دست دوّم، درباره کار و بار سنان در روزگار او، باید یاد کنیم از:

Quatremère, "Notice historique sur les Ismaëliens", pp. 353ff., Defrémery, "Ismaéliens de Syrie", *JA*, 5 (1855), pp. 5-32; Lewis, "Ismāʿīlites and Assassins", pp. 120-127; also his *Assassins*, pp. 110-118; Hodgson, *Order*, pp. 185-207; Mirza, "Syrian Ismāʿīlis", pp. 28ff., 40-77, 156-163 and 166-173; also his "Rashid al - Din Sinan", in *Great Ismaili Heroes*, pp. 72-80; Filippani - Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 201-222;

عبدالله‌بن مرتضی الخوابی، الفلک الدوّار (حلب، ۱۹۳۳)، صفحات ۲۰۷-۲۲۱؛ عارف تامر، سنان و صلاح الدین (بیروت، ۱۹۵۶)؛ حسین، طائفة‌الاسماعیلیه، صفحات ۹۹-۱۰۶؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۷۸-۲۸۳؛ نیز از همو، اعلام، صفحات ۲۹۵-۳۰۳؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۸۹-۲۹۰؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۶۹-۱۷۰ و ۱۷۳؛ و نیز مقالهٔ او تحت عنوان «راشد الدین سنان» در دایرة‌المعارف اسلام، جلد سوّم، صفحات ۱۱۲۳-۱۱۲۴؛ و مقالهٔ فرهاد دفتری «راشد الدین سنان» در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد هشتم، صفحات ۴۴۲-۴۴۳.

۱۵۳. یاقوت، معجم البلدان، جلد سوّم، صفحهٔ ۲۷۵.

۱۵۴. بنابر آنچه ابوفراس در فصل من اللفظ الشریف آورده است (متن صفحات ۴۵۴-۴۵۵، ترجمه صفحات ۳۹۱-۳۹۴)، سنان هفت سال در کهف منتظر ماند و در آنجا کودکان را تعلیم و بیماران را شفا داد. این دورهٔ انتظار به‌نظر طولانی می‌آید، مگر آنکه، چنانکه هاجسن در فرقهٔ اسماعیلیه صفحهٔ ۱۸۶ حدس زده است، فرض کنیم که سنان الموت را چند سالی پیش از به مسند حکومت نشستن حسن دوّم، شاید از ترس سیاست محمّدبن بزرگ امید، ترک کرده بوده‌باشد. در این باره همچنین

نک:
"Kamāl al - Dīn's Biography", p. 251

۱۵۵. دربارهٔ تسخیر و تحکیم و ساختمان قلعه‌ها و دژها به‌وسیلهٔ سنان نک: ابوفراس، فصل من اللفظ الشریف، ترجمه صفحات ۳۹۶-۳۹۷، ۴۱۹-۴۲۱، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۳، ۴۴۹-۴۵۰، متن صفحات ۴۵۶-۴۵۷، ۴۷۱-۴۷۲، ۴۷۸-۴۷۹، و ۴۸۹.

156. William of Tyre, *Historia*, pp. 996-997.

والترِماپی (Walter of Map)، که در ۱۱۸۲ به تألیف و نگارش اشتغال داشته است، همین داستان را در کتاب خود باز می‌گوید. نک:
De Nugis Curialium [Cymmrodorion Record Series, no. IX] (London, 1923), p. 37. See also Grousset, *Croisades*, vol. 2, pp. 598-603.

گروسه حدس می‌زند که نزاریان از ترس نورالدین به آمالریک نزدیک شدند؛
Runciman, *Crusades*, vol. 2, pp. 396-397; Elisséeff, *Nūr ad - Dīn*, vol. 2, pp. 687-688; M. Melville, *La Vie des Templiers* (Paris, 1974), pp. 118-119; and J. Hauziński, "On Alleged Attempts at Converting the Assassins to Christianity in the Light of William of Tyre's Account", *Folia Orientalia*, 15 (1974), pp. 229-246.

۱۵۷. ابن خلّکان، وفیات الاعیان، جلد سوّم، صفحات ۳۳۹-۳۴۱؛ نیز نک: ابن العدیم، زبدة‌الحلب، ویراستهٔ دهان، جلد دوّم، صفحه ۳۴۰؛ ابوشامه، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین (قاهره، ۱۲۸۷-۱۲۸۸/ ۱۸۷۰-۱۸۷۱)، جلد اوّل، صفحات ۲۲۸-۲۳۰، و
Lewis, "Kamāl al - Dīn's Biography", pp. 254-256.

۱۵۸. در ۵۷۷/۱۱۸۱-۱۱۸۲، صلاح الدین نامه‌ای به خلیفهٔ بغداد نوشت و زنگیان را متهم ساخت که با ملحدان نزاری و صلیبیون از در اتحاد درآمده‌اند، نک: ابوشامه، الروضتین، جلد دوّم، صفحات ۲۳-۲۴، در *RHCHO*، جلد چهارم، صفحات ۲۱۴-۲۱۵.

۱۵۹. دربارهٔ سوءقصد نزاریان به جان صلاح الدین، نک: بستان، صفحهٔ ۱۴۱؛ ابن شداد، النوادر السلطانیه، در *RHCHO*، جلد سوّم، صفحات ۶۲-۶۳؛ ابن العدیم، تاریخ حلب، ترجمهٔ بلوشه در *Revue de l'Orient Latin*, 3 (1895)، صفحهٔ ۵۶۳، و جلد چهارم (۱۸۹۶)، صفحات ۱۴۵-۱۴۶؛ ابوشامه، الروضتین، جلد اوّل، صفحه ۲۳۹-۲۴۰ و ۲۵۸؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحات ۱۵۸ و ۱۶۳، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۶۱۸-۶۱۹ و ۶۲۳-۶۲۴؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحات ۲۰۷ و ۲۱۲؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۴۶-۴۷، و
B. Lewis, "Saladin and the Assassins", *BSOAS*, 15 (1953), pp. 239-245, reprinted in his *Studies in Classical and Ottoman Islam*.

۱۶۰. نک: ابوشامه، الروضتین، جلد اوّل، صفحه ۲۶۱، در *RHCHO*، جلد چهارم، صفحات ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحه ۱۶۵، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۶۲۶؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۴۷؛ مقریزی، تاریخ مصر، صفحات ۷۲-۷۳، و نیز از همو سلاطین ایوبی مصر، صفحات ۵۴-۵۵. بنابر گفتهٔ ابوفراس، فصل من اللفظ الشریف، ترجمه صفحات ۳۹۸-۴۰۸، متن صفحات ۴۵۸-۴۶۳، این صلاح‌الدین بود که، چون از قدرتهای ماوراءالطبیعی سنان مرعوب شده بود و نیز خنجر نزاریان را در کنار بستر خویش یافت، پیشقدم برای صلح شد.

۱۶۱. ابن جبیر، رحله، ویراستهٔ و. رایت، ویرایش دوم، توسط م. دخویه (لیدن-لندن، ۱۹۰۷)، صفحات

۲۴۹-۲۵۰؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان *The Travels*، ترجمهٔ رونالد برودهرست (لندن، ۱۹۵۲)، صفحات ۲۵۹-۲۶۰؛ ترجمهٔ فرانسوی، *Voyages*، توسط م. گودفرای - دومبین (پاریس ۱۹۴۹-۱۹۶۵)، جلد سوم، صفحات ۲۸۷-۲۸۸. نیز نک: سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحهٔ ۲۰۸، و ابوفراس، فصل، ترجمه صفحات ۴۱۸-۴۱۹، متن صفحات ۴۷۰-۴۷۱.

۱۶۲. بستان، صفحهٔ ۱۴۲، این حادثه را در ۵۷۲ هجری قرار می‌دهد؛ ابن العدیم، تاریخ حلب (۱۸۹۶)، صفحات ۱۴۸-۱۵۰؛ ابوشامه، الروضتین، جلد اوّل، صفحات ۲۷۴-۲۷۵، در *RHCHO*، جلد چهارم، صفحات ۱۸۹-۱۹۱؛ ابن اثیر، الکامل، جلد یازدهم، صفحهٔ ۱۶۸؛ در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۶۳۱-۶۳۲؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحهٔ ۲۱۹؛ و محمدبن علی حموی، التاریخ المنصوری، ویراستهٔ پ. ا. گریازنویچ (مسکو، ۱۹۶۳)، صفحه ۱۸۴. این تاریخ، که به وسیلهٔ یکی از عمال ایوبی شام نوشته شده، در ۶۳۱/۱۲۳۳ به پایان رسیده‌است.

۱۶۳. ابوشامه، الروضتین، جلد دوّم، صفحه ۱۶.

۱۶۴. بستان، صفحهٔ ۱۳۶، ذیل سال ۵۶۱/۱۱۶۵-۱۱۶۶ خبر می‌دهد که اسماعیلیان شام عقیدهٔ خود را عوض کردند؛ در طی ماه رمضان غذا خوردند و دیگر نماز نخواندند؛ حموی، التاریخ المنصوری، صفحه ۱۷۶، این رویداد را ذیل سال ۵۶۰/۱۱۶۴-۱۱۶۵ آورده‌است و سنان را محرک آن می‌داند. ذهبی و ابن العدیم نیز حکایت می‌کنند که سنان روزه ماه رمضان را شکست و شریعت را لغو کرد. نک:

Lewis, "Kamāl al - Dīn's Biography", pp. 230, 241 and 261.

165. Lewis, "Kamāl al-Dīn's Biography", pp. 231, 248-249 and 262.

166. Guyard, *Fragments*, text pp. 193-195, translation pp. 275-284; English translation in Hodgson, *Order*, pp. 199-201.

۱۶۷. نک: ابن جبیر، رحله، صفحه ۲۵۵؛ ترجمه برودهرست، صفحهٔ ۲۶۴؛ ترجمهٔ گودفرای - دومبین، جلد سوّم، صفحه ۲۹۴؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد سوّم، صفحه ۳۴۰؛ مقریزی، سلاطین ایوبی مصر، صفحه ۵۵، و عارف تامر، «سنان راشدالدین او شیخ‌الجبل»، الادیب، ۲۳ (مه، ۱۹۵۳)، صفحات ۴۳-۴۶.

۱۶۸. به عنوان مثال نک: ابوفراس، فصل من اللفظ الشریف، ترجمه صفحات ۴۳۷-۴۳۸، متن صفحه ۴۸۲؛ Guyard, *Fragments*, text pp. 247 and 249-250, translation pp. 391-392 and 395-398;

ابن فضل اله عُمَری، مسالک الابصار، صفحات ۷۷-۷۸؛ و قلقشندی، صبح الاعشی، جلد سیزدهم، صفحات ۲۳۸-۲۳۹.

169. R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairīs*, pp. 23, 34, 45, 54, 79ff. and 157-158; also his "Influence de la religion Noṣairī sur la doctrine de Rāchid ad- Dīn Sinān", *JA*, 9 série, 16 (1900), pp. 61-69.

۱۷۰. ابن العدیم، تاریخ حلب (۱۸۹۶)، صفحات ۱۴۷-۱۴۸، و

Lewis, "Kamāl al - Dīn's Biography", pp. 230, 241-242 and 261.

۱۷۱. برای بررسی منابع غربی دربارهٔ این قتل نک:

R. Röhricht, *Geschichte des Konigreichs Jerusalem* (Innsbruck, 1898), pp. 614-616; D. Schaffner, "The Relations of the Order of the Assassins with the

Crusaders During the Twelfth Century" (M. A. thesis, University of Chicago, 1939), pp. 39-49, and Hellmuth, *Die Assassinenlegende*, pp. 54-62.

در میان منابع اسلامی باید یاد کنیم از عمادالدین، الفتح القسّی فی الفتح القدسی، ویراستهٔ سی. لندبرگ (لیدن، ۱۸۸۸)، صفحات ۴۲۰-۴۲۲؛ ابن شداد، النوادر السلطانیه، در *RHCHO* جلد سوم، صفحه ۲۹۷؛ ابوشامه، الروضتین، جلد دوّم، صفحه ۱۹۶، در *RHCHO* جلد پنجم، صفحات ۵۲-۵۴؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحهٔ ۳۱، در *RHCHO* جلد دوّم، صفحات ۵۸-۵۹. شرحهای ابن اثیر و عمادالدین در کتاب ف. گابریلی به‌نام

Arab Historians of the Crusades, tr. E. J. Costello (Berkeley, 1969), pp. 238-242

به انگلیسی ترجمه شده‌اند. نیز نک:

Grousset, *Croisades*, vol. 3, pp. 91ff., and Runciman, *Crusades*, vol. 3, pp. 64-65.

۱۷۲. ابوفراس، فصل من اللفظ الشریف، ترجمه صفحات ۴۰۸-۴۱۲، متن صفحات ۴۶۳-۴۶۶؛ ترجمهٔ انگلیسی در Gabrieli, *Arab Historians*، صفحات ۲۴۲-۲۴۵.

۱۷۳. بستان، صفحه ۱۵۱؛ ابن العدیم در مقالهٔ لویس "Kamal al - Din's Biography"، صفحات ۲۳۰ و ۲۶۱؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحه ۲۶۹؛ و قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد اوّل، صفحهٔ ۱۲۲؛ دو منبع آخر مرگ سنان را در ۵۸۸ هجری قرار می‌دهند. نیز نک: ابن‌الدواداری، کنز، جلد هفتم، صفحه ۱۲۰؛ و ابن تغری بردی، النّجوم، جلد ششم، صفحهٔ ۱۱۷.

۱۷۴. ابن اسفندیار، تاریخ، جلد دوّم، صفحات ۱۶۳ و ۱۷۴؛ ترجمهٔ براون، صفحات ۲۵۵-۲۵۶؛ آملی، تاریخ، صفحات ۱۵۰-۱۵۱؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، ویراستهٔ دورن، صفحات ۷۹ و ۲۶۴؛ ویراستهٔ تسبیحی، صفحات ۳۰ و ۱۱۸؛ و رابینو، «سلسله‌های پادشاهان مازندران»، صفحات ۴۳۲ و ۴۵۳.

۱۷۵. راوندی، راحة‌الصدور، صفحه ۳۹۰؛ جوینی، جلد دوّم، صفحات ۴۳-۴۴؛ ترجمهٔ بویل، جلد اوّل، صفحات ۳۱۲-۳۱۳؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحهٔ ۹۳.

۱۷۶. تاریخ سیستان، صفحه ۳۹۲؛ ترجمهٔ گولد، صفحهٔ ۳۲۰؛ جوزجانی، طبقات، جلد اول، صفحه ۳۹۶؛ ترجمهٔ راورتی، جلد اوّل، صفحه ۴۴۹؛ جوینی، جلد دوّم، صفحهٔ ۴۹؛ ترجمهٔ بویل، جلد اوّل، صفحه ۳۱۶؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحات ۶۵ و ۷۳.

۱۷۷. جوزجانی، طبقات، جلد اوّل، صفحه ۴۰۳؛ ترجمهٔ راورتی، جلد اوّل، صفحات ۴۸۴ به‌بعد؛ محمدبن احمد نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، ویراسته و ترجمهٔ ا. هوداس (پاریس، ۱۸۹۱-۱۸۹۵)، جلد اول (متن)، صفحات ۲۱۲ به‌بعد، جلد دوّم (ترجمهٔ فرانسه)، صفحات ۳۵۳ به‌بعد، و ترجمهٔ مجهول‌المترجم همان کتاب به زبان فارسی از نیمهٔ اول قرن هفتم/سیزدهم به‌نام سیرت جلال‌الدین منکبرتی ، ویراستهٔ مجتبی مینوی (تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵)، صفحات ۲۲۹ به‌بعد. نیز نک: جوینی، جلد دوّم، صفحه ۵۹؛ ترجمهٔ بویل، جلد اوّل، صفحه ۳۲۶، و ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحات ۸۲-۸۳.

۱۷۸. راوندی، راحة‌الصدور، صفحه ۳۹۹؛ جوینی، جلد دوّم، صفحات ۴۵-۴۶؛ ترجمهٔ بویل، جلد اوّل، صفحات ۳۱۳-۳۱۴؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحهٔ ۶۲.

۱۷۹. نسوی، تاریخ سلطان جلال الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحه ۲۷، و جلد دوّم صفحه ۴۷-۴۸؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۴۰-۴۱.

۱۸۰. ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحه ۷۶-۷۷.

۱۸۱. جوینی، جلد سوّم، صفحه ۲۴۱-۲۴۲؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۶۹۸-۶۹۹؛ رشیدالدین،

صفحه ۱۷۳؛ کاشانی، صفحه ۱۹۷؛ و حافظ ابرو، صفحهٔ ۲۶۱.

۱۸۲. دربارهٔ فرمانروایی جلال الدین حسن سوّم و اصلاحات اعتقادی او، نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۴۳-۲۴۹؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۹۹-۷۰۴؛ رشیدالدین، صفحات ۱۷۴-۱۷۸؛ کاشانی، صفحات ۱۹۸-۲۰۱؛ حمدالله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۵۰۶-۵۰۹؛ ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحات ۵۲۴-۵۲۵، و جلد دوّم، صفحات ۱۲۹-۱۳۰؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۵۲۴-۵۲۵؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۶۴-۲۶۶؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۷۱-۱۷۴، متن صفحات ۲۳۲-۲۳۵؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۲۴-۲۲۷؛ خواند میر، حبیب السیّر، جلد دوّم، صفحهٔ ۴۷۵؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحه ۱۱۵. نیز نک:

Hodgson, *Order*, pp. 217-225; also his "State", pp. 468-472; Lewis, *Assassins*, pp. 78-81; Filippani - Ronconi, *Ismaeliti*, pp. 229-236;

تامر، الامامة، صفحات ۱۹۲-۱۹۴؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۸۴-۲۸۵؛ و ازهمو، اعلام، صفحات ۲۰۹ - ۲۱۳.

۱۸۳. کاشانی، تاریخ الجایتو، صفحات ۵۷-۵۸، گزیدهٔ آن در منتخبات فارسی شفر، جلد دوّم، متن صفحات ۹۵-۹۶، ترجمه صفحهٔ ۱۰۰، و در مقالهٔ رابینو تحت عنوان

"Deux descriptions du Gīlān du temps des Mongols", *JA*, 238 (1950), pp. 328-329.

نیز نک: رابینو، «فرمانروایان گیلان»، صفحات ۲۸۸-۲۸۹؛ نیز ازهمو، «سلسله‌های محلی گیلان»، صفحات ۳۱۴-۳۱۵، و یادداشتهای قزوینی در جلد سوّم تاریخ جهانگشا، صفحات ۴۱۸-۴۲۴.

۱۸۴. جوزجانی، طبقات، جلد دوّم، صفحات ۱۸۲-۱۸۳؛ ترجمهٔ راورتی، جلد دوّم، صفحات ۱۱۹۷-۱۱۹۸.

۱۸۵. نسوی، تاریخ سلطان جلال الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحات ۲۱۲-۲۱۳، و جلد دوّم، صفحه ۳۵۵؛ ویراستهٔ مینوی، صفحه ۲۳۰.

۱۸۶. دربارهٔ لشگرکشی علیه منگلی نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۴۵-۲۴۶؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۷۰۱-۷۰۲؛ رشیدالدین، صفحات ۱۷۶-۱۷۷؛ کاشانی، صفحات ۱۹۹-۲۰۰؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحات ۱۱۴، ۱۱۶، و ۱۱۸. وی این جنگ را در ۶۱۲/۱۲۱۵ قرار می‌دهد؛ نیز نک: یادداشتهای قزوینی در جلد سوّم تاریخ جهانگشای جوینی، صفحات ۴۰۷-۴۰۹.

۱۸۷. ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحات ۱۲۱-۱۲۳؛ نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحه ۱۳، جلد دوّم، صفحه ۲۳؛ ویراستهٔ مینوی، صفحهٔ ۲۱؛ جوینی، جلد دوّم، صفحهٔ ۱۲۱؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۳۹۱؛ و یادداشتهای قزوینی در جلد سوّم تاریخ جهانگشا، صفحات ۴۱۴-۴۱۷.

۱۸۸. دربارهٔ محمّد سوّم و برهم خوردن روابط او با مناصحان و پسر بزرگ و جانشین خود رکن‌الدین خورشاه نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۴۹-۲۵۹؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۷۰۴-۷۱۲؛ رشیدالدین، صفحات ۱۷۸-۱۸۴؛ کاشانی، صفحات ۲۰۱-۲۰۶؛ حمدالله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۵۰۸-۵۱۱؛ ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحات ۵۲۵-۵۲۶ و جلد دوّم صفحه ۱۳۰؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۵۲۵-۵۲۶؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۶۸-۲۷۲؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۷۴-۱۷۶، متن صفحات

۲۳۵-۲۳۸؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۲۷-۲۲۹؛ و خواندمیر، حبیب السیّر، جلد دوّم، صفحات ۴۷۵-۴۷۶. نیز نک: هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۲۲۵ به‌بعد، ۲۴۴-۲۴۶، و ۲۵۰-۲۶۲؛ نیز ازهمو «دولت اسماعیلی»، صفحات ۴۷۶-۴۸۰؛ فیلیپانی - رونکونی، اسماعیلیان، صفحات ۲۳۶-۲۵۷؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۸۶-۲۸۸؛ نیز ازهمو، اعلام، صفحات ۳۹۴-۳۹۷؛ لویس، فدائیان اسماعیلی، صفحات ۸۲-۹۱، و مقالهٔ «علاءالدین محمّد» او در دانشنامهٔ ایرانیکا (*EIR*)، جلد اوّل، صفحهٔ ۷۸۰.

۱۸۹. دربارهٔ روابط و بستگیهای خواجه نصیرالدین طوسی با اسماعیلیان و نوشته‌های او نک: شهاب‌الدین عبداللّٰه بن فضل اله شیرازی، معروف به وصاف، تاریخ وصاف (بمبئی، ۱۲۶۹/۱۸۵۳) صفحات ۲۰-۳۰؛ شوشتری، مجالس المؤمنین، جلد دوّم، صفحات ۲۰۱-۲۰۷؛ دبستان مذاهب، جلد اوّل، صفحه ۲۵۸؛ محمدتقی مدرس رضوی، احوال و آثار ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسی (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۵۴/۱۹۷۵)، صفحات ۳-۱۶ و ۸۳-۹۳، و محمّد مدرس زنجانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی (تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶)، صفحات ۲۷-۳۴، ۵۴-۵۶، و ۱۲۵-۱۳۰؛ رضوی و مدرسی مانند دیگر نویسندگان دوازده امامی به‌طور قاطع منکر این هستند که خواجه نصیرالدین شاید موقتاً بر مذهب اسماعیلی بوده‌است، و حال آنکه مجتبی مینوی در مقدمه‌ای که بر اخلاق ناصری (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۶۰/۱۹۸۱)، صفحات ۱۴-۳۲، نوشته است این امکان را رد نمی‌کند. محمدتقی دانش پژوه نیز که اخلاق محتشمی خواجه را تصحیح کرده و منتشر ساخته است (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۶۱/۱۹۸۲)، صفحات ۹-۱۱ و ۲۰، بر این عقیده است. و. مادلونگ در مقالهٔ خود تحت عنوان «اخلاق خواجه نصیرالدین طوسی میان فلسفه، تشیع، و تصوف»، که در کتاب اخلاق دراسلام، ویراستهٔ ریچارد. گ. هوانسیان (مالیبو، کالیفرنیا، ۱۹۸۵)، صفحات ۸۵-۱۰۱، به چاپ رسیده، خصلت اسماعیلی اخلاق ناصری را مورد بحث قرار داده است و استدلال می‌کند که خواجه به‌خاطر توجهات فلسفی خود به اسماعیلیان پیوسته بوده است. نیز نک: مقالهٔ ایوانوف «یک اثر اسماعیلی به قلم خواجه نصیرالدین طوسی» در *JRAS* (۱۹۳۱) صفحات ۵۲۷-۵۳۷، و توضیحات او در مقدمهٔ روضة‌التسلیم، صفحات ۲۳-۲۶؛ ایوانوف حدس می‌زند که محتملاً خواجه در یک خانوادهٔ اسماعیلی به دنیا آمده بوده است؛ نیز نک: هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۲۳۹-۲۴۳؛ نیز ازهمو «دولت اسماعیلی»، صفحات ۴۷۵-۴۷۶؛ عارف تامر، نصیرالدین الطوسی (بیروت، ۱۹۸۳)، صفحات ۴۳-۷۵؛ غالب، اعلام، صفحات ۵۸۷-۵۸۸؛

R. Strothmann, *Die Zwölfer Schīʿa* (Leipzig, 1926), pp. 17-24, 31, and 33ff., also his "al - Ṭūsī, Naṣīr al - Dīn", *EI*, vol. 4, pp. 980-981.

۱۹۰. طوسی، سیر و سلوک، بویژه صفحات ۳۸-۴۲، ۴۶، ۵۱-۵۲، ۵۴-۵۵.

۱۹۱. همان کتاب، صفحه ۳۸.

۱۹۲. اثر عمدهٔ خواجه نصیرالدین طوسی، که در آن به بحث دربارهٔ عقیده ستر پرداخته است، همانا کتاب روضة‌التسلیم است که بیان تفصیلی اندیشهٔ نزاری پس از دورهٔ قیامت است و اصلاحات دینی دورهٔ محمّد سوّم نیز در آن منعکس است. بیان کوتاهتر مطلب، که برای پیروان عادی فرقه نوشته شده است، رسالهٔ مطلوب المؤمنین اوست که ایوانوف آن را ویراسته و در دو رساله قدیم اسماعیلی (صفحات ۴۳-۵۵) به چاپ رسانیده است. دیگر آثار خواجهٔ طوسی، بویژه سیر و سلوک او، نیز در این باب حائز اهمیتند؛ نک: مدرس رضوی، احوال و آثار، صفحات ۴۴۹-۴۵۷، ۵۵۸-۵۶۰، ۵۹۱-۵۹۴، و ۵۹۷؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۳۴-۱۳۶؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۶۱-۲۶۳.

چنانکه گفتیم، علما و دانشمندان دوازده امامی به‌طور کلی نسبت این آثار اسماعیلی را به خواجه نصیرالدین رد می‌کنند. بهترین بیان و عرضهٔ جدید عقیدهٔ ستر را می‌توان در فرقهٔ اسماعیلیه هاجسن، صفحات ۲۲۵-۲۳۸، و نیز در «دولت اسماعیلی» ازهمو، صفحات ۴۷۲-۴۷۵، ملاحظه کرد.

۱۹۳. طوسی، روضة‌التسلیم، متن صفحات ۶۲-۶۳، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۴۳، و ۱۴۵، ترجمه صفحات ۶۹، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۲۶، و ۱۳۶؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحه ۴۳، ترجمه صفحهٔ ۴۳؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحه ۶۷، ترجمه صفحات ۶۲-۶۳؛ و نیز ازهمو، تصنیفات، صفحات ۱۸-۱۹.

۱۹۴. روضة التسلیم، متن صفحه ۱۱۹، ترجمه صفحه ۱۳۸؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحه ۳۸، ترجمه صفحات ۳۸-۳۹؛ و خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحه ۶۳، ترجمه صفحهٔ ۵۸.

۱۹۵. روضة التسلیم، متن صفحه ۶۱، ترجمه صفحات ۶۷-۶۸؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۴۲-۴۳، ترجمه صفحات ۴۲-۴۳؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۶۶-۶۷، ترجمه صفحات ۶۱-۶۲.

۱۹۶. روضة‌التسلیم، متن صفحات ۶۱، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۴۷، و ۱۴۹، ترجمه صفحات ۶۷-۶۸، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۷۳، و ۱۷۵؛ نیز نک: ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۱۱-۱۲، ۳۹، ترجمه صفحات ۱۱-۱۲ و ۳۹؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۱۹ و ۶۴، ترجمه صفحات ۱۳ و ۵۸-۵۹؛ و نیز ازهمو، فصل در بیان شناخت امام، ویراسته ایوانوف (چاپ سوّم، تهران، ۱۹۶۰)، صفحات ۱-۲ و ۲۸؛ ترجمه انگلیسی تحت عنوان

On the Recognition of the Imam, tr. W. Ivanow (2nd ed., Bombay, 1947)

صفحات ۱۸ و ۴۳.

۱۹۷. طوسی، روضة‌التسلیم، متن صفحه ۱۱۰، ترجمه صفحهٔ ۱۲۶.

۱۹۸. روضة التسلیم، متن صفحات ۷۶، ۸۲، ۸۳ به‌بعد، ۱۰۰، ۱۰۴-۱۰۵، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۶، و ۱۲۷، ترجمه صفحات ۸۶-۸۷، ۹۲-۹۳، ۹۴ به‌بعد، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۷، و ۱۴۸؛ مطلوب المؤمنین، صفحات ۴۸-۴۹؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۱۶، ۱۷، ۴۳، و ۵۰، ترجمه صفحات ۱۶، ۱۷، ۴۴، و ۵۰؛ و خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۲۲، ۲۶، ۶۸، و ۹۴، ترجمه صفحات ۱۷، ۲۱، ۶۳، و ۸۸.

۱۹۹. روضة التسلیم، متن صفحهٔ ۱۴۲، ترجمه صفحهٔ ۱۶۶؛ و مطلوب المؤمنین، صفحات ۵۴-۵۵.

۲۰۰. روضة‌التسلیم، متن صفحات ۴۲، ۷۶-۷۷، و ۸۳-۸۴، ترجمه صفحات ۴۶-۴۷، ۸۷، و ۹۴-۹۵.

۲۰۱. جوزجانی، طبقات، جلد دوّم، صفحات ۱۸۲-۱۸۵ و ۱۸۶-۱۸۸؛ ترجمهٔ راورتی، جلد دوّم، صفحات ۱۱۹۷-۱۲۰۵ و ۱۲۱۲-۱۲۱۴.

۲۰۲. در باب این مداخلات و اوضاع و احوال نیک نزاریان قهستانی در این ایام نک: جوزجانی، طبقات، جلد اوّل، صفحات ۲۸۲-۲۸۳ و ۲۸۴-۲۸۵، و جلد دوّم، صفحات ۱۸۴-۱۸۵؛ ترجمه راورتی، جلد اوّل، صفحات ۱۹۵-۱۹۷ و ۱۹۹-۲۰۱، و جلد دوّم، صفحات ۱۲۰۳-۱۲۰۵؛ و تاریخ سیستان، صفحات ۳۹۳-۳۹۵؛ ترجمهٔ گولد، صفحات ۳۲۱-۳۲۲.

۲۰۳. نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحات ۷۰-۷۱، و جلد دوّم، صفحات ۱۱۸-۱۱۹؛ ویراستهٔ مینوی، صفحه ۹۵.

۲۰۴. نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحه ۱۶۸، و جلد دوّم، صفحات ۲۸۰-۲۸۱، بخشی که راجع است به نامهٔ سراج الدین مظفر، رئیس نزاری شام، به حکمران آناطولی و چندین

قسمت دیگر در ترجمهٔ فارسی مجهول‌المترجم کتاب نسوی، سیرت جلال‌الدین، حذف شده‌است.

۲۰۵. روایت نزاریان هند دربارهٔ آغاز دعوت نزاری در هند را عظیم نانجی تجزیه و تحلیل کرده است. نک: کتاب او:

The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo - Pakistan Subcontinent (Delmar, N. Y., 1978), pp. 50-69

نیز نک: کتاب سید مجتبی علی به‌نام

The Origin of the Khojāhs and their Religious Life Today (Würzburg, 1936), pp. 39ff.; Hollister, *Shī'a*, pp. 339-355; Misra, *Muslim Communities*, pp. 10-12 and 54ff.; Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 174-177, and Poonawala, *Bio*, pp. 298-300.

۲۰۶. نک:

W. Ivanow, "Shums Tabrez of Multan", in *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume*, ed. S. M. Abdullah (Lahore, 1955), pp. 109-118,

و غالب، اعلام، صفحات ۱۸۸-۱۹۱ و ۳۰۹-۳۱۰.

۲۰۷. به‌عنوان مثال نک: دولتشاه، تذکرة‌الشعراء، صفحه ۱۹۵؛ شوشتری، مجالس المؤمنین، جلد دوّم، صفحهٔ ۱۱۰، و

A. Semenov, "Sheikh Dzhelāl - ud - Dīn - Rūmī po predstavleniyam Shughnanskikh Ismailitov",

که عقاید نزاریان شغنان را دربارهٔ جلال‌الدین رومی، که نزاریان معاصر در آسیای مرکزی و مناطق همجوار او را از همکیشان خود می‌شمارند، تجزیه و تحلیل کرده‌است.

۲۰۸. نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحات ۱۳۲-۱۳۴، و جلد دوم، صفحات ۲۱۹-۲۲۳؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۱۶۳-۱۶۶؛ و ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحهٔ ۱۸۲.

۲۰۹. نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحات ۱۲۹-۱۳۰ و ۱۴۳-۱۴۵، و جلد دوّم، صفحات ۲۱۵-۲۱۶ و ۲۳۷-۲۴۰؛ ویراستهٔ مینوی، صفحات ۱۶۱-۱۶۲ و ۱۷۵-۱۷۶؛ جوینی، جلد دوّم، صفحات ۲۰۴-۲۰۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۴۷۱-۴۷۲ و

J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Īl- Khāns", in *Cambridge History of Iran*, vol. 5, p. 332.

۲۱۰. نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحات ۱۴۵-۱۴۶، و جلد دوّم، صفحات ۲۴۱-۲۴۲؛ ویراستهٔ مینوی، صفحه ۱۷۷

۲۱۱. همان کتاب، جلد اوّل، صفحات ۱۵۷-۱۵۸ و جلد دوّم صفحات ۲۶۲-۲۶۴.

۲۱۲. همان کتاب، جلد اوّل، صفحه ۱۹۶؛ جلد دوّم، صفحه ۳۲۷.

۲۱۳. همان کتاب، جلد اوّل، صفحات ۲۱۲-۲۱۶، و جلد دوّم صفحات ۳۵۳-۳۶۰؛ ویراسته مینوی، صفحات ۲۲۹-۲۳۳؛ نیز نک: ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحات ۱۹۲-۱۹۳.

۲۱۴. آملی، تاریخ، صفحات ۱۵۲-۱۵۳؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، ویراستهٔ دورن، صفحات ۸۰-۸۱؛ ویراستهٔ تسبیحی، صفحات ۳۰-۳۱؛ و رابینو، «سلسله‌های پادشاهان مازندران»، صفحهٔ ۴۵۴.

۲۱۵. رشیدالدین، صفحه ۱۸۱؛ و کاشانی، صفحهٔ ۲۰۵. بنابر نوشته دبستان مذاهب، جلد اوّل، صفحه ۲۶۵، این شیخ مخفیانه به مذهب اسماعیلی در آمده‌بود.

۲۱۶. جوینی، جلد اوّل، صفحات ۲۰۵ و ۲۱۳؛ ترجمهٔ بویل، جلد اوّل، صفحات ۲۵۰ و ۲۵۸؛ رشیدالدین،

جامع التواریخ، جلد دوّم، ویراستهٔ ادگار بلوشه (لیدن - لندن، ۱۹۱۱)، صفحات ۲۴۳ و ۲۴۸؛ نیز ازهمو، جامع التواریخ، ویراستهٔ بهمن کریمی (تهران، ۱۹۵۹/۱۳۳۸)، جلد اوّل، صفحات ۵۶۸ و ۵۷۰؛ ترجمهٔ انگلیسی به‌نام جانشینان چنگیزخان ترجمهٔ جان ا. بویل (نیویورک، ۱۹۷۱)، صفحات ۱۸۱ و ۱۸۴، که از این پس بدان به‌صورت جانشینان *(Successors)* ارجاع خواهیم داد.

۲۱۷. جوینی، جلد اوّل، صفحات ۲۱۱-۲۱۲؛ ترجمهٔ بویل، جلد اوّل، صفحات ۲۵۶-۲۵۷؛ رشیدالدین، جامع التواریخ، ویراستهٔ بلوشه، صفحات ۲۴۷-۲۴۸؛ ویراسته کریمی، جلد اوّل، صفحه ۵۷۰؛ جانشینان، صفحه ۱۸۳.

۲۱۸. جوزجانی، طبقات، جلد دوّم، صفحات ۱۸۱-۱۸۲؛ ترجمه راورتی، جلد دوّم، صفحات ۱۱۸۹-۱۱۹۷؛ رشیدالدین، جامع‌التواریخ (تاریخ مغولان در ایران)، ویراسته و ترجمهٔ کاترمر، صفحات ۱۱۸ - ۱۲۸؛ نیز از همو، جامع‌التواریخ، جلد سوّم، ویراسته ع. ا. علیزاده (باکو، ۱۹۵۷)، صفحات ۲۰-۲۱؛ و نیز جامع‌التواریخ، ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحات ۶۸۴-۶۸۵.

۲۱۹. بستان، صفحه ۱۵۱؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحه ۲۶۱؛ ابن العدیم در مقالهٔ لویس به نام «سرگذشت راشدالدین سنان در کتاب کمال‌الدین»، صفحات ۲۳۱ و ۲۶۲، و مفضّل بن ابی الفضائل، تاریخ سلاطین مملوک، ویراسته و ترجمهٔ ادگار بلوشه، در

Patrologia Orientalis, 12 (1919), p. 516.

۲۲۰. دربارهٔ وضعیّت کلی نزاریان شام در فاصله بین مرگ سنان و سقوط الموت نک:

Defrémery, "Ismaéliens de Syrie", (1855), pp. 32-47; Lewis, "Ismāʿīlites and the Assassins", pp. 127-129; also his *Assassins*, pp. 119-121; Hodgson, *Order*, pp. 207-209 and 246-250; Filippani - Ronconi, *Ismāeliti*, pp. 223-226, and Mirza, "Syrian Ismāʿīlis", pp. 78-105.

۲۲۱. برای شواهد کتیبه‌ای دربارهٔ قلاع شام نک:

van Berchem, "Épigraphie des Assassins de Syrie", pp. 455-457, 467, 478,482, 488-489 and 495-499,

که اطلاعاتی را هم که در مفرّج الکروب ابن واصل آمده منعکس می‌سازد. ابن واصل (۶۰۴- ۶۹۷/ ۱۲۰۸-۱۲۹۸)، که از اهالی شام مرکزی بود، شخصاً با تاج‌الدین ابوالفتوح، یک ایرانی که از الموت آمده بود و رهبری نزاریان شام را دست کم از ۱۲۳۹/۶۳۷-۱۲۴۰ تا ۱۲۴۹/۶۴۶ برعهده داشت، آشنا بود. نیز نک: حَمَوی، التاریخ المنصوری، صفحات ۲۹۳-۲۹۴، ۳۳۰، و ۳۴۰؛ و نسوی، تاریخ سلطان جلال‌الدین منکبرتی، جلد اوّل، صفحات ۱۳۲ و ۱۶۸، و جلد دوّم، صفحات ۲۲۰ و ۲۸۰؛ ویراستهٔ مینوی، صفحه ۱۶۳.

۲۲۲. ابوشامه، تراجم رجال القرنین، ویراسته م. ز. کوثری (قاهره، ۱۹۴۷)، صفحات ۷۸ و ۸۱؛ نیز ازهمو، الروضتین، در *RHCHO*، جلد پنجم، صفحه ۱۵۹، که تاریخ این رویداد را سال ۱۲۱۲/۶۰۹-۱۲۱۳ ذکرمی‌کند؛ مفضّل، تاریخ، صفحهٔ ۵۱۷؛ ابن اثیر، الکامل، جلد دوازدهم، صفحه ۱۱۵؛ سبط، مرآت، ویراستهٔ جوت، صفحه ۳۶۳؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۸۶، و

van Berchem, "Épigraphie", pp. 475-477,

که گفتهٔ ابن واصل و دیگران را نقل می‌کند. نک: ابن واصل، مفرّج الکروب، ویراستهٔ جلال‌الدین الشیال (قاهره، ۱۹۵۴-۱۹۶۱)، جلد سوّم، صفحه ۲۱۱.

۲۲۳. نک: عارف تامر، «سنان راشدالدین او شیخ‌الجبل»، صفحهٔ ۴۵، و همچنین همو، «فروع الشجره

الاسماعیلیة الامامیّه»، المشرق، ۵۱(۱۹۵۷)، صفحات ۶۰۱-۶۰۳.

۲۲۴. ابن العدیم، تاریخ حلب (۱۸۹۷)، صفحات ۴۸-۴۹؛ مقریزی، سلاطین ایوبی مصر، صفحات ۱۵۹-۱۶۰؛
Grousset, *Croisades*, vol. 3, pp. 195-196, and Cahen, *Syrie du Nord*, pp. 620-621.

۲۲۵. حموی، التاریخ المنصوری، صفحهٔ ۳۴۰.

۲۲۶. همان کتاب، صفحه ۳۴۸.

۲۲۷. همان کتاب، صفحات ۳۳۵-۳۳۶.

۲۲۸. همان کتاب، صفحات ۳۴۰-۳۴۱.

229. Edwin J. King, *The Knights Hospitallers in the Holy Land* (London, 1931), pp. 216 and 234-235.

که در آن نامهٔ پاپ نقل شده است؛ نیز نک:
Cahen, *Syrie du Nord*, pp. 344, 526, 620, 641 and 665, and J. Riley - Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus* (London, 1967), pp. 138-140, 162 and 164.

۲۳۰. علاوه بر شرحی که ژوئنویل در کتاب سابق‌الذکرش تاریخ سن‌لوئی، که منبع اصلی برای این معاملات و روابط است، آورده است، نک:
Defrémery, "Ismaéliens de Syrie", (1855), pp. 45-46; van Berchem, "Épigraphie", pp. 478-480; King, *Knights Hospitallers*, p. 249; Grousset, *Croisades*, vol. 3, pp. 516-518, and Runciman, *Crusades*, vol. 3, pp. 279-280

۲۳۱. دربارهٔ عملیات سپاه پیشاهنگ هولاکو در ایران نک: رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ویراستهٔ کاترمر، صفحات ۱۳۸ و ۱۶۶-۱۷۴؛ ویراستهٔ علیزاده، صفحات ۲۲-۲۳ و ۲۷-۲۸؛ ویراسته کریمی، جلد دوّم، صفحات ۶۸۶ و ۶۸۹-۶۹۰. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۷۲ و ۹۴-۹۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۵۹۶ و ۶۱۰، که تنها به اختصار اشاراتی در این مورد دارد. نیز نک:
A. Boyle, "The Ismā'īlīs and the Mongol Invasion", in *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, pp. 7-11, and also his, "Dynastic and Political History of the Īl-Khāns", pp. 340-342.

درباره مشارکت فرمانروایان ایالات بحر خزر در محاصرهٔ گردکوه توسط مغولان نک: ادامه دهندهٔ تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، ترجمهٔ براون، صفحات ۲۵۸-۲۵۹؛ آملی، تاریخ، صفحات ۱۶۰-۱۶۲ و ۱۶۳-۱۶۴؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، ویراستهٔ دورن، صفحات ۸۴-۸۷؛ ویراستهٔ تسبیحی، صفحات ۳۲-۳۴؛ ملا شیخ علی گیلانی، تاریخ مازندران، ویراستهٔ منوچهر ستوده (تهران، ۱۳۵۲/ ۱۹۷۳)، صفحه ۵۰؛ و رابینو، «سلسله‌های پادشاهان مازندران»، صفحه ۴۵۵.

۲۳۲. دربارهٔ حکومت کوتاه رکن‌الدین خورشاه که در طی آن دولت نزاریان ایران را مغولان مضمحل ساختند نک: جوینی، جلد سوّم، صفحات ۲۵۹-۲۷۸؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۷۱۲-۷۲۵؛ رشیدالدین، صفحات ۱۸۵-۱۹۵؛ و کاشانی، صفحات ۲۰۶-۲۱۵. این هر سه مؤلف حوادث دوره فرمانروایی خورشاه را در بخش آخر تواریخ نزاری خود آورده‌اند. لشگرکشی هولاکو علیه نزاریان را جوینی جداگانه نیز در جلد سوّم تاریخ خود، صفحات ۸۹-۱۴۲، ترجمه بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۰۷-۶۴۰، بیان کرده‌است، و همچنین رشیدالدین در بخش هولاکو در جامع التواریخ خود،

نک: جامع التواریخ، ویراستهٔ کاترمر، صفحات ۱۴۴ به‌بعد و ۱۷۴-۲۲۰؛ ویراستهٔ علیزاده، صفحات ۲۴ به‌بعد و ۲۹-۳۸؛ ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحات ۶۸۷ به‌بعد و ۶۹۱-۶۹۷. نیز نک: جوزجانی، طبقات، جلد دوّم، صفحات ۱۸۰ به‌بعد و ۱۸۶؛ ترجمهٔ راورتی، جلد دوّم، صفحات ۱۱۸۷ به‌بعد و ۱۲۰۵-۱۲۱۱؛ حمدالله مستوفی، تاریخ، ویراسته و ترجمهٔ گانتین، صفحات ۵۱۲-۵۱۵، ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اول، صفحات ۵۲۶-۵۲۷، و جلد دوم، صفحات ۱۳۰-۱۳۱؛ ویراستهٔ نوائی، صفحات ۵۲۷-۵۲۸؛ حافظ ابرو، صفحات ۲۷۵-۲۸۱؛ میرخواند، روضة‌الصفا، ویراسته و ترجمهٔ ژوردن، ترجمه صفحات ۱۷۶-۱۸۲، متن صفحات ۲۳۹-۲۴۸؛ چاپ تهران، جلد چهارم، صفحات ۲۲۹-۲۳۵، و جلد پنجم، صفحات ۲۲۸-۲۳۴؛ و خواندمیر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحات ۴۷۷-۴۷۹، و جلد سوّم، صفحات ۹۴-۹۵. نیز نک:

Constantin M. d'Ohsson, *Histoire des Mongols* (2nd ed., The Hague Amesterdam, 1834-1835), vol. 3, pp. 188-202,

این کتاب اثر کلاسیک اروپائیان دربارهٔ مغولان است، و

Henry H. Howorth, *History of the Mongols* (London, 1876-1927), vol. 3, pp. 90ff. and 95-108.

اخیراً مرحوم پروفسور جان ا. بویل، که از مراجع برجستهٔ جدید دربارهٔ دورهٔ مغول در تاریخ ایران بود، موضوع را در مقاله خود به‌نام «اسماعیلیان و حمله مغول»، صفحات ۱۱-۲۲، و در «تاریخ سلسله‌ای و سیاسی ایلخانان»، صفحات ۳۴۱-۳۴۵، مورد بررسی قرار داد. نیز نک: هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، صفحات ۲۶۳-۲۷۱؛ و نیز «دولت اسماعیلی» او صفحات ۴۸۰-۴۸۲؛ لویس، فدائیان اسماعیلی، صفحات ۹۱-۹۶، فیلیپانی - رونکونی، اسماعیلیه، صفحات ۲۵۷-۲۶۵؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۸۹-۲۹۰، و نیز ازهمو، اعلام، صفحات ۲۸۹-۲۹۲.

۲۳۳. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۰۲-۱۰۳؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۱۵-۶۱۶؛ رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ویراستهٔ کاترمر، صفحات ۱۸۰-۱۸۱؛ ویراستهٔ علیزاده، صفحات ۲۹-۳۰؛ ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحه ۶۹۱؛ فرهاد دفتری، «رکن‌الدین خورشاه»، در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد هشتم، صفحات ۵۹۸-۵۹۹.

۲۳۴. جوینی، جلد سوّم، صفحه ۲۶۳؛ ترجمهٔ بویل، صفحه ۷۱۴؛ رشیدالدین، صفحه ۱۸۷؛ کاشانی، صفحهٔ ۲۰۸؛ و خواندمیر، دستور الوزراء، صفحه ۲۲۹.

۲۳۵. این تاریخی است که جوینی، که خود شاهد تسلیم خورشاه بوده، داده است (جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۳۳ و ۲۶۷). رشیدالدین در تاریخ هولاکوی خود، این حادثه را در یک روز بعد، یعنی اوّل ذوالقعده/۲۰ نوامبر، قرار می‌دهد، و نیز شعری را، که ماده تاریخ این رویداد را در بر دارد و به‌وسیله خواجه‌نصیرالدین طوسی سروده شده بوده است، ذکر می‌کند؛ نک: جامع التواریخ،ویراستهٔ کاترمر، صفحات ۲۱۰-۲۱۲؛ ویراستهٔ علیزاده، صفحه ۳۵؛ ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحه ۶۹۵. امّا خود رشیدالدین هنگام ذکر رویدادهای زمان خورشاه در جامع‌التواریخ: قسمت اسماعیلیان، صفحهٔ ۱۹۰، تاریخی را که جوینی داده است تأیید می‌کند.

۲۳۶. جوینی، جلد سوّم، صفحات ۱۸۶ و ۲۶۹-۲۷۳؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحات ۶۶۶ و ۷۱۹-۷۲۱.

۲۳۷. جوینی، جلد سوّم، صفحهٔ ۲۷۳ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۷۲۱؛ رشیدالدین، صفحهٔ ۱۹۲؛ و کاشانی، صفحه ۲۱۳؛ نیز نک: رشیدالدین، جامع التواریخ، ویراستهٔ کاترمر، صفحهٔ ۲۱۲؛ ویراستهٔ

علیزاده، صفحه ۳۵؛ ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحه ۶۹۵.

۲۳۸. جوینی، جلد سوّم، صفحهٔ ۲۷۵؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۷۲۳؛ نیز نک: رشیدالدین، صفحه ۱۹۳؛ و کاشانی، صفحهٔ ۲۱۴.

239. Hodgson, *Order*, pp. 259-260, and also his "State", pp. 481-482.

۲۴۰. جوینی، جلد سوّم، صفحه ۱۳۷؛ ترجمهٔ بویل، جلد دوّم، صفحه ۶۳۷.

۲۴۱. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ویراستهٔ کاترمر، صفحات ۲۱۸-۲۲۰؛ ویراستهٔ علیزاده، صفحهٔ ۳۸؛ ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحهٔ ۶۹۷.

۲۴۲. رشیدالدین، جامع التواریخ، ویراستهٔ کاترمر، صفحات ۲۱۲-۲۱۳؛ ویراستهٔ علیزاده، صفحات ۳۵-۳۶ و ۱۴۰؛ ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحات ۶۹۵ و ۷۶۶، و رشیدالدین، تاریخ مبارک غازانی در داستان آباغاخان و سلطان احمد ارغون خان و گیخاتوخان، ویراسته کارل یان (پراگ، ۱۹۴۱)، صفحه ۲۹؛ چاپ جدید (لاهه، ۱۹۵۷)، صفحهٔ ۲۹؛ نیز نک: جوزجانی، طبقات، جلد دوّم، صفحه ۱۸۶؛ ترجمهٔ راورتی، جلد دوّم، صفحات ۱۲۰۶-۱۲۱۱، وی اظهار می‌دارد که محافظان گردکوه، که عده‌شان به صد یا دویست تن تقلیل یافته بود، در ۶۵۸/۱۲۶۰، که جوزجانی مشغول نوشتن بوده، همچنان در مقابل مغولان مقاومت می‌کرده‌اند. از میان قلعه‌های کلیدی و مهّم نزاریان، گردکوه کمتر از بقیه در روزگار ما مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. صخرهٔ گردکوه و بازماندهٔ استحکامات آن، از جمله خرابه‌های سه باروی بیرونی آن، را مؤلف در ۱۹۸۵ بازدید کرد؛ براستی شگفت‌انگیز بود. ویرانه‌های بخش مسکونی که مغولان محاصره‌گر برای استفادهٔ خودشان ساخته بودند و دو نوع سنگ متفاوت، که نزاریان و مغولان از آنها در منجنیق‌های خود استفاده کرده بودند و هنوز در دامنهٔ شمال شرقی صخرهٔ گردکوه پراکنده است، شاهد بر یک جنگ خونین و طولانی است که در طی محاصرهٔ گردکوه میان دوطرف در گرفته بوده است.

۲۴۳. نک: رشیدالدین، تاریخ مبارک غازانی؛ داستان غازان خان، ویراستهٔ ک. یان (لندن، ۱۹۴۰)، صفحات ۳۰ و ۵۶؛ نیز ازهمو، جامع‌التواریخ، ویراستهٔ علیزاده، صفحات ۲۷۲ و ۲۸۶-۲۸۷؛ ویراستهٔ کریمی، جلد دوّم، صفحات ۸۶۰-۸۶۱ و ۸۸۳؛ گزیدهٔ آن در

Dorn, *Auszüge aur Muhammedanischen Schriftstellern*, pp. 132 and 137.

۲۴۴. دربارهٔ وضعیّت نزاریان شام در دورهٔ میان سقوط الموت و تسلط ممالیک بر قلاع آنها نک:

Defrémery, "Ismaéliens de Syrie", (1855), pp. 47-65; Guyard, "Un Grand Maître des Assassins", pp. 373-377; Lewis, "Ismā'īlites and Assassins", pp. 130-132; also his *Assassins*, pp. 121-124; Hodgson, *Order*, pp. 272-275; Mirza, "Syrian Ismā'īlis", pp. 108-130; and Abdul - Aziz Khowaiter, *Baibars the First: His Endeavours and Achievements* (London, 1978), pp. 118-126.

۲۴۵. ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحه ۶۸، ویراستهٔ سیّد، صفحه ۱۰۲؛ و ابوفراس، فصل من اللفظ الشریف، ترجمه، صفحات ۴۱۵-۴۱۷، متن صفحات ۴۶۸-۴۷۰.

۲۴۶. ابن میّسر، اخبار، ویراستهٔ ماسه، صفحه ۶۸؛ ویراستهٔ سیّد، صفحه ۱۰۲. در بعضی از منابع نام این رئیس نزاری رضاالدین آمده است؛ نک: مفضّل، تاریخ، صفحات ۴۳۳-۴۳۴.

247. S. Fatima Sadeque, *Baybars I of Egypt* (Dacca, 1956),

ترجمهٔ صفحات ۱۳۸-۱۳۹، متن صفحه ۴۵، این کتاب ویرایش و ترجمهٔ انگلیسی جزئی سیرة الملک الظاهر، تألیف ابن عبدالظاهر، است.

۲۴۸. عزّالدین محمدبن علی بن ابراهیم‌بن شداد، تاریخ الملک الظاهر، ویراستهٔ ا. حُطَیْط (ویسبادن، ۱۹۸۳)، صفحات ۲۶۸-۲۶۹؛ مفضّل، تاریخ، صفحه ۴۳۳؛ و ابن الدواداری، کنزالدرر، ویراستهٔ ا. هارمان (قاهره، ۱۹۷۱)، جلد هشتم، صفحات ۸۴-۸۵.

۲۴۹. ابن میّسر، ویراستهٔ ماسه، صفحهٔ ۶۸؛ ویراستهٔ سیّد، صفحه ۱۰۲؛ ابن شداد، تاریخ، صفحات ۳۲۳، ۳۲۷، و ۳۵۸؛ ابن فضل‌الله عمری، مسالک الابصار، صفحات ۱۳۲-۱۳۳؛ قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد اوّل، صفحه ۱۲۱، و جلد چهارم، صفحات ۱۴۶-۱۴۷؛ مقریزی، اتّعاظ، جلد سوّم، صفحه ۱۰۹، و

W. Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382-1468 A. D.* (Berkeley, 1955-1957), vol. I, pp. 17-19.

۲۵۰. ابن‌عبدالظاهر، منقول در کتاب بیبرس اوّل، تألیف س. فاطمه صادق، ترجمه صفحات ۱۷۱-۱۷۲، متن صفحات ۷۰-۷۱؛ و مقریزی، تاریخ سلاطین مملوک مصر، ترجمهٔ ا. کاترمر (پاریس، ۱۸۴۵)، جلد اوّل، بخش اوّل، صفحه ۱۹۸.

۲۵۱. مقریزی، تاریخ سلاطین مملوک مصر، جلد اوّل، بخش دوّم، صفحه ۲۴؛ و بدرالدین عینی، عقدالجمان، گزیدهٔ آن در *RHCHO*، جلد دوّم، بخش اوّل، صفحه ۲۲۳.

۲۵۲. مقریزی، تاریخ سلاطین مملوک مصر، جلد اوّل، بخش دوم، صفحات ۳۲، ۴۰ و ۴۲.

۲۵۳. ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحه ۱۵۳؛ ابن الدواداری، کنز، جلد هشتم، صفحات ۱۴۳-۱۴۴؛ و مقریزی، تاریخ سلاطین مملوک مصر، جلد اوّل، بخش دوّم، صفحات ۷۹-۸۰.

۲۵۴. ابن شداد، تاریخ، صفحه ۸۸.

۲۵۵. دربارهٔ انقیاد نهایی قلاع نزاریان در شام، نک: ابن شداد، تاریخ، صفحات ۳۷، ۶۰ و ۳۲۳؛ ابوالفدا، المختصر، در *RHCHO*، جلد اوّل، صفحات ۱۵۳-۱۵۴؛ و مقریزی، تاریخ سلاطین مملوک مصر، جلد اوّل، بخش دوّم، صفحات ۸۷، ۹۹-۱۰۰، و ۱۱۲-۱۱۳.

۲۵۶. نک: ابن فضل‌الله عمری، مسالک الابصار، صفحه ۷۷؛ ابن‌الدواداری، کنز، جلد هشتم، صفحات ۱۵۷-۱۵۸؛ قلقشندی، صبح‌الاعشی، جلد سیزدهم، صفحه ۲۴۵؛ مقریزی، تاریخ سلاطین مملوک مصر، جلد اوّل، بخش دوّم، صفحه ۱۰۰؛ و غالب، تاریخ، صفحات ۲۹۲-۲۹۳.

۲۵۷. عینی، عقدالجمان، در *RHCHO*، جلد دوّم، بخش اوّل، صفحه ۲۴۷؛

Les Gestes des Chiprois, in *RHC : Documents Arméniens*, vol. 2, pp. 775 and 779; Defrémery, "Ismaéliens de Syrie", (1855), pp. 65-75, Grousset, *Croisades*, vol. 3, pp. 646-647 and 663; King, *Knights Hospitallers*, pp. 272-273, and Runciman, *Crusades*, vol. 3, p. 338.

۲۵۸. ابن بطوطه، سفرنامهٔ ابن بطوطه (رحلهٔ ابن بطوطه)، ویراسته و ترجمه شارل دفرمری و ب. ر. سانگینتی (پاریس، ۱۸۵۳-۱۸۵۹)، جلد اوّل، صفحات ۱۶۶-۱۶۷ و ۱۷۱؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa* ترجمهٔ ه. ا. ر. گیب (کیمبریج، ۱۹۵۸-۱۹۹۴)، جلد اوّل، صفحات ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۰۸-۱۰۹؛ ترجمهٔ فارسی تحت عنوان سفرنامهٔ ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موّحد (تهران، ۱۳۳۷/۱۹۵۸)، صفحات ۶۵-۶۷.

۷. اسماعیلیهٔ نزاری بعد از دورهٔ الموت

۱. برای توصیف معدود آثار محمّد شاهی که تاکنون به‌دست آمده است نک: ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۶۵–۱۶۷؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۷۰–۲۷۵، ۲۷۸، و ۲۸۰–۲۸۱.

2. Ivanow, *Brief*, p. 29; also his, *Ismaili Literature*, pp. 10-11; Corbin, *Histoire*, pp. 139-140, also his "La Philosophie Islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours", in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Philosophie*, III (Paris, 1974), pp. 1142-1144.

۳. نک: ملاحظات ایوانوف در مقدمه‌اش بر هفت باب ابواسحاق، صفحات ۱–۸؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۴۱–۱۴۲؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۶۹–۲۷۰.

۴. نک: مقدمهٔ ایوانوف بر فصل در بیان شناخت امام خیرخواه هراتی، صفحات ۵ به‌بعد؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۴۲–۱۴۴؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۷۵–۲۷۷.

۵. نک:

A. A. Semenov, "Ismailitskaya oda, posvyashchennaya voploshcheniyam ʿAliya - boga", *Iran*, 2 (1928), pp. 1ff.;

مقدمهٔ ایوانوف بر منتخب دیوان خاکی خراسان (بمبئی، ۱۹۳۳)، صفحات ۱–۱۵؛

Z. Jafferali, "Khaki Khorasani", in *Great Ismaili Heroes*, pp. 95-97; Ivanow, *Guide*, pp. 109-111; also his *Ismaili Literature*, pp. 145-148, and Poonawals, *Bio*, pp. 279-280.

۶. ممتاز تاج‌الدّین صدیقعلی، «پیر شهاب‌الدین شاه‌الحسینی»، در قهرمانان بزرگ اسماعیلی، صفحات ۱۰۰–۱۰۱؛ برتلس و باقایف، فهرست الفبایی، صفحه ۵۱؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۱۶–۱۱۷؛ نیز ازهمو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۴۹–۱۵۰؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۸۳–۲۸۴.

۷. جزئیات زندگی و آثار فدائی را نوهٔ او، صدرالدین میرشاهی، که بعضی از اطلاعاتی را که در اینجا عرضه شده در شرح حال چاپ نشده‌ای که از فدائی نوشته و نیز در مقدمهٔ مجلدی که در یکی از مجموعهٔ آثار فدائی فراهم آورده ذکر کرده است، در اختیار نگارنده قرار داد. این مجموعه که آقای میرشاهی آن را از روی دستنویسهای خود فدائی نسخه‌برداری کرده است شامل کشف الحقائق، ارشاد السالکین، هدایت المومنین، و مکاتبات فدائی با شیخ سلیمان، یکی از رهبران نزاری شام، از مردم سلمیه، است. در اینجا شایسته می‌دانم که از آقای میرشاهی به‌خاطر آنکه نسخه‌ای از این مجموعه را به من دادند تشکر کنم. متأسفانه دستنویس‌های اصلی بعضی از آثار فدائی را اشخاص مختلفی، به‌بهانه آنکه قصد چاپ و انتشار آنها را دارند، از اخلاف وی گرفته و برده‌اند. دربارهٔ فدائی نک:

A. A. Semenov, "Ismailitsky panegirik obozhestvlennomu ʿAliyu Fedai Khorasanskogo", *Iran*, 3 (1929), pp. 51ff.;

مقدمهٔ روسی سمنوف بر چاپ خویش از هدایت المومنین فدائی، صفحات ۵–۲۴، که اخیراً بدون مقدمهٔ روسی سمنوف، ولی با همان صفحه‌بندی، در تهران، ۱۳۶۲/۱۹۸۳، تجدید چاپ شده‌است؛ مقدمهٔ ایوانوف بر فصل در بیان شناخت امام، از خیرخواه هراتی، صفحات ۲–۳؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحهٔ ۱۱۷؛ نیز ازهمو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۵۳–۱۵۴؛ و پوناوالا،

کتابشناسی، صفحات ۲۸۴- ۲۸۵.

8. Corbin, *Étude*, pp. 11ff.; also his "Nāṣir - i Khusrau and Iranian Ismāʿīlism", pp. 525ff.; Ivanow, *Guide*, pp. 13-14, and his *Ismaili Literature*, p. 128.

۹. Berthels and Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, pp. 19-105. پنج عدد از آثاری که به‌وسیلهٔ این هیئت اکتشافی به‌دست آمد، از جمله آفاق نامه، ام‌الخطاب، و اصول آداب، بعداً در مجموعه‌ای با عنوان پنج رساله در بیان آفاق و انفس، به تصحیح آ. ی. برتلس، به چاپ رسید (مسکو، ۱۹۷۰).

۱۰. نک: پیشگفتار ایوانوف بر سی و شش صحیفه سهراب ولی بدخشانی، صفحات ۹- ۱۵؛ غالب، اعلام، صفحات ۳۰۴- ۳۰۵، که به غلط تعدادی آثار مجهول‌المولف را به این شخص منسوب کرده است؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۶۳-۱۶۴؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۶۷- ۲۶۸.

۱۱. ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۷۲-۱۷۳؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۹۳-۲۹۷.

۱۲. نک: مقدمهٔ عارف تامر بر ویرایش وی از کتاب الایضاح ابوفراس شهاب الدین، بیروت، ۱۹۶۵؛ ملاحظات سامی مکارم در مقدمهٔ ویرایشی که از الشافیه به عمل آورده است، صفحات ۱۳-۲۰، که آن قصیده‌ای است که گوینده‌اش ناشناخته مانده است. اما، در اصل؛ به‌وسیله یک شاعر حافظی سروده شده و سپس یک نویسندهٔ نزاری در آن حک و اصلاح کرده و به غلط به ابوفراس نسبت داده شده است؛ نیز نک: مصطفی غالب، اعلام، صفحات ۳۱۳- ۳۱۵؛ ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۱۷۲؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۹۴- ۲۹۵ و ۳۵۰.

۱۳. دربارهٔ ادبیات گنانی نزاریان هند نک: ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۱-۱۲ و ۱۷۴-۱۷۶؛ و نانجی، سنّت نزاری در شبه قارهٔ هند و پاکستان، صفحات ۷-۲۴، که از این پس به صورت سنت نزاری (یا *Nizari Tradition*) به آن ارجاع خواهیم کرد. نیز نک:

Ali Asani, "The Ginan Literature of the Ismailis of Indo - Pakistan", in *Devotion Devine*, ed. D. Eck and F. Mallison (Gröningen - Paris, 1991), pp. 1-18, and C. Shackle and Z. Moir, *Ismaili Hymnst from South Asia: An Introduction to the Ginans* (London, 1992).

۱۴. برای فهرست گنان‌های عمده نک: ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۷۶-۱۸۱؛ ظواهر نورعلی، فهرست دستنویسهای خوجکی در مجموعهٔ انجمن اسماعیلیهٔ پاکستان (کراچی، ۱۹۷۱)؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۹۸-۳۱۱، و نانجی، سنت نزاری، صفحات ۱۴۳-۱۴۹. نیز نک: ن. تاجدین (تاج‌الدین)، کتابشناسی اسماعیلیه (دلمار، نیویورک، ۱۹۸۵)، صفحات ۱۶۲-۱۷۰.

۱۵. نک:

N. Contractor, *Pirani Satpanth ni Pɔl* (Ahmedabad, 1926), pp. 152ff., and S. Kasimali Durveshali, *Satpanth Shastra* (Garhkampa, 1954), pp. 1-47.

۱۶. از میان این آثار مهمتر از همه عبارتند از:

S. Nanjiani, *Khoja Vrattant* (Ahmedabad, 1892; 2nd ed. Ahmedabad, 1918); J. Rahimtoola, *Khoja Komno Ithihas* (Bombay, 1905);

ص. پیرزاده درگاه‌ولا، تواریخ پیر (نوسری، ۱۹۱۴- ۱۹۳۵)، دو جلد؛

Contractor, *Pirana Satpanth ni Pol*, and Alimahomed J. Chunara, *Noorum Mobin* (Bombay, 1936)

که نظر رسمی خوجه‌های نزاری را عرضه می‌دارد. ارجاع ما به ترجمهٔ اردوی این کتاب به اسم

نورمبین (بمبئی، ۱۹۳۶) خواهد بود. برای آثار دیگر از این مقوله نک:
Misra, *Muslim Communities*, pp. 190-191

۱۷. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ویراسته و ترجمهٔ براون، جلد اوّل، صفحه ۵۸۳، و جلد دوّم، صفحه ۱۴۳؛ ویراستهٔ نوائی، صفحهٔ ۵۹۲؛ رابینو، «فرمانروایان گیلان»، صفحات ۲۹۳-۲۹۴؛ و ا. گ. براون، تاریخ ادبیات ایران در دورهٔ غلبهٔ تاتار (کیمبریج، ۱۹۲۰)، صفحهٔ ۲۵.

۱۸. دربارهٔ نزاری قهستانی نک: دولتشاه، تذکرة‌الشعراء، صفحات ۲۳۱-۲۳۴؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، بهارستان، ویراسته و ترجمهٔ ا. م. شلخت - واسرد (وین، ۱۸۴۶)، متن صفحهٔ ۱۰۰، ترجمه صفحه ۱۱۶؛ میرخواند، روضة‌الصفا، چاپ تهران، جلد چهارم، صفحه ۱۹۳؛ خواند میر، حبیب السیر، جلد دوّم، صفحه ۴۵۷؛ امین احمد رازی، هفت اقلیم، ویراستهٔ جواد فاضل (تهران، بی‌تاریخ)، جلد دوّم، صفحات ۳۲۲-۳۲۳؛ آذر، آتشکده، چاپ بمبئی، صفحه ۱۰۶؛ چاپ تهران، صفحه ۱۰۴؛ رضا قلیخان هدایت، مجمع‌الفصحاء (تهران، ۱۲۹۵/۱۸۷۸)، جلد اوّل، صفحهٔ ۶۰۷؛ ویراستهٔ مظاهر مصفا (تهران، ۱۳۳۶-۱۳۴۰/۱۹۵۷-۱۹۶۱)، جلد سوّم، صفحات ۱۳۵۸-۱۳۵۹، و شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحهٔ ۳۶. از میان منابع دست دوّم، نک: براون، تاریخ ادبیات ایران در دورهٔ غلبهٔ تاتار، صفحات ۱۵۴- ۱۵۵؛ تفسیرات ی. برتلس در مقدمه‌اش بر چاپ و ترجمهٔ روسی دستورنامهٔ نزاری، در *Vostochniy Sbornik*, 1 (1926) pp. 37ff؛ م. مجتهدزاده بیرجندی، نسیم بهاری در احوال حکیم نزاری (مشهد، ۱۳۴۴/۱۹۲۵)؛ محمدحسین آیتی بیرجندی، بهارستان در تاریخ و تراجم رجال قائنات وقهستان (تهران، ۱۳۲۷/۱۹۴۸)، صفحات ۱۹۸-۲۰۷؛ ح. گ. برادین (Baradin)، «حکیم نزاری قهستانی»، فرهنگ ایران زمین، ۶ (۱۳۳۷/۱۹۵۸)، صفحات ۱۷۸-۲۰۳؛ ج. دُری، «بعضی معلومات دربارهٔ نزاری»، شرق سرخ (۱۹۵۸-۱۹۵۹)، صفحات ۱۴۰-۱۵۴؛ غلامرضا ریاضی، دانشوران خراسان (مشهد، ۱۳۳۶/۱۹۵۷)، صفحهٔ ۲۹۶؛ محمّدباقر آیتی بیرجندی، رجال قائن، در سه رساله در علم رجال، ویراستهٔ س. کاظم موسوی (تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵)، صفحات ۸ -۹؛ علیرضا مجتهدزاده، «سعدالمله والدین نزاری قهستانی»، مجله دانشکدهٔ ادبیات مشهد، ۲ (۱۳۴۵/۱۹۶۶)، صفحات ۷۱-۱۰۰ و ۲۹۸- ۳۱۵؛ ذبیح‌اله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (چاپ دوّم، تهران ۱۳۵۵/۱۹۷۶)، جلد سوّم، بخش دوّم، صفحات ۷۳۱- ۷۴۵؛
Ch. G. Baiburdi, "Rukopisi Proizvedeniy Nizāri" *Kratkie Soobshcheniya Instituta Narodov* Azii, 65 (1964), pp. 13-24; also his *Zhizn i tvorchestov Nizāri - Persidskogo poeta* (Moscow, 1966).
این کتاب چنگیز غلام علی بای‌بوردی، که اخیراً تحت عنوان زندگی و آثار نزاری توسط مهناز صدری به فارسی ترجمه شده است (تهران، ۱۳۷۰/۱۹۹۱)، بررسی مفصلی است دربارهٔ احوال و آثار نزاری با منتخبات زیادی از اشعار او؛ یان ریپکا، «شاعران و نویسندگان دوره‌های متأخر سلجوقی و مغول» در تاریخ ایران کیمبریج، جلد پنجم، صفحات ۶۰۴- ۶۰۵؛ نیز ازهمو، تاریخ ادبیات ایرانی، صفحات ۲۵۵-۲۵۶؛ فقیر محمد، «حکیم نزاری بیرجندی کوهستانی»، در قهرمانان بزرگ اسماعیلی، صفحات ۸۱ -۸۲؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۰۵-۱۰۶؛ نیز ازهمو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۳۷- ۱۳۸؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۶۳-۲۶۷.

۱۹. این تاریخ در یکی از اشعار نزاری، که برادین در «حکیم نزاری» صفحه ۱۹۱، و بای‌بوردی در *Zhizn*، صفحه ۹۰، نقل کرده‌اند، داده شده است. نزاری، پیش از آنکه بدین سفر پردازد، تمام قهستان را گشته بود و روایت می‌کند که بسیاری از روستاهای نزاری قهستان، که سابقاً نزاری‌نشین

بودند، متروک افتاده بودند. نک: ا. پ. پطروشفسکی، «اوضاع اجتماعی - اقتصادی ایران در دورهٔ حکومت ایلخانان» در تاریخ ایران کیمبریج، جلد پنجم، صفحهٔ ۴۸۸، که این مطلب را از روی نسخه‌ای از کلیات نزاری، محفوظ در موسسهٔ زبان و ادبیات فرهنگستان علوم تاجیکستان، در شهر دوشنبه، نقل کرده‌است.
نیز نک:
A. M. Boldyrev et al., *Katalog Vostochnykh rukopisei, Akademii Nauk Tadzhikskoi S. S. S. R.* (Dushanbe, 1960-1970), vol. 2, pp. 142-145.

۲۰. در بای‌بوردی، *Zhizn*، صفحات ۱۵۸ و ۱۶۲، نقل شده است.

۲۱. دربارهٔ برخی تفضیلات زندگی امام شمس‌الدین، که منعکس کنندهٔ سنّت شفاهی پیروان فرقه است، نک: شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحهٔ ۴۲؛ فدائی، هدایت المومنین، صفحات ۱۱۷ - ۱۱۸؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۹۱-۲۹۳؛ و نیز ازهمو، اعلام، صفحات ۳۱۱-۳۱۲؛ تامر، الامامه، صفحهٔ ۱۹۶، وفات شمس‌الدین را در ۷۱۱ هجری قرار می‌دهد؛ حسین، طائفة الاسماعیلیه، صفحه ۸۶؛ ایوانوف، *Brief* صفحه ۱۸؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحه ۳۳۱؛ و جدول نسب‌شناسی که شیرعلی علی‌دینا تهیه کرده و در کتاب قاسم علی به‌نام *Ever Living Guide* (Karachi, 1955)، مقابل صفحهٔ ا، چاپ شده است.

۲۲. دربارهٔ بعضی از اشعار ابوفراس شهاب‌الدین و اشعار یک داعی نزاریِ مؤمنی در شام، به‌نام شیخ سلیمان‌بن حیدر (فت ۱۲۱۲/۱۷۹۷ - ۱۷۹۸)، که نام امامان مؤمنی را، از مؤمن شاه تا امیر محمدباقر، آخرین امام این سلسله، ذکر کرده‌اند نک: عارف تامر، «فروع الشجره الاسماعیلیه»، صفحات ۵۹۶ -۵۹۷؛ و نیز ازهمو، الامامه، صفحات ۱۷۴-۱۷۶؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۹۵-۲۹۶. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ نزاریان محمدشاهی (مؤمنی) و امامان آنها، بنابر روایات پیروان شامی آن فرقه، نک: عارف تامر، «فروع الشجره الاسماعیلیه»، صفحات ۵۸۱ به‌بعد؛ و نیز ازهمو، الامامه، صفحات ۱۵۷-۱۵۸، ۱۶۹ - ۱۷۸، ۱۹۲-۱۹۶، و ۱۹۷ به‌بعد.

۲۳. و. ایوانوف نخستین محقق غربی بود که به این نویسندگان محمدشاهی و شقاقی که پدید آمده بود اشاره کرد. نک: نوشته‌های زیر از او:
"An Ismailitic Pedigree", *JASB*, *NS*. 18 (1922), pp. 403-406; *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta, 1924), pp. 370-371; "A Forgotten Branch of the Ismailis", *JRAS* (1938), pp. 57-58 and 64-76; *Brief*, p. 18; *Guide*, pp. 111-112, and *Ismaili Literature*, pp. 10, 165 and 166-167.
نیز نک: حسین، طائفة الاسماعیلیه، صفحات ۸۶ -۸۷؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۹۴ - ۲۹۵؛ نیز ازهمو، اعلام، صفحه ۳۱۲، که از ادعاهای قاسم شاه پشتیبانی شده است؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۷۰-۲۷۱ و ۲۸۱.

۲۴. ابواسحاق، هفت باب، متن صفحه ۲۴، ترجمه صفحهٔ ۲۴؛ و خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحه ۵۱، ترجمه صفحه ۴۴.

۲۵. دربارهٔ کیاسیف‌الدین و فعالیتهای او به طرفداری نزاریان در دیلمان نک: ظهیرالدین مرعشی، تاریخ گیلان و دیلمستان، ویراسته ه. ل. رابینو (رشت، ۱۳۳۰/۱۹۱۲)، صفحات ۶۴-۶۷؛ ویراستهٔ منوچهر ستوده (تهران، ۱۳۴۷/۱۹۶۸)، صفحات ۶۶- ۶۸؛

H. L. Rabino, *Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Guīlān* (Paris, 1917), pp. 281 and 403-40;
ترجمهٔ این کتاب تحت عنوان ولایات دارالمرز ایران: گیلان، ترجمهٔ ج. خمامی‌زاده (تهران، ۱۳۵۰/۱۹۷۱)، صفحات ۳۲۶ و ۴۶۹-۴۷۰؛ نیز ازهمو، «فرمانروایان گیلان»، صفحه ۲۹۵، و «سلسله‌های محلی گیلان» صفحات ۳۱۶-۳۱۷.

۲۶. مرعشی، تاریخ گیلان، ویراستهٔ رابینو، صفحات ۵۰ -۵۱، ۶۷- ۶۸، و ۷۴ به‌بعد؛ ویراستهٔ ستوده، صفحات ۵۲، ۶۹-۷۰، و ۷۶ به‌بعد.

۲۷. دربارهٔ خداوند محمّد و کارهای او نک: مرعشی، تاریخ گیلان، ویراستهٔ رابینو، صفحات ۵۱-۶۴ و ۱۲۰-۱۲۱؛ ویراستهٔ ستوده، صفحات ۵۲ -۶۶ و ۱۲۳-۱۲۴؛ رابینو، ولایات بحر خزر، صفحات ۴۰۲-۴۰۳؛ ترجمهٔ خمامی‌زاده، صفحات ۴۶۸-۴۶۹؛ رابینو، «فرمانروایان گیلان»، صفحات ۲۹۳-۲۹۴، و نیز ازهمو «سلسله‌های محلی گیلان»، صفحات ۳۱۵-۳۱۶ و ۳۱۷- ۳۱۸، و ستوده، قلاع، صفحات ۸۳-۸۸، که مطالب مربوط را از کتاب ظهیرالدین مرعشی نقل کرده‌است.

۲۸. مرعشی، تاریخ گیلان، ویراستهٔ رابینو، صفحات ۷۹ به‌بعد، ۸۶ -۸۷، ۱۱۸، ۱۲۰، و ۱۲۲-۱۲۷؛ ویراستهٔ ستوده، صفحات ۸۱ به‌بعد، ۸۹، ۱۲۱، ۱۲۳، و ۱۲۵-۱۳۰؛ نیز نک: آثار و نوشته‌های زیر از رابینو: ولایات بحر خزر، صفحات ۴۰۵ و ۴۰۹-۴۱۰؛ ترجمهٔ خمامی‌زاده، صفحات ۴۷۱ و ۴۷۵-۴۷۶؛ «فرمانروایان لاهیجان و فومن در گیلان، ایران»، مجله انجمن آسیای پادشاهی بریتانیا (۱۹۱۸)، صفحات ۸۸ -۸۹ و ۹۴؛ «فرمانروایان گیلان»، صفحات ۲۸۷، ۲۹۴، و ۲۹۶، و «سلسله‌های محلی گیلان»، صفحات ۳۱۸-۳۲۰ و ۳۲۲-۳۲۳.

۲۹. این مطلب را ظهیرالدین مرعشی در تاریخ گیلان خود آورده‌است، ویراستهٔ رابینو، صفحه ۶۴؛ ویراستهٔ ستوده، صفحه ۶۵. این اثر در ۸۸۱/۱۴۷۶-۱۴۷۷ به‌پایان رسیده، و سپس خود مؤلف آن را تا سال ۸۹۴/۱۴۸۹ ادامه داده است.

۳۰. نک: مرعشی، تاریخ گیلان، ویراستهٔ رابینو، صفحات ۱۳۲ به‌بعد، ۱۶۵ به‌بعد، ۱۹۹، و ۲۴۰-۲۴۱؛ ویراستهٔ ستوده، صفحات ۱۳۵ به‌بعد، ۱۶۹ به‌بعد، ۲۰۴- ۲۰۵، و ۲۴۷.

۳۱. شیخ علی گیلانی، تاریخ مازندران، صفحات ۸۸ -۸۹ و ۱۰۰. نیز نک: عبدالفتّاح فومنی، تاریخ گیلان، ویراستهٔ ب. دورن (سن پطرزبورگ، ۱۸۵۸)، صفحه ۱۲۷-۱۲۹، و ۱۹۲- ۱۹۵؛ ویراستهٔ ستوده (تهران، ۱۳۴۹/۱۹۷۰) صفحه ۱۶۴-۱۶۶ و ۲۴۱-۲۴۴؛ رابینو، ولایات بحرخزر، صفحه ۴۳۸؛ ترجمهٔ خمامی‌زاده، صفحه ۵۰۶، و رابینو، «سلسله‌های مازندران»، صفحات ۴۷۲-۴۷۳؛ اسکندربیگ منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ویراستهٔ ایرج افشار (چاپ دوّم، تهران ۱۳۵۰/۱۹۷۱)، جلد دوّم، صفحات ۳۹۹، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۰۴-۵۰۴، ۵۱۳، ۵۲۱، ۵۳۴، و ۵۳۵ -۵۳۷؛ منتخبات آن در
Dorn, ed., *Auszüge aus Muhammedanischen Schriftstellern*, pp. 330-333, 341, 345-346 and 348-351;
رضا قلیخان هدایت، روضة‌الصفای ناصری (تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰)، جلد هشتم (به‌عنوان ادامهٔ تاریخ روضة‌الصفای میرخواند، چاپ تهران، منتشر شده‌است)، صفحات ۲۹۹ و ۳۰۳؛ رابینو، ولایات بحر خزر، صفحه ۴۳۸؛ ترجمهٔ خمامی‌زاده، صفحه ۵۰۶، و رابینو، «سلسله‌های مازندران»، صفحات ۴۷۲-۴۷۳.

۳۲. برای مثال نک: شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحهٔ ۴۲؛ فدائی، هدایت المومنین، صفحات ۱۱۸-۱۱۹؛ غالب، تاریخ، صفحات ۲۹۴-۳۰۰؛ ازهمو، اعلام، صفحات ۱۱۶-۱۱۷، ۴۲۷-۴۲۹، و ۴۴۵-۴۴۶؛

عارف تامر، الامامه، صفحات ۲۲۰-۲۲۱؛ و هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۳۲-۳۳۴.

۳۳. نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، ویراستهٔ ف. تاوئر (پراگ، ۱۹۳۷-۱۹۵۶)، جلد اوّل، صفحه ۱۳۶؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، ویراستهٔ مولوی محمد الهداد (کلکته، ۱۸۸۷- ۱۸۸۸)، جلد اوّل، صفحه ۶۲۱؛ ویراسته محمّد عباسی (تهران، ۱۳۳۶/۱۹۵۷) جلد اوّل، صفحات ۴۴۳-۴۴۴؛ ویراستهٔ ا. اُرُنبایف (تاشکند، ۱۹۷۲)، صفحه ۵۰۰؛ نیز نک: میرخواند، روضة‌الصفا، جلد ششم، صفحات ۲۱۱-۲۱۲.

۳۴. نک: شامی، ظفرنامه، جلد اوّل، صفحه ۱۲۸؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه ویراستهٔ الهداد، جلد اوّل، صفحه ۵۷۷؛ ویراستهٔ عباسی، جلد اوّل، صفحات ۴۱۳-۴۱۴؛ ویراستهٔ ارنبایف، صفحات ۴۷۶-۴۷۷؛ میرخواند، روضة‌الصفا، جلد ششم، صفحهٔ ۲۰۷

John Malcolm, *The History of Persia* (New ed., London, 1829), vol. I, pp. 294-295;

ترجمهٔ فارسی تحت عنوان تاریخ ایران، ترجمه ا. حیرت (بمبئی، ۱۳۲۳/۱۹۰۶؛ تجدید طبع در تهران ۱۳۶۲/۱۹۸۳)، جلد اوّل، صفحه ۲۳۲.

۳۵. برای نمونه نک:

W. Ivanow, *Brief*, p. 18, and Corbin, *Étude*, pp. 23-24.

۳۶. دربارهٔ محمود شبستری و شعر عارفانه او نک: زین‌العابدین شیروانی، ریاض السیاحه، ویراسته ا. حامد ربّانی (تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰)، صفحات ۸۹-۹۲؛ رضاقلیخان هدایت، ریاض العارفین، ویراستهٔ م. گرکانی (تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵)، صفحات ۲۲۱-۲۲۷؛ هرمان اته، ادبیات فارسی جدید در بنیاد فقه‌اللغه ایرانی، جلد دوّم، صفحات ۲۹۹ و ۳۰۱؛ براون، تاریخ ادبیات ایران در دورهٔ غلبهٔ تاتار، صفحات ۱۴۶-۱۵۰؛ آ. ج. آربری، ادبیات کلاسیک فارسی (لندن، ۱۹۵۸)، صفحات ۳۰۱- ۳۰۵؛ ریپکا، «شاعران و نویسندگان»، صفحهٔ ۶۰۳، نیز ازهمو، تاریخ ادبیات ایرانی، صفحهٔ ۲۵۴؛ محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان (تهران، ۱۳۱۴/۱۹۳۵)، صفحات ۳۳۴- ۳۳۸؛ صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوّم، بخش دوّم، صفحات ۷۶۳-۷۶۶؛ ب. ا. در، «محمود شبستری، الجیلی و جامی»، در تاریخ فلسفه اسلامی، ویراستهٔ محمد شریف، جلد دوّم، صفحات ۸۳۹- ۸۴۳ و J. T. P. de Bruijn, "Maḥmūd Shabistarī," *EI2*, vol. 6, pp. 72-73. نخستین ویرایش کامل گلشن راز، با ترجمهٔ منظوم آلمانی، به‌وسیله ی. فون هامر - پورگشتال تحت عنوان *Rosenflor des Geheimnisses* (Pesth - Leipzig, 1838) به چاپ رسید. پس از آن ادوارد هـ. وینفیلد (۱۸۳۶-۱۹۲۲) ویرایشی انتقادی از متن فارسی، به انضمام ترجمه منثور انگلیسی، تحت عنوان گلشن راز، *The Mystic Rose Garden*، از آن در ۱۸۸۰ در لندن منتشر ساخت. اخیراً ویرایشی از این منظومه توسط قربان علی محمدزاده انتشار یافته است (باکو، ۱۹۷۳). در این میان، چاپ سنگی متن گلشن راز، در ۱۲۸۰/۱۸۶۳، در بمبئی و جاهای دیگر منتشر شد. ویرایش ویژه از این منظومه به‌وسیلهٔ بنیاد همدمی در تهران، در ۱۳۵۷/۱۹۷۸، انتشار یافته است. متن این منظومه در انتهای تفسیر محمد لاهیجی برآن، به‌نام مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ویراستهٔ ک. سمیعی (تهران، ۱۳۳۷/۱۹۵۸)، صفحات ۷۲۳-۷۷۱، نیز آمده است.

۳۷. عنوان این شرح مجهول‌المؤلف نزاری چنین است بعضی از تأویلات گلشن راز. هانری کربن آن را ویراسته و به زبان فرانسه ترجمه کرده و شرحی در سه رساله اسماعیلی خود، متن صفحات ۱۳۱-۱۶۱، ترجمهٔ صفحات ۱-۱۷۴، به چاپ رسانیده است. نیز نک:

W. Ivanow, "An Ismaili Interpretation of *the Gulshani Raz*", *JBBRAS*, *NS*, 8 (1932), pp. 69-78.

که توصیفی از این رساله را براساس نسخهٔ واحدی از آن، که در ۱۸۹۵/۱۳۱۲ کتابت شده‌است، در بر دارد. همین نسخه را بعداً کربن برای آماده ساختن ویرایش خود به کار برده است. نیز، ایوانوف، *راهنمای ادبیات اسماعیلی*، صفحه ۹۹؛ *ادبیات اسماعیلی*، صفحه ۱۶۴؛ برتلس و باقایف، *فهرست الفبائی*، صفحه ۸۳؛ و پوناوالا، *کتابشناسی*، صفحات ۲۷۴ و ۳۵۱.

۳۸. نک: خیرخواه هراتی، *فصل در بیان شناخت امام*، صفحه ۱۳، ترجمهٔ ایوانوف، صفحه ۲۹؛ فدائی، *هدایت المومنین*، صفحات ۱۱۳-۱۱۶ و ۱۳۸؛ غالب، *اعلام*، صفحات ۱۸۷-۱۹۱، ۳۰۹-۳۱۰، و ۴۲۳-۴۲۴؛

Corbin, *Étude*, pp. 7 and 13; also his *Histoire*, pp. 139-142 and 149-151; Ivanow, "Ismailitskiya rukopisi", pp. 379-384;

نیز ازهمو، *راهنمای ادبیات اسماعیلی*، صفحات ۹۷، ۱۰۴- ۱۰۵، و ۱۱۸-۱۱۹؛ و *ادبیات اسماعیلی*، صفحات ۱۲۹-۱۳۱، ۱۵۵، ۱۶۴، و ۱۸۵، و مقدمهٔ ایوانوف بر چاپش از *چراغنامه*، شعری صوفیانه که در جیحون علیا محفوظ مانده است، در *مجلهٔ مردمشناسی*، ۳ (۱۹۵۹/۱۳۳۸)، ترجمهٔ انگلیسی صفحات ۱۳-۱۷، متن فارسی، صفحات ۵۳ -۷۰.

۳۹. نک: مقدمهٔ م. موله بر ویرایش وی از کتاب *الانسان الکامل* النسفی (تهران - پاریس، ۱۹۶۲)، بویژه صفحات ۲۰-۲۷ و ۳۴-۳۶؛

Semenov, "Opisanie Ismailitskikh rukopisei", pp. 2187-2188;

ایوانوف، *راهنمای ادبیات اسماعیلی*، صفحهٔ ۹۹؛ برتلس و باقایف، *فهرست الفبایی*، صفحات ۶۳-۶۴ و ۸۱-۸۲؛ النسفی، *زبدةالحقائق*، که در تهران به سال ۱۳۲۰/۱۹۰۲-۱۹۰۳ به چاپ سنگی رسیده بود، مجدداً بر اساس نسخی که از آن در بدخشان به جا مانده ویراسته و در *پنج رساله در بیان آفاق و انفس*، ویرایش برتلس، صفحات ۹۱-۲۰۷، به چاپ رسیده است.

۴۰. فدائی، *هدایت‌المومنین*، صفحهٔ ۱۰۷؛ غالب، *اعلام*، صفحات ۵۰۵ -۵۰۷؛ ایوانوف، *راهنمای ادبیات اسماعیلی*، صفحه ۱۱۸.

۴۱. دربارهٔ افکار و آرای حیدر آملی و رابطهٔ میان تشیّع و تصوّف، به‌طور کلی، نک: شوشتری، *مجالس المؤمنین*، جلد دوّم، صفحات ۵۱ -۵۴؛

Corbin, *Histoire*, pp. 47ff., 56, 70-71, 88ff., 98, 141 and 300; and his *En Islam Iranien*, vol. I, pp. 74- 85, and vol. 3, pp. 149-213;

کامل م. الشیبی، *تشیّع و تصوف*، ترجمهٔ علیرضا قره‌گزلو (تهران، ۱۹۸۰/۱۳۵۹)، صفحات ۶۴-۷۱ و ۱۱۲-۱۲۵، که ترجمهٔ فارسی کتاب *الفکر الشیعه و النزعات الصوفیه* الشیبی است (بغداد، ۱۳۸۶/ ۱۹۶۶)، و مقالهٔ ی. وان اس، «حیدر آملی»، *دایرةالمعارف اسلام*، ویرایش جدید، تکمله، صفحات ۳۶۳-۳۶۵، که در آنجا منابع و مآخذ دیگری نیز ذکر شده است. نیز نک:

S. H. Nasr, *Sufi Essays* (London, 1972), pp. 104-120, and also his, *Ideals*, pp. 121-146.

۴۲. به عنوان نمونه نک: حیدر آملی، *جامع‌الاسرار و منبع الانوار*، ویراستهٔ هـ. کربن و ع. یحیی، در مجموعه‌ای از رسالات آملی تحت عنوان *فلسفهٔ شیعه* *(La Philosophie Shi'ite)* (تهران - پاریس، ۱۹۶۹)، صفحات ۴۷، ۱۱۶-۱۱۷، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۲۰-۲۲۲، ۲۳۸، ۳۸۸ و ۶۱۱- ۶۱۵؛ همچنین

نک: حیدر آملی، اسرارالشریعه و اطوارالطریقه و انوار الحقیقه، ویراستهٔ م. خواجوی (تهران، ۱۹۸۲)، صفحات ۵ به بعد و ۲۳ به‌بعد.

۴۳. دربارهٔ حروفیّه و نقطویه و معتقدات آنان، که خیلی کم مورد تحقیق قرار گرفته است، نک: بررسیهای پیشگامانهٔ براون، بویژه گفتار او تحت عنوان «یادداشتهایی دربارهٔ ادبیات و عقاید فرقهٔ حروفی»، در *JRAS* (1898) صفحات ۶۱-۹۴؛ و «یادداشتهای بیشتری دربارهٔ ادبیات حروفیّه و ارتباط آنها با طریقهٔ درویشهای بکتاشی»، در *JRAS* (1907) صفحات ۵۳۳-۵۸۱، و تاریخ ادبیات ایران در دورهٔ غلبهٔ تاتار، صفحات ۳۶۵-۳۷۵ و ۴۴۹-۴۵۲. کلمان هوار تعدادی از رسائل فارسی حروفیه را تصحیح و به فرانسه ترجمه کرد و در مجموعه‌ای به نام

Textes Persans relatifs à la secte des Houroûfis (Leiden - London, 1909)

منتشر کرد که در آن پژوهشی نیز دربارهٔ مذهب حروفی به قلم رضا توفیق، در صفحات ۲۱۹-۳۱۳، آمده است. نیز نک: دبستان مذاهب، جلد اوّل، صفحات ۲۷۳-۲۷۸؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان

The Dabistān or School of Manners, tr. D. Shea and A. Troyer (Washington - London, 1901), pp. 337-344; Elias J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, ed. E. G. Browne (London, 1900-1909), vol. I, pp. 336-388; John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, 1937), pp. 58-62, 148-158 and 281-282;

صادق کیا، نقطویان و پسیخانیان (تهران، ۱۳۲۰/۱۹۴۱)؛

H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfänge der Ḥurūfisekte", *Oriens*, 7 (1954), pp. 1-54;

ترجمهٔ فارسی همین گفتار تحت عنوانِ «آغاز فرقهٔ حروفیّه»، ترجمه حشمت مؤید، در فرهنگ ایران زمین، دورهٔ دهم (۱۳۴۱/۱۹۶۲)، صفحات ۳۱۹-۳۹۳؛ پطروشفسکی، اسلام در ایران، صفحات ۳۲۲ به‌بعد؛ ترجمهٔ اونز به انگلیسی تحت عنوان *Islam in Iran* صفحات ۲۶۰ به‌بعد؛ نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اوّل (تهران، ۱۳۳۴-۱۳۵۲/۱۹۵۵-۱۹۷۳)، جلد سوّم، صفحات ۴۰-۵۱؛ نورالدین مدرسی چهاردهی، سیری در تصوّف (تهران، ۱۳۵۹/۱۹۸۰)، صفحات ۱۴۴-۱۵۱؛ س. امیر ارجمند، ظل‌الله و امام غایب (شیکاگو، ۱۹۸۴) [*The Shadow of God and the Hidden Imam*]، صفحات ۷۱-۷۴ و ۱۹۸-۱۹۹؛ صفا، تاریخ ادبیات، جلد چهارم، صفحات ۶۱-۶۶؛

B. S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", in *The Cambridge History of Iran*: Volume 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. P. Jackson and L. Lockhart (Cambridge, 1986), pp. 623-625, and 644-646; Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 12-13 and 188-192; Cl. Huart, "Ḥurūfī", *SEI*, pp. 141-142 and A. Bausani, "Ḥurūfiyya", *EI2*, vol. 3, pp. 600-601.

۴۴. اسکندر بیگ‌منشی، عالم‌آرا، جلد اوّل، صفحات ۴۷۳-۴۷۷؛ هدایت، روضة الصفای ناصری، جلد هشتم، صفحات ۲۷۳-۲۷۶؛ کیا، نقطویان، صفحات ۳۷-۴۵؛ و فلسفی، زندگانی شاه‌عباس، جلد دوّم، صفحات ۳۳۸-۳۴۴.

۴۵. نک: دبستان مذاهب، جلد اوّل، صفحات ۲۹۸-۲۹۹؛ شاهنوازخان، مآثرالامراء، ویراستهٔ مولوی عبدالرحیم و مولوی میرزا اشرف علی (کلکته، ۱۸۸۸-۱۸۹۱)، جلد سوّم، صفحات ۲۸۵-۲۹۰؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان

The Maasiru-l-Umarā; being Biographies of the Muhammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India, tr. H. Beveridge (Calcutta, 1911-1952), vol. 2, pp. 812-816;

و کیا، نقطویان، صفحات ۴۵– ۴۸.

۴۶. میرخواند، روضة‌الصفا، چاپ تهران، جلد ششم، صفحات ۶۹۱–۶۹۴؛ خواندمیر، حبیب السیر، جلد سوّم، صفحات ۶۱۵–۶۱۷؛ شوشتری، مجالس‌المؤمنین، جلد دوّم، صفحات ۴۴–۴۷ و
R.M. Savory, "A 15th Century Ṣafavid Propagandist at Harāt", in *American Oriental Society, Middle West Branch: Semi - Centennial Volume*, ed. D. Sinor (Bloomington, 1969), pp. 189-197.

۴۷. نک: امین احمد رازی، هفت اقلیم، جلد دوّم، صفحات ۴۳۱–۴۳۲؛ عبدالباقی نهاوندی، مآثر رحیمی، ویراستهٔ هدایت حسین (کلکته، ۱۹۱۰–۱۹۳۱)، جلد سوّم، صفحات ۱۴۹۷–۱۵۰۶؛ هدایت، ریاض‌العارفین، صفحات ۲۷۵–۲۷۶؛ میرزا حسن فسایی، فارسنامهٔ ناصری (تهران، ۱۳۱۲– ۱۳۱۳/ ۱۸۹۴–۱۸۹۶)، جلد دوّم، صفحات ۱۴۲–۱۴۳؛ کیا، نقطویان، صفحات ۵۹–۶۱، ۶۵–۶۸؛ فلسفی، زندگانی شاه‌عباس، جلد سوّم، صفحات ۴۴ و ۴۵–۴۶؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحه ۱۰۸؛ نیز از همو، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۴۴–۱۴۵ و ۱۸۹؛ پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۷۷– ۲۷۸، و نیز مقاله «امری» او در دانشنامهٔ ایرانیکا *(EIR)*، جلد اوّل، صفحه ۹۹۶.

۴۸. دربارهٔ انجدان و آثار قدیمی نزاری آن نک: و. ایوانوف «قبور بعضی از امامان اسماعیلی ایران» در *JBBRAS*، سری جدید ۱۴ (۱۹۳۸)، صفحات ۵۲–۵۶؛ و فرهاد دفتری، مقالهٔ «انجدان» در دانشنامهٔ ایرانیکا *(EIR)*، جلد دوّم، صفحه ۷۷. ابراهیم دهگان (فت ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، که از مردم اراک بود، تفصیلات زیادی دربارهٔ جغرافیا و تاریخ آن ناحیه در کتاب خود به نام کارنامه یا دو بخش دیگر از تاریخ اراک (تهران، ۱۳۴۵/۱۹۶۶)، صفحات ۹–۱۸۵، آورده است.

۴۹. ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامهٔ عراق عجم (تهران، ۱۳۱۱/۱۸۹۳)، صفحات ۴۴ به بعد.

۵۰. غالب، تاریخ، صفحات ۳۰۱–۳۰۳؛ نیز از همو، اعلام، صفحات ۳۹۸–۳۹۹؛ عارف تامر، الامامه، صفحه ۲۲۲؛ و جدول نسب‌شناسی شیرعلی علی‌دینا در کتاب قاسم‌علی به نام *Ever Living Guide*.

۵۱. قدیمترین فهرست امامان نزاری قاسم شاهیِ دورهٔ انجدان در هفت باب ابواسحاق، متن صفحه ۲۴، و در کلام پیر خیرخواه هراتی، متن صفحه ۵۱، آمده است. فهرست خیرخواه را کاتبان بعدی تا چند نسل دیگر ادامه داده‌اند. فهرست این امامان به صورت منظوم در قصیدهٔ ذُرّیه علیقلی رقامی دزبادی نیز آمده است، و در آنجا تا امام چهل و هشتم، یعنی سلطان محمدشاه، آقاخان سوّم، احتمالاً به وسیلهٔ فدائی خراسانی بسط داده شده است؛ در بعضی از دستنویسهای این قصیده از پدرِ رقامی، یعنی خاکی خراسانی، به عنوان سرایندهٔ اصلی این شعر نام برده شده است. برای متن این قصیده نک:
Semenov, "Ismailitskaya oda", pp. 8-13

نام امامان همچنین در خطابات شهاب‌الدین شاه، صفحات ۴۲–۴۳ و ۴۵، ذکر شده است. نیز نک:
Ivanow, "Ismailitica", pp. 67 and 69; Mujtaba Ali, *Origin of the Khojahs*, pp. 54-58; Hollister, *Shi'a*, p. 332;

غالب، تاریخ، جدول شمارهٔ ۴ در انتهای کتاب، نیز از همو، اعلام، جدول ۴؛ عارف تامر، الامامه، صفحات ۱۵۹–۱۶۱ و ۱۷۸–۱۷۹، و نانجی، سنت نزاری، صفحات ۱۴۱–۱۴۲. فهرست رسمی

امامان، که اینک در میان نزاریان آقاخانی رایج است، به عنوان مثال در جدول نسب‌شناسی شیرعلی علی‌دینا در *Ever Living Guide* قاسم‌علی، که از طرف انجمن اسماعیلیهٔ پاکستان منتشر شده، آمده است و پوناوالا نیز آن را در کتابشناسی خود، صفحات ۳۷۲-۳۷۳، نقل کرده است؛ این اسامی در پایان ادعیه یا نمازهای روزانه‌ای که نزاریان امروز می‌خوانند نیز ذکر می‌شود. شرح احوال مختصری از امامان دورهٔ انجدان، پس از مستنصر بالله دوّم، با اندک جزئیات در خور اعتماد دربارهٔ آنان در کتب زیر یافت می‌شود: غالب، تاریخ، صفحات ۳۰۴-۳۱۹؛ نیز اعلام او، صفحات ۲۸۵-۲۸۶، ۳۳۲-۳۳۵، ۴۱۲-۴۱۳، ۴۹۱-۴۹۲، ۵۰۸-۵۰۹ و ۵۷۵-۵۷۶، و تامر، الامامه، صفحات ۲۲۲-۲۲۵. در هدایت‌المؤمنین فدائی، صفحات ۱۳۳-۱۴۰، تنها ستایشی از این امامان آمده است ولی هیچ‌گونه اطلاعات دقیق و خاصی دربارهٔ شرح زندگی آنها داده نشده است.

۵۲. دربارهٔ اوضاع سیاسی ایران میان سقوط ایلخانان و استقرار دولت صفویه. نک: آثار زیر از رومر:
Hans R. Roemer, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadārs", "Tīmūr in Iran", "The Successors of Tīmūr", and "The Turkmen Dynasties", in *Cambridge History of Iran*, vol . 6, pp. 1-188.

53. Hodgson, *Venture of Islam*,vol . 2, pp. 493ff.

54. Cl. Cahen, "Le problème du Shīʿisme dans l'Asie Mineure turque préottomane", in *Le Shīʿisme Imamite*, pp. 118ff.

۵۵. دربارهٔ اشاعهٔ تشیع از راه طریقه‌های صوفیه در ایران پیش از صفویه و فعالیّتهای بعضی از نهضتهای اعتراضی وابسته به شیعه در این دوره. نک: الشّیبی، تشیع و تصوّف، صفحات ۱۵۵-۳۴۰؛ پطروشفسکی، اسلام در ایران، صفحات ۳۷۱-۳۹۸؛ ترجمهٔ اونز. صفحات ۳۰۲-۳۲۶؛
Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 2, pp. 455ff. and 490-500; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Ṣiafawids: Shīʿism ṣūfism and the Gulāt* (Wiesbaden, 1972), pp. 22ff., 37-40, 41ff., 63-71 and 83-85; Amir Arjomand, *Shadow of God*, pp. 66-84, and Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", pp. 610-634.

۵۶. دربارهٔ محمّد نوربخش و طریقهٔ صوفیان نوربخشی نک: شوشتری، مجالس‌المؤمنین، جلد دوّم، صفحات ۱۴۳-۱۵۶؛ محمد معصوم شیرازی، که بیشتر با نام صوفیانه و طریقتیش معصومعلی شاه معروف است، طرائق‌الحقائق، ویراستهٔ محمّد جعفر محجوب (تهران ۱۳۳۹- ۱۳۴۵/ ۱۹۶۰-۱۹۶۶)، جلد دوّم، صفحات ۳۱۹-۳۲۲، ۳۳۴ به بعد، و جلد سوّم، صفحات ۱۲۷-۱۳۰، که کتاب معتبری است دربارهٔ طریقتهای صوفیهٔ ایران و رهبران آنها که به وسیله یکی از اعضای شاخه‌ای از طریقهٔ نعمت‌اللهی نوشته شده است؛ و ج. صدقیانلو، تحقیق در احوال و آثار سید محمّد نوربخش اویسی قهستانی (تهران، ۱۳۵۱/۱۹۷۲)، که متضمن برخی نوشته‌های نسبت داده شده به نوربخش است. نیز نک: بررسیهای مهم م. موله در این باره، از جمله:
"Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire", *REI*, 29 (1961), pp. 61-142, and *Les Mystiques Musulmans* (Paris, 1965), pp. 99-122;
عبدالحسین زرین‌کوب، دنبالهٔ جستجو در تصوّف ایران (تهران، ۱۳۶۲/۱۹۸۳)، صفحات ۱۵۹- ۱۸۸؛
R. Gramlich, *Die Shiitischen Derwischorden Persiens* (Wiesbaden, 1965-1981), vol. I, pp. 13-26, and J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford,

1971), pp. 55-58 and 99ff., and H. Algar, "Nūrbakhshiyya", *EI2*, vol . 8, pp. 134-136.

۵۷. درباره شاه نعمت‌الله ولی و طریقهٔ او نک:

J. Aubin, ed., *Matériaux pour la biographie de Shāh Niʿmatullāh Walī Kermānī* (Tehran - Paris, 1956),

که دربردارندهٔ قدیمترین شرح حالهای این عارف است؛ دولتشاه، تذکرة الشعراء، صفحات ۳۳۳-۳۳۶؛ شوشتری، مجالس‌المؤمنین، جلد دوّم، صفحات ۴۷-۵۰؛ شیروانی، ریاض‌السیاحه، صفحات ۵۸۳-۶۰۲؛ معصومعلی‌شاه، طرائق‌الحقائق، جلد دوّم، صفحات ۳۲۵-۳۳۴، و جلد سوّم، صفحات ۱-۴۸ و ۸۴-۱۰۴؛ و جواد نوربخش، زندگی و آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (تهران، ۱۳۳۷/ ۱۹۵۸)، که کتابی است دربارهٔ احوال و آثار این عارف به قلم قطب فعلی یکی از شاخه‌های طریقهٔ نعمت‌اللهی در ایران. نیز نک:

Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, pp. 463-473; N. Pourjavady and Peter L. Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Niʿmatullāhī Sufi Order* (Tehran, 1978), especially pp. 13-92; Amir Arjomand, *Shadow of God*, pp. 116-118; Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden*, vol . 1, pp. 27ff., Trimingham, *Sufi Orders*, pp. 101-102; H. Algar, "Niʿmat-Allāhiyya", *EI2*, vol . 8, pp. 44-48;

و زرین‌کوب، دنبالهٔ جستجو، صفحات ۱۸۹-۲۰۰.

۵۸. شاه نعمت‌الله در یکی از رسالاتش که هنوز به چاپ نرسیده و نیز در شعری به نسب خود اشاره کرده است، نک: کلیّات دیوان، ویراستهٔ م. علمی (تهران، ۱۳۳۳/۱۹۵۴)، صفحات ۵۸۵-۵۸۶. این شعر و شجره نسبی که از آن استخراج شده است در زندگینامه‌هایی که، قریب به زمان شاه نعمت‌الله، توسط عبدالرزاق کرمانی (فتبعد از ۹۱۱/۱۵۰۵) و عبدالعزیز واعظی (فتبعد از ۸۳۹/۱۴۳۶) از او نوشته شده‌اند آمده است. مطلب مندرج در این هر دو شرح حال در کتاب اوبن، *Matériaux* به ترتیب صفحات ۲۱-۲۳ و ۲۷۴-۲۷۶ آمده است. نیز نک: زین‌العابدین شیروانی، بستان‌السیاحه (تهران، ۱۳۱۰/۱۸۹۳)، صفحه ۵۲۶؛ نیز از همو، ریاض‌السیاحه، صفحه ۵۸۳؛ معصومعلی شاه، طرائق‌الحقائق، جلد سوّم، صفحات ۱-۲؛ و هدایت، ریاض‌العارفین، صفحهٔ ۲۳۲.

۵۹. نک:

Berthels and Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, pp. 32-34 and 61-62, and N. Pourjavady and P. L. Wilson, "Ismāʿīlīs and Niʿmatullāhīs", *SI*, 41 (1975), pp. 115-116.

۶۰. نک: محمد مفید یزدی، جامع مفیدی، در کتاب *Matériaux* ویراستهٔ اوبن، صفحات ۱۹۹-۲۶۸، و

N. Pourjavady and P.L. Wilson "The Descendants of Shāh Niʿmatullāh Walī", *IC*, 48 (1974), pp. 49-57.

۶۱. دربارهٔ طریقهٔ صوفیان صفوی و زمینهٔ استقرار حکومت صفویه در ایران نک:

Mazzaoui, *Origins of the Ṣafawids*, pp. 41-63 and 71-82; R. Savory, *Iran under the Ṣafavids* (Cambridge, 1980), pp. 1-26; H. R. Roemer, "The Safavid Period", in *Cambridge History of Iran*, vol . 6, pp. 189-212, and Ghulām Sarwar, *History of*

Shāh Ismāʿīl Ṣafawī (Aligarh, 1939), pp. 2-29.

که در هر یک از این چهار کتاب منابع اصلی در باب موضوع ذکر شده است.

۶۲. فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۳۳، ۱۳۶، و ۱۴۰.

۶۳. مستنصر بالله دوّم، پندیات جوانمردی، ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف (لیدن، ۱۹۵۳). دربارهٔ این کتاب نک: هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۶۲، ۳۸۳، و ۴۰۷؛ نانجی، سنت نزاری، صفحات ۲۷، ۶۵، ۸۰-۸۱، ۸۵-۸۶، و ۸۹؛ ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۰۶-۱۰۷؛ نیز ادبیات اسماعیلی او، صفحات ۱۳۹-۱۴۰؛ مقدمهٔ ایوانوف بر پندیات جوانمردی، صفحات ۱ به بعد؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحه ۲۶۸.

۶۴. نک: پندیات جوانمردی، متن صفحات ۴۷ و ۵۶، ترجمه صفحات ۲۹ و ۳۵.

65. Berthels and Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, pp. 36-37,

و ملاحظات ایوانوف، پندیات جوانمردی، مقدمه، صفحه ۱۷.

۶۶. مستنصربالله دوّم، پندیات جوانمردی، متن صفحات ۳۱، ۵۷، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۹، و ۱۰۱، ترجمه صفحات ۱۹، ۳۶، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۱ و ۶۲.

۶۷. همان کتاب، متن صفحات ۱۱، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۳۹، ۶۵، ۸۶، و جاهای دیگر، ترجمه صفحات ۷، ۱۷، ۲۰، ۲۴، ۴۰، و ۵۳.

۶۸. همان کتاب، متن صفحات ۲-۳، ترجمهٔ صفحه ۲.

۶۹. همان کتاب، متن صفحات ۳، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۴۶-۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۷-۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۵-۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰-۷۱، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۸۷، ۹۳، ۹۸، ۹۹ و ۱۰۰-۱۰۲، ترجمه صفحات ۲، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸-۲۹، ۳۰-۳۱، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۷-۵۸، ۶۰، ۶۱و ۶۲-۶۳.

۷۰. همان کتاب، متن صفحات ۳۴-۳۶و ۵۴-۵۵؛ ترجمهٔ صفحات ۲۱-۲۲ و ۳۴.

۷۱. همان کتاب، متن صفحات ۲، ۱۱، ۱۷، ۲۱، ۳۴، ۶۰، ۶۳-۶۴، ۷۰، ۷۸، ۸۲، و ۸۸-۸۹، ترجمه صفحات ۲، ۸، ۱۱، ۱۳، ۲۱، ۳۷، ۳۹، ۴۳-۴۴، ۴۸-۴۹، ۵۱، و ۵۴-۵۵.

۷۲. به عنوان مثال نک: خیرخواه هراتی، تصنیفات، صفحهٔ ۱۰۸، و فصل در بیان شناخت امام، صفحهٔ ۳۳؛ ترجمهٔ انگلیسی به وسیلهٔ ایوانوف، صفحات ۴۹-۵۰. رسالهٔ اخیر بر اهمیّت کلی و همه جانبهٔ شناخت یگانهٔ امام صادق زمان و حجّت او تأکید می‌گذارد.

۷۳. ایوانوف، ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۴۰-۱۴۱؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحه ۲۶۹.

۷۴. این تاریخ را خیرخواه هراتی در یکی از اشعار خود ذکر کرده است. نک: تصنیفات او، صفحهٔ ۱۲۰.

۷۵. خیرخواه هراتی، رساله در تصنیفات او، صفحات ۱-۷۵.

۷۶. خیرخواه هراتی، رساله در تصنیفات او، صفحات ۳۵ به بعد.

۷۷. همان کتاب، صفحهٔ ۵۱.

۷۸. همان کتاب، صفحات ۴۵-۴۶ و ۵۵.

۷۹. همان کتاب، صفحات ۴۶ به بعد.

۸۰. همان کتاب، صفحات ۳۴ و ۵۰.

۸۱. خیرخواه در سراسر رساله و جاهای دیگر چنین نزاعهای داخلی را تأیید می‌کند. به عنوان مثال نک: قطعات او در تصنیفات، صفحات ۹۴ به بعد.

۸۲. فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحهٔ ۱۳۵.

۸۳. عبارت مذکور را کیا به نقل از تاریخ‌الفی در کتاب نقطویان خود، صفحات ۳۶-۳۷، نقل کرده است. همینطور فلسفی در زندگانی شاه‌عباس، جلد سوّم، صفحهٔ ۴۴. آن بخش از تاریخ‌الفی، که متضمن این قسمت است، به وسیلهٔ جعفربیگ آصف‌خان (فت ۱۰۲۱/۱۶۱۲) نوشته شده است.

۸۴. قاضی احمد قمی، خلاصة‌التواریخ، ویراستهٔ احسان اشراقی (تهران، ۱۳۵۹/۱۹۸۰)، جلد اوّل، صفحات ۵۸۲-۵۸۴؛ نیز نک: هدایت، روضة‌الصفای ناصری، جلد هشتم، صفحات ۱۴۵-۱۴۶؛ و دهگان، کارنامه، صفحات ۵۰-۵۲.

۸۵. خیرخواه هراتی، رساله در تصنیفات او، صفحهٔ ۵۲. شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحات ۴۲-۴۳، حکایت می‌کند که سی و چهارمین امام، عباس شاه، نیز مجبور شد برای مدتی دور از زادگاه اجدادی خود به سر برد؛ و از این لحاظ است که وی را غریب میرزا خوانده‌اند.

۸۶. این متأخرترین تاریخی است که در اشعار او آمده است. نک: خاکی خراسانی، دیوان، صفحهٔ ۱۹. در ۱۹۸۵، مؤلف حاضر در دزباد به کتابی که به نظر می‌آید مجموعهٔ کامل اشعار خاکی باشد دست یافت. با تصفح در این دستنویس، که به وسیلهٔ سید بدخشانی کتابت شده است و در ۱۹۸۵ در تملک عبدالسلطان بن ملاعباس، یکی از اخلاف خاکی خراسانی، بود، مؤلف به تاریخی متأخرتر از ۱۰۵۶ / ۱۶۴۶ برنخورد.

۸۷. خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۱۰، ۱۷، ۶۷، ۹۵ و ۱۰۴.

۸۸. همان کتاب، صفحات ۱۰، ۱۲، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۱، ۵۴، ۶۶، ۷۶، و ۱۰۱.

۸۹. همان کتاب، صفحات ۹ و ۶۸-۶۹.

۹۰. فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۳۶-۱۳۹.

۹۱. برای اشارات به سازمان دعوت قاسم شاهی در طی دورهٔ انجدان نک: پندیات جوانمردی، متن صفحات ۴۱ به بعد و ۶۲ به بعد، ترجمه صفحات ۲۵ به بعد و ۳۹ به بعد؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۴۹-۵۰ و ۵۹، ترجمه صفحات ۴۹-۵۰ و ۵۹؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۴۴، ۷۶-۷۷، ۹۳-۹۴، ۱۰۱ و ۱۱۰، ترجمه صفحات ۳۷، ۷۲، ۸۸، ۹۷، و ۱۰۶؛ نیز از همو، تصنیفات، صفحات ۳، ۲۳، ۵۸ و ۱۱۳ به بعد، که در شعری سلسله مراتب دعوت را برمی‌شمرد، و نیز در فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۱، ۷، و ۳۲؛ ترجمه ایوانوف، صفحات ۱۷، ۲۴، و ۴۸- ۴۹؛ نیز نک: خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۴۷، ۷۰، ۷۶، ۷۹، و ۱۱۹.

۹۲. ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۱۱-۱۲، ۵۷، ۶۰، و ۶۲، ترجمه صفحات ۱۰-۱۲، ۵۷، ۶۰، و ۶۳؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۱۸-۱۹، ۹۸، و ۱۰۲، ترجمه صفحات ۱۲-۱۳، ۹۴-۹۵، و ۹۸؛ نیز از همو، فصل در بیان شناخت امام، صفحه ۲۸، ترجمهٔ ایوانوف، صفحه ۴۳؛ خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۹۱ و ۱۲۵-۱۲۶. عقاید نزاری در مرحلهٔ آغازین دورهٔ انجدان، به صورتی که ابواسحاق قهستانی مطرح ساخته است، به وسیلهٔ ز. حاجی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. نک:

Z. Haji, "La Doctrine Ismaélienne d'après l'Oeuvre d'Abu Ishaq Qohestani", (Thèse de doctorat de 3ᵉcycle, Sorbonne, Paris IV, 1975).

۹۳. ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۳۷ و ۶۷، ترجمه صفحات ۳۷-۳۸؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۷۲-۷۳، ۸۶، ۱۰۴، ۱۰۷، و ۱۱۴-۱۱۶، ترجمه صفحات ۶۷-۶۹، ۸۰، ۱۰۰، ۱۰۳، و ۱۱۱-۱۱۲؛ و خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۴۴-۴۵، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۱۰۳، ۱۰۹ و ۱۱۸.

۹۴. ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۱۹-۲۰ و ۶۷، ترجمه صفحات ۱۹-۲۰ و ۶۷-۶۸؛ و خیرخواه

هراتی، کلام پیر، متن صفحه ۴۶، ترجمه صفحات ۳۸-۳۹؛ نیز نک: خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۱۲، ۱۴، ۱۹، ۳۳، ۴۹، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۱۰۶، ۱۱۵-۱۱۷، و ۱۲۴-۱۲۵.

۹۵. ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۵۳ و ۵۸، ترجمه صفحات ۵۳-۵۴ و ۵۸؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۹۵-۹۶ و ۱۰۰، ترجمه صفحات ۹۱، ۹۶؛ نیز از همو، تصنیفات، صفحات ۱۸ به بعد.

۹۶. نک: خیرخواه هراتی، تصنیفات، صفحات ۱-۳۵؛ و نیز از همو، فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۱۱-۳۲؛ ترجمهٔ ایوانوف، صفحات ۲۸-۴۸.

۹۷. ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۳۳ و ۵۰، ترجمه صفحات ۳۳ و ۵۰؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۵۸ و ۹۴، ترجمه صفحات ۵۲ و ۸۸؛ نیز از همو، فصل در بیان شناخت امام، صفحه ۹؛ ترجمهٔ ایوانوف، صفحات ۲۵-۲۶، و خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۷۲ و ۸۴.

۹۸. خیرخواه هراتی، تصنیفات، صفحات ۲۰، ۲۶، ۵۲، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۹-۹۰، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۶، و ۱۲۰، و همو، فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۱۱، ۱۳، و ۲۱-۲۲؛ ترجمهٔ ایوانوف، صفحات ۲۸، ۳۰، و ۳۶-۳۷؛ و خاکی خراسانی، دیوان، صفحهٔ ۱۸.

۹۹. پندیات جوانمردی، متن صفحات ۴۲-۴۳، ۴۴-۴۵، و ۶۴-۶۵، ترجمه صفحات ۲۶، ۲۷-۲۸، و ۴۰؛ ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۱۷-۱۸، ۴۳، ۵۰، و ۶۴-۶۵، ترجمه صفحات ۱۷-۱۸، ۴۳-۴۴، ۵۰، و ۶۴-۶۵؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۲۶، ۶۷-۶۸، ۱۱۱-۱۱۲، و ۱۱۶، ترجمه صفحات ۲۱، ۶۳-۶۴، ۱۰۷-۱۰۸، و ۱۱۲، و همو، تصنیفات، صفحات ۳ به بعد، ۲۰، ۲۳-۲۴، ۲۶، ۵۳، ۸۶، ۱۱۸، و ۱۲۷ به بعد؛ همچنین فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۱-۲، ۶، ۱۲، ۲۱، و ۲۳؛ ترجمهٔ ایوانوف صفحات ۱۸-۱۹، ۲۲، ۲۹، ۳۶، و ۳۸؛ و خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۸۴ و ۸۵.

۱۰۰. خیرخواه هراتی، تصنیفات، صفحات ۱۹ و ۹۲-۹۳، و نیز از همو، فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۲۸ و ۳۲؛ ترجمهٔ ایوانوف، صفحات ۴۳ و ۴۸.

۱۰۱. ابواسحاق، هفت باب، متن صفحهٔ ۴۳، ترجمه صفحات ۴۳-۴۴؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۶۷-۶۸، ترجمه صفحات ۶۳-۶۴، و نیز از همو، فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۲ و ۴-۵؛ ترجمهٔ ایوانوف، صفحات ۱۸-۱۹ و ۲۰-۲۱.

۱۰۲. دربارهٔ این طبقات و ویژگیهای مخصوص هریک نک: ابواسحاق، هفت باب، متن صفحات ۲۱-۲۲ و ۴۸، ترجمه صفحات ۲۰-۲۱ و ۴۸؛ خیرخواه هراتی، کلام پیر، متن صفحات ۴۸، ۹۲، و ۱۰۶ به بعد، ترجمه صفحات ۴۰-۴۱، ۸۶-۸۷، و ۱۰۳ به بعد؛ نیز تصنیفات او، صفحات ۲-۳، ۱۸، ۲۲، ۸۶، ۸۹-۹۰، ۹۲-۹۳، و ۱۱۶ به بعد؛ همچنین فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۶-۷، ۹، ۱۱ به بعد، ۲۹-۳۱، و ۳۲-۳۶؛ ترجمهٔ ایوانوف صفحات ۲۲-۲۳، ۲۵-۲۶، ۲۸ به بعد، ۴۵-۴۶، و ۴۸-۵۲؛ و خاکی خراسانی، دیوان، صفحات ۸۴ - ۸۵.

۱۰۳. پندیات جوانمردی، متن صفحات ۴۸ به بعد، ۶۷، ۸۱ - ۸۲، ۸۴، ۹۶- ۹۷، و ۹۸-۱۰۰، ترجمه صفحات ۳۰ به بعد، ۴۲، ۵۱، ۵۲، ۵۹-۶۰، و ۶۱؛ نیز نک: خیرخواه هراتی، تصنیفات، صفحات ۶۸ و ۹۱، و نیز از همو، فصل در بیان شناخت امام، صفحات ۳۲-۳۳؛ ترجمهٔ ایوانوف، صفحه ۴۹.

۱۰۴. بهترین بحث و بررسی جدید دربارهٔ اشاعهٔ دعوت نزاری را در شبه قارهٔ هند در اوایل دورهٔ بعد از الموت و دورهٔ انجدان، می‌توان در نانجی، سنت نزاری، صفحات ۶۵-۹۶، یافت که مبتنی است بر ادبیات گنانی. روایات فرقه‌ای در شرحی که مسرا آورده است نیز منعکس است. نک:

Misra, *Muslim Communities in Gujarat,* pp. 54-65.

برای بررسیهای قدیمتر دربارهٔ موضوع نک:

W. Ivanow, "Satpanth", in *Collectanea*:vol . I, pp. 1-54; Ali, *Origin of the Khojāhs*, pp. 41-44, and Hollister, *Shi'a*, pp. 353-362.

نیز نک: ظواهر نورعلی، «حضرت پیر شمس‌الدین سبزواری ملتانی»؛ ج. هـ. لکهانی، «پیر صدرالدین»؛ و ابوعلی ا. عزیز، «پیرحسن کبیرالدّین» در قهرمانان بزرگ اسماعیلی، صفحات ۸۳–۸۶، ۸۷–۹۰، و ۹۱–۹۲؛

Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*,vol . 2, pp. 217-230;

ا. یوسف علی، «خوجه» دایرةالمعارف اسلام، جلد دوّم، صفحات ۹۶۰–۹۶۲؛ و ایوانوف، «خوجه» در *SEI*، صفحات ۲۵۶–۲۵۷؛ و و. مادلونگ، «خوجه»، در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد پنجم، صفحات ۲۵–۲۷.

۱۰۵. نزاریان هند شجره‌های انساب (shajaras) و فهرست پیران خود را حفظ کرده‌اند، برای نمونه نک: علی محمدخان، مرآت احمدی، تکمله، متن فارسی، صفحه ۱۲۳؛

Nanjiani, *Khoja Vrattant*, 1st ed., pp. 258-262;

پیرزاده، تواریخ پیر، جلد دوّم، صفحات ۲۳–۲۴ و ۲۶۵–۲۷۲؛

Ivanow, "*Ismailitica*", pp. 66-67; Ali, *Origin of the Khojāhs*, pp. 57-59, and Nanji, *Nizārī Tradition*, pp. 139-141.

۱۰۶. روایات مربوط به مرحلهٔ آغازین دعوت نزاری در هند در جنات پوری، یکی از گنان‌های نسبت داده شده به امام شاه، به صورت فشرده آمده است. این گنان و گنان‌های دیگر به زبان انگلیسی ترجمه شده و در مقالهٔ و. ن. هودا، به نام «نمونه‌هایی از ادبیات ست‌پنته»، در *Collectanea*, vol. 1، بویژه صفحات ۱۳۰ به بعد، آمده است.

۱۰۷. برای اشعاری که در آنها از قاسم شاه نام برده شده و در زمرهٔ گنان‌های موسوم به گربی (Garbī)، که منسوب به پیر شمس‌الدین است، آمده است نک: هودا، «نمونه‌هایی...»، صفحات ۶۰، ۶۸، ۷۰، ۷۳، و ۸۴.

۱۰۸. هودا، «نمونه‌هایی...»، صفحهٔ ۱۳۱.

۱۰۹. پیرزاده، تواریخ پیر، جلد دوّم، صفحات ۸۳–۸۹، و چونارا، نورمبین، صفحات ۴۹۵ به بعد.

۱۱۰. هودا، «نمونه‌هایی...» صفحات ۱۰۶، ۱۱۴، و ۱۳۱. بنا بر گفتهٔ شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحات ۱۹–۲۰ و ۴۲، صدرالدین از اعقاب محمد بن اسماعیل بود و اسلام‌شاه او را از سبزوار، خراسان، به هند گسیل داشت.

۱۱۱. نک:

Hamdani, *Isma'ili Da'wa in Northern India,* pp. 14-16, and Elliot and Dowson, *History of India*,vol . I, pp. 483-497.

۱۱۲. عبدالحق دهلوی، اخبارالاخیار (دهلی، ۱۸۹۱)، صفحات ۲۰۴–۲۰۵.

۱۱۳. نک:

W. Ivanow, "The Sect of Imam Shah in Gujrat", *IBBRAS, NS,* 12 (1936), pp. 34 and 50-51;

نیز نک: پیرزاده، تواریخ پیر، جلد دوّم، صفحات ۹۹–۱۰۱.

114. John A. Subhan, *Sufism, its Saints and Shrines* (Revised ed. Lucknow, 1960), p. 359.

۱۱۵. مفصلترین شرح دربارهٔ امام شاه و فرقه‌ای که به نام او نامیده شده است در کتاب منازل الاقطاب، که به زبان فارسی است، آمده است. این کتاب منبع اصلی ایوانوف در بررسی تفصیلی‌اش از موضوع در مقاله «فرقهٔ امام شاه در گجرات»، صفحات ۱۹-۷۰، بوده است. نیز نک: پیرزاده، تواریخ پیر، جلد دوّم، صفحات ۱۰۳-۱۰۸ و ۱۲۱-۱۲۶؛ و

Nanjiani, *Khoja Vrattant*, 1st ed., pp. 215-226;

چونارا، نورِ مُبین، صفحات ۵۰۸ به بعد؛ عبدالحسین نانجی، «سیّد امام شاه»، در قهرمانان بزرگ اسماعیلی، صفحات ۹۳-۹۴؛ و. ایوانوف، «امام شاه»، در *SEI*، صفحهٔ ۱۶۷؛ و فیضی، «امام‌شاه»، در دایرة‌المعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد سوّم، صفحه ۱۱۶۳.

۱۱۶. شرح این دیدار در جنات پوری، گنانی که به امام شاه نسبت داده شده، آمده است. ترجمهٔ آن نیز در هودا، «نمونه‌هایی...»، صفحات ۱۲۲-۱۳۷، یافت می‌شود. متن اصلی این گنان به زبان گجراتی و به رسم‌الخط خوجکی در ۱۹۰۵ در بمبئی چاپ شده است.

۱۱۷. خیرخواه هراتی، رساله در تصنیفات او، صفحات ۵۴ و ۶۰-۶۱.

۱۱۸. دربارهٔ این قیام امام شاهی نک: علی محمّدخان، مرآت احمدی، متن فارسی، جلد اوّل، صفحات ۳۲۰-۳۲۴؛ ترجمهٔ لکهند والا، صفحات ۲۸۶-۲۸۹؛ و ایوانوف، «فرقهٔ امام شاه»، صفحات ۵۲-۵۴. نیز نک:

Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*,vol . 2, pp. 150-157.

۱۱۹. دربارهٔ گروههای مختلف مومنا (Mōmna) و تاریخشان نک: م. نورمحمّد،

Ismāʿīli Momin Komno Ithihas (Bombay, 1936); M. Ibrāhim, *Mashāyikh Chishti-nu Jiwancharita* (Bombay, 1372/1953); Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, vol. 2, pp. 155-157, and vol. 3, pp. 62-64, and Misra, *Muslim Communities*, pp. 103-107.

120. Nanji, *Nizāri Tradition*, p. 63; see also Misra *Muslim* Communities, pp. 64-65.

121. Nanji, *Nizāri Tradition*, pp. 99-130, and also his, "Towards a Hemeneutic of Qur'ānic and Other Narratives in Ismaʿīli Thought", in *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martim (Tucson, 1985), pp. 164-173; see also Ivanow, "Satpanth", especially pp. 19-40.

۱۲۲. نک: Nanji, *Nizāri Tradition*, pp. 144-145.

بخش مربوط به اوتار دهم، که در تحریر منسوب به پیر صدرالدین آمده است، از تحریر منسوب به شمس‌الدین بلندتر ولی از روایتِ امام شاه کوتاهتر است. این بخش درهودا، «نمونه‌هایی...»، صفحات ۱۱۲-۱۱۵، به انگلیسی ترجمه شده است. تمام روایت منسوب به امام شاه که امام شاهیان آن را حفظ کرده‌اند در رسالهٔ گلشن خاکی نقل و به انگلیسی ترجمه شده است.

"The Dasa Avatāra of the Satpanthi Ismailis and Imam Shahis of Indo - Pakistan", (Ph. D. thesis, Harvard University, 1972), pp. 62-478.

۱۲۳. به عنوان مثال نک:

S.C. Mukherji, *A Study of Vaisnavism in Ancient and Medieval Bengal* (Calcutta,

1966), pp. 207-219; J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism* (Utrecht, 1954), pp. 124ff., and A. Danielou, *Hindu Polytheism* (NewYork, 1964), pp. 116ff.

۱۲۴. نک: عارف تامر، «فروع‌الشجره»، صفحات ۵۸۷ به بعد، و نیز از همو، الامامه، صفحات ۲۰۰ به بعد.

۱۲۵. درباره منشأ و تحوّل اسماعیلیهٔ نزاری در منطقهٔ جیحون عُلیا، نک: تاریخ بدخشان، ویراستهٔ اِ. ن. بلدیرف (لنینگراد، ۱۹۵۹)، صفحات ۲۲۷ به بعد و ۲۳۴ به بعد، و پژوهشهایی چند از آلکساندر سمنوف، از جمله:

"Iz oblasti religioznuikh verovany Shughnanskikh Ismailitov", pp. 523-561 and "Istoriya Shughnana", *Protokoli Turkest. Kruzhka Liubiteley Arkheologii*, 21 (Tashkent, 1917), pp. 1-24.

نیز نک: و. بارتولد، گزیدهٔ مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز (تهران، ۱۳۵۸/۱۹۷۹)، صفحات ۳۲۶ به بعد؛ و. بارتولد و دیگران، «بدخشان»، دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد اوّل، صفحات ۸۵۱-۸۵۴، و و. مینورسکی، «شغنان»، دایرةالمعارف اسلام، جلد چهارم صفحات ۳۸۹ - ۳۹۱، که در آنجا منابع روسی برشمرده شده است.

۱۲۶. فرشته، تاریخ فرشته، ویراستهٔ ج. بریگز (بمبئی، ۱۸۳۲)، بویژه جلد دوّم، صفحات ۲۱۳-۲۳۱، و ویرایشهای بعدی (کاون‌پور، ۱۳۰۱/۱۸۸۴)، جلد دوّم، صفحات ۱۱۰-۱۱۸؛ (نوال کیشور، بدون تاریخ)، جلد دوّم، صفحات ۱۱۰-۱۱۸؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان

History of the Rise of the Mahomedan Power in India, tr. J. Briggs (London, 1829), vol. 3, pp. 216ff.

جان بریگز (۱۷۸۵-۱۸۷۵)، بخش مربوط به شاه طاهر را از ترجمهٔ تقریباً کامل خود از تاریخ فرشته حذف کرده و تنها در قسمت مربوط به برهان نظام‌شاه اشاراتی به میانجیگریهای سیاسی شاه‌طاهر شده است. قبلاً جاناتان اسکات (۱۷۵۴-۱۸۲۹) ترجمهٔ ناقصی از این کتاب تحت عنوان *Ferishta's History of Dekkan* (Shrewsbury, 1794) به عمل آورده بود، امّا وی نیز بخش مربوط به شاه‌طاهر را حذف و تنها در جلد اوّل، صفحات ۳۶۳ به بعد، اشاراتی به خدمات سیاسی شاه‌طاهر دارد. قدیم‌ترین مرجعی که به شاه‌طاهر اشاره دارد. تحفهٔ سامی، از سام‌میرزا، ویراستهٔ وحید دستگردی (تهران، ۱۳۱۴/۱۹۳۶)، صفحهٔ ۲۹؛ ویراستهٔ ر. همایونفرخ (تهران، ۱۳۴۷/ ۱۹۶۸)، صفحات ۴۳-۴۴، است که کتابی در شرح احوال شاعران است و به سال ۹۵۷/۱۵۵۰ به خامهٔ یکی از پسران شاه اسماعیل صفوی، که معاصر شاه طاهر بوده، نگارش یافته است. از شاه‌طاهر و پسرانش در چند اثر، که اندکی زودتر از تاریخ فرشته نوشته شده، نیز نام برده شده است، از آن جمله نک: عبدالقادر بداونی، منتخب‌التواریخ، ویراستهٔ احمدعلی و دیگران (کلکته، ۱۸۶۴-۱۸۶۹)، جلد اوّل، صفحات ۴۸۲-۴۸۸ و ۴۹۰-۴۹۱؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت همین عنوان به وسیلهٔ جورج س. ا. رنکینگ و و. هـ. لو (کلکته، ۱۸۸۴-۱۸۹۸)، جلد اوّل، صفحات ۶۲۴-۶۳۲ و ۶۳۵-۶۳۶؛ علی بن عزیز طباطبا، برهان مآثر (حیدرآباد، ۱۹۳۶)، صفحات ۲۵۱-۲۷۰، ۲۷۴ به بعد، ۲۸۱ به بعد، ۲۹۱، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۲۴-۳۲۶، ۳۳۸-۳۳۹، ۳۶۱، ۳۸۱، ۴۳۳، ۴۴۸-۴۵۰، ۴۵۲-۴۵۴، ۵۰۲-۵۰۳، ۵۰۵، ۵۲۵، ۵۵۷، ۵۸۴؛ ترجمهٔ مختصر انگلیسی تحت عنوان

The History of the Nizām Shāhī Kings of Aḥmadnagar, tr. Woseley Haig, in *Indian Antiquary*, 49 (1920), pp. 166-167, 177-188, 197ff., 217ff., and 50 (1921), pp. 1ff., 30, 196, 229-230, 231-232, and 51 (1922), pp. 34-35, and 52 (1923), pp.

35 and 259;

طباطبا در خدمت نظام شاهیان بود و در ۱۰۰۰/۱۵۹۲ شروع به نوشتن تاریخ خود به تقاضای برهان نظام شاه دوم کرد؛ امین احمد رازی، هفت اقلیم، جلد سوّم، صفحات ۲۰۳-۲۰۷؛ و شوشتری، مجالس‌المؤمنین، جلد دوّم، صفحات ۲۳۴-۲۴۰. تألیفات بعدی جزئیاتی بر اطلاعات مندرج در آثار فرشته، طباطبا، و شوشتری نمی‌افزایند؛ نک: عبدالباقی نهاوندی، مآثر رحیمی، جلد دوّم، صفحات ۴۱۳-۴۱۴؛ خافی‌خان، منتخب‌اللباب، ویراستهٔ کبیرالدین احمد و دیگران (کلکته، ۱۸۶۰-۱۹۲۵)، جلد سوّم، صفحات ۱۶۲-۱۸۲؛ میرعبدالرزق، بهارستان سخن، ویراستهٔ س. عبدالوهاب بخاری (مدرس، ۱۹۵۷)، صفحات ۴۰۳-۴۰۶؛ آذر، آتشکده، چاپ بمبئی، صفحات ۲۳۸-۲۳۹، چاپ تهران، صفحات ۲۳۹-۲۴۰؛ هدایت، ریاض‌العارفین، صفحات ۱۶۰-۱۶۱؛ معصوم علی‌شاه، طرائق‌الحقائق، جلد سوّم، صفحات ۱۳۳-۱۵۰؛ شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحات ۴۰-۴۱، و فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۱۹-۱۳۲ که شاه طاهر را با محمّد بن اسلام‌شاه، سی و یکمین امام قاسم شاهی، به هم آمیخته است. از منابع دست دوّم، باید یاد کنیم از:

Ivanow, "A Forgotten Branch of the Ismailis", pp. 57ff.; also his "Ṭāhir", *SEI*, p. 560; H. Hosain, "Shāh Ṭāhir of the Deccan", *New Indian Antiquary*, 2 (1939), pp. 460-473,

که در بزرگداشت نامهٔ سردنیسن راس به نام

A Volume of Indian and Iranian Studies Presented to Sir E. Denison Ross, ed. S. M. Katre and P. K. Gode (Bombay, 1939), pp. 147-160,

از نو چاپ شده است؛ معصوم ر. کاظمی «شاه طاهرالحسینی»، مجلهٔ هندوایرانیکا، ۱۸ (۱۹۶۰)، صفحات ۴۱-۴۹؛

R. Shyam. *The Kingdom of Ahmadnagar* (Delhi, 1966), pp. 63-64, 66, 72-76, 80-83, 84, 87ff., 93-94, 368, 379-380 and 392;

عارف تامر، «طاهرشاه النزاری الالموتی»، الدراسات الادبیه (الجامعة اللبنانیه)، ۱ (۱۹۵۹)، صفحات ۸۳-۹۳؛ نیز از همو، الامامه، صفحات ۲۰۲-۲۰۸؛ غالب، اعلام، صفحات ۳۲۱-۳۲۲، و صفا، تاریخ ادبیات، جلد پنجم، بخش دوّم، صفحات ۶۶۲-۶۷۰. نیز نک: شارل ریو، فهرست نسخ خطی فارسی در موزهٔ بریتانیا (لندن، ۱۸۷۹-۱۸۸۳)، جلد اوّل، صفحات ۳۹۳-۳۹۶؛

Storey, *Persian Literature*, vol. I, pp. 740-741, and Poonawala, *Bio*, pp. 271-275.

۱۲۷. نک: به چند اثر زیر از ایوانوف:

"An Ismailitic Pedigree", pp. 403-406; "A Forgotten Branch of the Ismailis", pp. 70-79; *Guide*, pp. 111-112; *Ismaili Literature*, pp. 166-167, and Poonawala, *Bio*, 281.

۱۲۸. عارف تامر، «فروع‌الشجرة»، صفحات ۵۹۷-۵۹۸؛ نیز از همو، الامامه، صفحات ۲۰۸-۲۱۶.

۱۲۹. دربارهٔ نزار دوّم نک: شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحه ۴۳؛ فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۴۰-۱۴۱؛ عارف تامر، الامامه، صفحه ۲۲۵؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۲۰-۳۲۲؛ نیز از همو، اعلام، صفحات ۵۷۳-۵۷۴؛ ایوانوف، «قبور بعضی از امامان اسماعیلی ایران»، صفحات ۵۶-۵۹، که مقبرهٔ نزار را در کهک وصف می‌کند، و نیز از همو، ادبیات اسماعیلی، صفحه ۱۴۸؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۳۵-۳۳۶، که مطالبش مبتنی بر گفتار ایوانوف است؛ پورجوادی و ویلسن، «اسماعیلیان

و نعمت‌اللهیان»، صفحات ۱۱۶-۱۱۷؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۸۱-۲۸۲.

۱۳۰. نک: شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحه ۴۳؛ و احمدعلی خان وزیری، جغرافیای کرمان، ویراستهٔ م. ا. باستانی پاریزی (تهران، ۱۹۷۴/۱۳۵۳)، صفحات ۱۵۷ و ۱۹۹، که تألیفی است مهم دربارهٔ جغرافیای تاریخی کرمان که در ۱۸۷۴/۱۲۹۱ نوشته شده و نخست در فرهنگ ایران زمین، ۱۴ (۱۳۴۵-۱۳۴۶/۱۹۶۶-۱۹۶۷)، صفحات ۵-۲۸۶، به چاپ رسیده است. برای فعالیت نزاریان در کرمان و نواحی همجوار در دهه‌های بعد، نک: محمدکاظم مروی، عالم‌آرای نادری، ویراستهٔ ن. د. میکلوخو-مکلای (مسکو، ۱۹۶۰-۱۹۶۶)، جلد اول، صفحات ۴۳۸ و ۵۴۹ به بعد؛ ویراستهٔ محمّد ریاحی (تهران، ۱۹۸۵/۱۳۶۴) جلد اوّل، صفحات ۲۸۳ و ۳۵۶ به بعد.

۱۳۱. منابع فرقه‌ای مطلب خاصی دربارهٔ این امام روایت نمی‌کنند. نک: فدایی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۴۱-۱۴۲؛ عارف تامر، الامامه، صفحات ۲۲۵-۲۲۶؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۲۳-۳۲۵، و نیز از همو، اعلام، صفحات ۱۵۹-۱۶۰.

۱۳۲. احمدعلی خان وزیری، تاریخ کرمان، ویراستهٔ محمدابراهیم باستانی پاریزی (ویرایش دوّم، تهران، ۱۹۷۳/۱۳۵۲)، صفحهٔ ۵۴۲.

۱۳۳. وزیری، تاریخ، صفحه ۵۴۳. منابع فرقه‌ای فقط بعضی مطالب افسانه‌ای و تفصیلاتی که از جنبهٔ تاریخی متناقض است دربارهٔ امام حسن علی ذکر کرده‌اند. نک: شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحهٔ ۴۳، که می‌گوید که نادرشاه این امام را مورد آزار قرار داد و سپس او را کور کرد. فدائی نیز در هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۴۲-۱۴۳، همین را تکرار می‌کند؛ نیز نک: عارف تامر، الامامه، صفحهٔ ۲۲۶؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۲۶-۳۲۸؛ و اعلام، صفحات ۲۲۰-۲۲۱.

۱۳۴. نک: شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحه ۴۳؛ فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحه ۱۴۳؛ عارف تامر، الامامه، صفحه ۲۲۶؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۲۹-۳۳۰؛ از همو، اعلام، صفحات ۴۳۰-۴۳۱، که می‌گوید امام قاسم علی با یکی از دختران شاه طهماسب دوّم (۱۱۳۵-۱۱۴۵/۱۷۲۲-۱۷۳۲) ازدواج کرد.

۱۳۵. مفصل‌ترین شرح دربارهٔ این امام در تاریخ کرمان وزیری، صفحات ۵۴۳-۵۶۵، آمده است. نیز نک: از همو، جغرافیای کرمان، صفحات ۷۲، ۸۱، ۸۶، و ۱۵۷. دیگر مورخان دورهٔ زند و قاجار اشارات مختصرتری به امام ابوالحسن دارند. نک: ذیلی که میرزا عبدالکریم بن علی رضا شریف بر تاریخ گیتی‌گشای محمد صادق نامی نوشته است، ویراستهٔ سعید نفیسی (تهران، ۱۹۳۸/۱۳۱۷)، صفحهٔ ۳۲۷؛ ویراستهٔ عزیزالله بیات (تهران، ۱۹۸۴/۱۳۶۳)، صفحات ۹۷-۹۸؛ علیرضا بن عبدالکریم شیرازی، تاریخ زندیه، ویراستهٔ ا. بیر (لیدن، ۱۸۸۸)، صفحات ۵۲-۵۶؛ ویراستهٔ غلامرضا ورهرام (تهران، ۱۹۸۶/۱۳۶۵)، صفحات ۷۴-۷۷، که مبتنی است بر ویرایش بیر؛ محمدهاشم آصف رستم الحکما، رستم التواریخ، ویراستهٔ محمّد مشیری (تهران، ۱۹۶۹/۱۳۴۸)، صفحات ۳۷۸ و ۴۱۵؛ هدایت، روضة‌الصفای ناصری، جلد نهم، صفحات ۲۵۰، ۲۵۲، و ۲۵۵؛ محمّدحسن خان اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، (تهران، ۱۲۹۸-۱۳۰۰/۱۸۸۱-۱۸۸۳)، جلد سوّم، صفحات ۵۳-۵۴، و حسن فسایی، فارسنامهٔ ناصری، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۳۲؛ ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان *History of Persia under Qājār Rule, tr. H. Busse (New York, 1972), pp. 37-38;* شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحهٔ ۴۳، تنها نام این امام را به عنوان باقرشاه ذکر می‌کند، و حال آنکه دیگر منابع فرقه‌ای جزئیات در خور اعتمادی دربارهٔ وی ذکر نمی‌کنند و اخباری را که در تواریخ فارسی آمده است روایت نمی‌کنند. نک: هودا، «نمونه‌هایی...» صفحه ۱۱۱؛ فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۴۳-۱۴۴؛ چونارا، نورمبین، صفحات ۵۶۰ به بعد؛ عارف تامر، الامامه، صفحه ۲۲۷؛ غالب،

تاریخ، صفحات ۳۳۱-۳۳۲، و نیز اعلام او، صفحات ۳۹۲-۳۹۳. نیز نک: ملکم، تاریخ ایران، جلد دوّم، صفحات ۱۰۹-۱۱۰؛ ترجمهٔ حیرت، جلد دوّم، صفحه ۴۱۶؛ مقدمهٔ سر هـ. جان بریجز بـر ترجمهٔ انگلیسی‌اش از مآثر سلطانیهٔ عبدالرزاق دنبلی، که به نام
The Dynasty of the Kajars (London, 1833) به چاپ رسانیده است، صفحهٔ ۱۲۳؛
Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia*, p. 68; also his *A History of Persia* (3rd ed., London, 1930), vol. 2, pp. 284-285.
براون، تاریخ ادبیات ایران در عصر جدید، صفحه ۱۴۸؛ عباس فیض، خلاصة المقال (قم، ۱۳۳۰/ ۱۹۵۱)، صفحات ۵۵۲-۵۵۳؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحهٔ ۳۳۶؛ دهگان، کارنامه، صفحات ۴۰-۴۲؛ محمود کرمانی، تاریخ مفصل کرمان (۱۳۵۰/۱۹۷۱)، صفحات ۲۱۵-۲۲۷؛ م. روشن‌ضمیر. سلسله زندیه (به آلمانی، هامبورگ، ۱۹۷۰)، صفحات ۱۰۵-۱۰۶؛ پورجوادی و ویلسن، «اسماعیلیان و نعمت‌اللهیان»، صفحات ۱۱۹-۱۲۱؛
John R. Perry, *Karim Khan Zand* (Chicago, 1979), pp. 135-136;
مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران (تهران، ۱۳۴۷-۱۳۵۰/۱۹۶۸-۱۹۷۱)، جلد اوّل، صفحات ۳۷-۳۸، و
H. Busse, "Abu'l-Ḥasan Khan Maḥallātī", *EIR*, vol. I, p. 310.

۱۳۶. دربارهٔ احیای طریقهٔ نعمت‌اللهی در ایران و تجدید رابطهٔ میان این طریقهٔ صوفیه با امامان نزاری نک: وزیری، تاریخ، صفحات ۵۵۶-۵۶۰؛ معصومعلی‌شاه، طرائق‌الحقائق، جلد سوّم، صفحات ۱۷۰-۱۹۲؛ پورجوادی و ویلسن، سلاطین عشق، صفحات ۹۳-۱۳۵، که منابع نعمت‌اللهی بیشتری را ذکر می‌کنند؛
Michel de Miras, *La Méthode spirituelle d'un maître du Soufisme Iranien Nur ʿAli-Shah* (Paris, 1973), pp. 21-33,
و م. همایونی، تاریخ سلسله‌های طریقهٔ نعمت‌اللهیّه (تهران، ۱۳۵۸/۱۹۷۹)، صفحات ۳۶-۷۴.

۱۳۷. نک: ایوانوف، «قبور برخی از امامان اسماعیلی ایران»، صفحات ۶۰-۶۱. قبری که به امام ابوالحسن نسبت داده می‌شود هنوز دست نخورده در یکی از حجره‌های مشتاقیه باقی مانده است، اما مقبرهٔ خویشان و بستگان این امام، که در نزدیکی مشتاقیه قرار داشته است و به گزارش ایوانوف که وی در ۱۹۳۷ از آنجا دیدن کرده بود، در ۱۹۷۵ که نگارنده از کرمان دیدن کرد دیگر وجود نداشت. امام ابوالحسن مردی دانشمند و از دوستداران صوفیه بود. و از هنرمندان محلی نیز حمایت می‌کرد. نگارنده نسخه‌ای از دیوان شاعر معروف ایران، حافظ، با چند مینیاتور از دورهٔ زندیه را دیده است که برای کتابخانهٔ خصوصی این امام کتابت و تذهیب شده بوده است.

۱۳۸. محمدتقی لسان‌الملک سپهر، ناسخ‌التواریخ؛ تاریخ قاجاریه، (تبریز، ۱۳۱۹/۱۹۰۱)، جلد اول، صفحهٔ ۳۲؛ ویراستهٔ محمدباقر بهبودی (تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵)، جلد اوّل، صفحه ۷۰؛ از این پس به صورت قاجاریه بدان ارجاع خواهیم داد.

۱۳۹. دربارهٔ شاه خلیل‌الله سوّم نک: هدایت، روضة‌الصفای ناصری، جلد نهم، صفحات ۵۵۱-۵۵۳؛ لسان‌الملک، قاجاریه، چاپ تبریز، جلد اوّل، صفحه ۱۳۴؛ ویراستهٔ بهبودی، جلد اوّل، صفحات ۲۹۲-۲۹۴؛ اعتمادالسلطنه، منتظم ناصری، جلد سوّم، صفحه ۱۱۶؛ نیز از همو، صدرالتواریخ، ویراستهٔ محمّد مشیری (تهران، ۱۳۴۹/۱۹۷۰)، صفحه ۸۴؛ شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحات ۴۳-۴۴؛ فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۴۴-۱۴۵؛ چونارا، نورمبین، صفحات ۵۷۰ به بعد؛ عارف تامر، الامامة، صفحه ۲۲۷؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۳۳-۳۳۴، و نیز از همو، اعلام، صفحات ۲۸۷-۲۸۸.

ما قبلاً اشارات سیاحان معاصر اروپایی همچون روسو و فریزر را به شاه خلیل‌الله نقل کردیم. نیز نک:

Watson, *History of Persia*, pp. 191-192; Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, p. 148;

فیض، خلاصة‌المقال، صفحات ۵۵۳-۵۵۶؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحهٔ ۳۳۷؛

H. Algar, *Religion and State in Iran*, 1785-1906 (Berkeley, 1969), pp. 55-56.

و بامداد، شرح حال رجال ایران، جلد اوّل، صفحات ۴۸۶-۴۸۷.

۱۴۰. دربارهٔ این سادات نعمت‌اللهی که جد مادری و دایی آقاخان اوّل بوده‌اند نک: شیروانی، بستان‌السیاحه، صفحه ۵۳۰؛ معصومعلی شاه، طرائق‌الحقائق، جلد سوّم، صفحات ۱۹۰، ۲۰۹، و ۲۶۳-۲۶۴، و پورجوادی و ویلسن، «اسماعیلیان و نعمت‌اللهیان»، صفحات ۱۲۱-۱۲۳.

۱۴۱. نک: مسعودمیرزا ظل‌السلطان، سرگذشت مسعودی (تهران، ۱۳۲۵/۱۹۰۷)، صفحهٔ ۱۹۷. دربارهٔ نظریه و سیاست دینی فتحعلی‌شاه نک: آلگار، دین و دولت در ایران، صفحات ۵-۷۲.

۱۴۲. حسن علی شاه، آقاخان اوّل، سرگذشتی از خود نوشته است به نام عبرت افزا که در آن حوادث ایّام جوانی خود و مقابله‌اش را با حکومت قاجاریه در ایران، که منجر به مهاجرت و سکوت همیشگی او در هند بریتانیا گشت، شرح داده است. عبرت‌افزا در ۱۲۷۸/۱۸۶۲ در بمبئی به صورت چاپ سنگی منتشر شد، و سپس حسین کوهی کرمانی آن را با اغلاط بیشمار در تهران (در ۱۳۲۵/۱۹۴۶) چاپ کرد. نیز م. ساعی آن را در کتاب آقاخان محلاتی و فرقهٔ اسماعیلیه (تهران، ۱۳۲۹/۱۹۵۰)، صفحات ۲۵-۶۸، آورده است. یک ترجمهٔ گجراتی از این کتاب بلافاصله پس از چاپ اوّل آن در هند انتشار یافت. مطابق راهنمای ادبیات اسماعیلی ایوانوف، صفحه ۱۱۴، و نیز ادبیات اسماعیلی او، صفحات ۱۴۸-۱۴۹، کتاب عبرت‌افزا را در حقیقت میرزا احمد وقار شیرازی (فت ۱۲۹۸/۱۸۸۱)، پسر شاعر معروف، وصال شیرازی، که در ۱۲۶۶/۱۸۵۰، در هند مدت کوتاهی در نزد امام به سر برده بود، از جانب آقاخان تألیف کرده بوده است؛ نیز نک: م. نوابی، خاندان وصال شیرازی (تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶)، صفحات ۵۶ به بعد و ۷۴. فدائی خراسانی بخش بزرگی از هدایت‌المؤمنین خود را، صفحات ۱۴۶-۱۷۶، به آقاخان اوّل و کارهای او اختصاص داده است. بخشهایی که در هدایت‌المؤمنین دربارهٔ آقاخان‌ها آمده است از قرار معلوم بیشتر در حوالی سال ۱۳۲۸/۱۹۱۰ به وسیلهٔ موسی خان بن محمدخان خراسانی که در ۱۹۳۷ در پونا درگذشت، نوشته شده و بر متن اصلی کتاب فدائی افزوده شده است. موسی‌خان و پدرش در خدمت آقاخان اوّل و اخلاف او بودند. نک: نقد و بررسی فرهاد دفتری از هدایت‌المؤمنین، در نشر دانش (خرداد - تیر ۱۳۶۳/ ژوئن - ژوئیه ۱۹۸۴)، صفحات ۳۲-۳۷. شهاب‌الدین شاه، نوهٔ ارشد آقاخان اوّل، که خطابات خود را در بمبئی در بخش اخیر امامت جدش نوشت، تنها از این امام نام می‌برد، صفحات ۴۴ و ۴۵. برای ملاحظات دیگر مؤلفان اسماعیلی دربارهٔ آقاخان اوّل، نک: چونارا، نورمبین، صفحات ۵۸۳-۶۲۳؛ عارف تامر، الامامه، صفحه ۲۲۸؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۳۵-۳۳۸؛ از همو، اعلام، صفحات ۲۱۴-۲۱۹. نیز نک: واتسن، تاریخ ایران، صفحات ۳۳۱-۳۳۴؛ سایکس، ده‌هزار مایل، صفحات ۶۹-۷۰؛

Naoroji M. Dumasia, *A Brief History of the Aga Khan* (Bombay, 1903), pp. 66-95; also his *The Aga Khan and His Ancestors* (Bombay, 1939), pp. 25-59;

فیض، خلاصة‌المقال، صفحات ۵۵۶-۵۶۱؛ محمدعلی معلم حبیب‌آبادی، مکارم‌الآثار (تهران، ۱۳۷۷-۱۳۹۷/۱۹۵۷-۱۹۷۷)، جلد سوّم، صفحات ۶۶۲-۶۷۲؛ بامداد، شرح حال رجال ایران، جلد اوّل،

صفحات ۳۵۴-۳۵۸؛ ح. محبوبی اردکانی، «آقاخان محلاتی»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، جلد اوّل صفحات ۱۱۱-۱۱۲؛ هـ. ا. ر. گیب «آقاخان» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۴۶؛ حامد آلگار، «محلاتی، آقاخان»، دایرةالمعارف اسلام، ویرایش جدید، جلد پنجم، صفحات ۱۲۲۱-۱۲۲۲، و نیز از همو «آقاخان اول محلاتی» دانشنامهٔ ایرانیکا، جلد دوّم، صفحات ۱۷۰-۱۷۲. تواریخ دورهٔ قاجار و منابع جدید، که بویژه به فعالیتهای سیاسی آقاخان اوّل در ایران مربوط می‌شود، بعداً ذکر خواهد شد.

۱۴۳. آقاخان محلاتی، حسن علی‌شاه، عبرت‌افزا، ویراستهٔ کوهی کرمانی، صفحه ۷؛ ارجاعات بعدی ما به عبرت‌افزا صرفاً به این چاپ خواهد بود؛ لسان‌الملک، قاجاریه، چاپ تبریز، جلد اوّل، صفحه ۲۵۲؛ ویراستهٔ بهبودی، جلد دوم، صفحه ۱۵۸؛ اعتمادالسلطنه، منتظم ناصری، جلد سوّم، صفحهٔ ۱۶۱؛ و احمدمیرزا عضدالدوله، تاریخ عضدی، ویراسته ح. کوهی کرمانی (تهران، ۱۳۲۸/۱۹۴۹)، صفحات ۹ و ۶۹؛ ویراستهٔ عبدالحسین نوائی (تهران، ۱۳۵۵/۱۹۷۶)، صفحات ۲۱-۲۲، ۱۲۷، ۳۱۰، و ۳۱۹.

۱۴۴. حکومت آقاخان در کرمان و برخورد نظامی بعدی او با قاجاریه در عبرت‌افزار، بویژه صفحات ۹-۵۶، به تفصیل آمده است و جریان حوادث را از دید آقاخان بیان می‌کند. همین رویدادها، که به عنوان عملیات شورشی از آنها یاد شده است، در تعدادی از تاریخهای دورهٔ قاجاریه نیز آمده است. بخصوص نک: هدایت، روضةالصفای ناصری، جلد دهم، صفحات ۱۶۹، ۲۴۹-۲۵۳، و ۲۵۹- ۲۶۱؛ لسان‌الملک، قاجاریه، چاپ تبریز، جلد دوّم، صفحات ۲۹۱، ۳۳۱، ۳۳۸-۳۴۱، ۳۴۲-۳۴۳، و ۳۴۴؛ ویراستهٔ بهبودی، جلد دوّم، صفحات ۲۴۸، ۳۳۴-۳۳۵، ۳۵۰-۳۵۶، ۳۵۸-۳۶۰، و ۳۶۴؛ اعتمادالسلطنه، منتظم ناصری، جلد سوّم، صفحات ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۳-۱۷۴، ۱۷۵-۱۷۶، و ۱۷۷؛ و از همو، مرآت البلدان ناصری (تهران، ۱۲۹۴-۱۲۹۷/۱۸۷۷-۱۸۸۰) جلد اوّل، صفحات ۵۳۹، ۵۷۰، ۵۷۸، و ۵۷۹؛ ویراستهٔ پ. نوری علاء و م. سپانلو (تهران، ۱۳۶۴/۱۹۸۵) جلد اوّل، صفحات ۶۲۳، ۶۵۳، ۶۶۱، و ۶۶۲؛ نیز نک: محمدجعفر خورموجی، حقائق‌الاخبار ناصری، ویراستهٔ حسین خدیوجم (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، صفحات ۲۵ و ۲۸-۳۱؛ وزیری، تاریخ، صفحات ۶۰۲-۶۰۴ و ۶۰۸-۶۱۳؛ نیز از همو، جغرافیای تاریخی، صفحات ۶۴، ۶۶، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۲۴، ۱۶۲-۱۶۳، و ۱۹۱؛ و یحیی احمدی کرمانی، فرماندهان کرمان، ویراستهٔ م. ا. باستانی پاریزی (چاپ دوّم، تهران، ۱۳۵۴/۱۹۷۵)، صفحات ۷۲-۸۲ که در اصل در فرهنگ ایران زمین، ۱۲ (۱۳۴۳/۱۹۶۴)، چاپ شده بود، صفحات ۲۴-۳۰. از میان کارهای مورخان و نویسندگان جدید ایران که بدین موضوع پرداخته‌اند می‌توان یاد کرد از: فریدون آدمیّت، امیرکبیر و ایران، (چاپ سوم، تهران، ۱۳۴۸/۱۹۶۹)، صفحات ۲۵۱-۲۵۸؛ اسماعیل رائین، حقوق‌بگیران انگلیس در ایران (تهران، ۱۳۴۷/۱۹۶۸)، صفحات ۳۳۲-۳۵۰؛ و م.ا. باستانی‌پاریزی، فرمانفرمای عالم (تهران، ۱۳۶۴/۱۹۸۵)، صفحات ۳۰۵-۳۲۳، ۳۳۷-۳۴۲، ۳۴۵-۳۴۶، ۳۵۲-۳۵۳، و ۳۶۶. نیز نک: ظواهر نورعلی، «آقاخان اول و بریتانیاییها، ۱۸۳۸-۱۸۶۸» (رسالهٔ فوق‌لیسانس، دانشگاه لندن، ۱۹۶۴)؛

Nadia Eboo, "The Revolt of the Āghā Khān Maḥallāti and the Establishment of the Nizāri Imāmate in India"

(رساله فوق‌لیسانس، دانشگاه ویکتوریای منچستر، ۱۹۷۹)، و حامد آلگار، «شورش آقاخان محلاتی و انتقال امامت اسماعیلی به هند»، در مجلهٔ مطالعات اسلامی، ۲۹ (۱۹۶۹)، بویژه صفحات ۶۱-۸۱، این بهترین شرح مطلب در روزگار جدید است.

۱۴۵. حبیب‌اله قاآنی، دیوان (بمبئی، ۱۹۰۴/۱۳۲۲)، صفحات ۵۴-۵۵؛ ویراستهٔ محمدجعفر محجوب (تهران، ۱۹۵۷/۱۳۳۶)، صفحات ۱۸۰-۱۸۱.

۱۴۶. آقاخان محلاتی، عبرت‌افزا، صفحه ۲۲-۲۴. فیروزمیرزا فرمانفرما، که جانشین آقاخان در حکومت کرمان شد و در عملیات بم شرکت داشت، از این حادثه در سفرنامه کرمان و بلوچستان خود، ویراستهٔ م. نظام‌مافی (تهران، ۱۹۶۳/۱۳۴۲)، صفحه ۷، یاد کرده است.

۱۴۷. عبرت‌افزا، صفحات ۲۴-۲۵.

۱۴۸. بخشهایی از باروها و کنگره‌های دور این مجموعه هنوز در محلات به جا مانده است، و این علاوه بر حسینیه‌ای است که آقاخان اوّل در آنجا بنا کرده بوده است و هنوز وجود دارد. یکی از عماراتی که آقاخان در آنجا ساخت بعداً مقرّ حکمرانان قاجار محل شد. نک:

A. Houtum - Schindler, *Eastern Persian Irak* (London, 1896), p. 92.

و ناصرالدین شاه، سفرنامهٔ عراق عجم، صفحه ۳۱، که بیان می‌کند که بسیاری از خانه‌های واقع در مجموعهٔ آقاخان، هنگامی که این پادشاه قاجار در ۱۸۹۲/۱۳۰۹ از محلّات می‌گذشته است، ویران شده بوده است.

۱۴۹. عبرت‌افزا، صفحهٔ ۱۳.

۱۵۰. عبرت‌افزا، صفحات ۱۲-۱۶؛ ظل‌السلطان، سرگذشت مسعودی، صفحات ۱۹۷-۱۹۸؛ شیروانی، ریاض‌السیاحه، صفحه ۶۹۰؛ معصومعلی‌شاه، طرائق‌الحقائق، جلد سوّم، صفحات ۲۸۰ به بعد، ۲۸۶، ۳۲۷-۳۲۸، و ۳۹۰؛ پورجوادی و ویلسن، «اسماعیلیان و نعمت‌اللهیان»، صفحات ۱۲۵-۱۳۱؛ همانها، سلاطین عشق، صفحات ۱۴۷-۱۵۱ و ۱۵۵-۱۵۸؛ آلگار، «شورش آقاخان» صفحات ۷۳-۷۴؛ همایونی، نعمت‌اللهیه، صفحات ۱۸۴-۱۸۵ و ۱۹۱، و

Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden*,vol . I, pp. 50ff.

۱۵۱. عبرت‌افزا، صفحهٔ ۲۵؛ فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحه ۱۵۳؛ و لسان‌الملک، قاجاریه، چاپ تبریز، جلد دوّم، صفحه ۳۳۱؛ ویراستهٔ بهبودی، جلد دوّم، صفحه ۳۳۵.

۱۵۲. محمد معصوم شیرازی (معصومعلی شاه)، تحفة‌الحرمین (بمبئی، ۱۸۸۹/۱۳۰۶)، صفحات ۲۹۲-۲۹۷ که با همان صفحه‌بندی در تهران به سال ۱۹۸۳/۱۳۶۲ از نو چاپ شده است، و نیز از همو، طرائق‌الحقائق، جلد سوّم، صفحات ۳۹۹، ۵۲۸، و ۵۶۱.

۱۵۳. عبرت‌افزا، صفحات ۲۵-۲۶.

۱۵۴. همان کتاب، صفحه ۲۷.

۱۵۵. دربارهٔ این اسناد نک: وزیری، تاریخ، صفحات ۶۰۸-۶۰۹؛ و توضیحات باستانی پاریزی در آن باره؛ و باستانی پاریزی، فرمانفرمای عالم، صفحات ۳۰۵-۳۰۶.

۱۵۶. آقاخان اوّل، شرح این لشگرکشی و لشگرکشیهای بعدی را در کرمان در کتاب عبرت‌افزا، صفحات ۳۰-۴۷، حکایت کرده است.

۱۵۷. نک: آدمیّت، امیرکبیر، صفحه ۲۵۵، که نامه‌ای را، که در ۱۸۴۶/۱۲۶۲ حاجی میرزا آقاسی به هیئت نمایندگی بریتانیا در ایران نوشته، نقل کرده است.

۱۵۸. عبرت‌افزا، صفحات ۴۷-۵۴.

۱۵۹. نک:

Correspondence Relating to Persia and Affghanistan, (London, 1839), pp. 36-37 and 64.

که در آن همچنین از پیغامی که در ۱۸۳۷ از سوی جان مک‌نیل، وزیرمختار بریتانیا در تهران، به هنری ج. پالمرستن، وزیر امورخارجه، به لندن فرستاده شده یاد گردیده است.

۱۶۰. در عبرت‌افزای آقاخان، ویراسته کوهی کرمانی، صفحه ۵۶، تاریخ ۱۷ ذوالقعدهٔ ۱۲۵۸ هجری ذکر شده و آلگار همان را در مقالهٔ «شورش آقاخان»، صفحه ۷۷، آورده است، و حال آنکه این یک غلط چاپی است و با زمان و تاریخ دیگر فعالیتهای آقاخان در افغانستان مغایرت دارد. نیز نک:
Isaac N. Allen, *Diary of a March through Sinde and Affghanistan* (London, 1843). pp. 200-205.

که تفصیلات جالبی دربارهٔ وضعیت آقاخان اوّل در افغانستان نقل می‌کند.

۱۶۱. آقاخان، عبرت‌افزا، صفحات ۵۹ به بعد؛
William F. P. Napier, *The Conquest of Scinde* (London, 1845), pp. 369, 372 and 404-405; also his *The History of General Sir Charles Napier's Conquest of Scinde* (2nd ed., London, 1857), pp. 224, 226 and 245; also his *History of General Sir Charles Napier's Administration of Scinde* (London, 1851), pp. 75-76, and his *The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier*, (London, 1857), vol. 2, p. 342, and vol. 3, pp. 45 and 127; see also J. Outram, *The Conquest of Scinde: A Commentary* (Edinburgh, 1846), pp. 186 ff.; Richard F. Burton, *Scinde* (London, 1851),vol ., I, pp. 190-196; Frederic J. Goldsmid, *James Outram, A Biography* (London, 1880), pp. 293ff.; Dumasia, *A Brief History of the Aga Khan*, pp. 77-82; also his *The Aga Khan*, pp. 37-42, and H. T. Lambrick, *Sir Charles Napier* and Sind (Oxford, 1952), pp. 157ff.

۱۶۲. آقاخان، عبرت‌افزا، صفحات ۶۴-۶۵ و ۷۰-۷۳؛ هدایت، روضة‌الصفای ناصری، جلد دهم، صفحه ۳۰۶؛ اعتمادالسلطنه، مرآت‌البلدان، چاپ سنگی، جلد اوّل، صفحات ۵۸۹-۵۹۰؛ ویراستهٔ نوری علاء و سپانلو، جلد اول، صفحه ۶۷۳؛ وزیری، تاریخ، صفحات ۶۱۲-۶۱۳؛ فیروز میرزا فرمانفرما، سفرنامهٔ کرمان، صفحه ۳۰؛ سایکس، ده‌هزار مایل، صفحات ۷۸ و ۱۰۵؛ چونارا، نوربین، صفحهٔ ۶۱۱؛ فیض، خلاصة‌المقال، صفحات ۵۶۰-۵۶۱؛ و ابوالحسن بزرگ امید، از ماست که بر ماست (چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، صفحات ۱۵-۱۶، که به وسیلهٔ نوهٔ سردار ابوالحسن‌خان ملقب به مخبر همایون (۱۸۷۸-۱۹۶۶)، برادر جوانتر پدربزرگ مادری مؤلف، ناصرقلی‌خان آقاخان ملقب به مخبرالسلطان (۱۸۷۳-۱۹۴۱)، نوشته شده است. سردار ابوالحسن‌خان مردی سلحشور و جنگاور و شکارگری ماهر و علاوه بر این، خوشنویس ماهری بود، و مؤلف قرآنی مذهب به خط او دیده است که در ۱۲۹۱/۱۸۷۴ برای همسر قاجار خود نگاشته بوده است.

۱۶۳. عبرت‌افزا، صفحات ۶۵ به بعد و ۷۱ به بعد.

۱۶۴. نک: آدمیّت، امیرکبیر، صفحات ۲۵۴-۲۵۶؛ و دوماسیا، آقاخان، صفحات ۴۳ به بعد.

۱۶۵. عبرت‌افزا، صفحات ۷۷-۷۸؛ و آدمیّت، امیرکبیر، صفحات ۲۵۶-۲۵۷. نیز نک: خان ملک ساسانی، سیاستگران دورهٔ قاجار (تهران، ۱۳۳۸/۱۹۵۹)، صفحات ۵۹ و ۱۲۴.

۱۶۶. عبرت‌افزا، صفحات ۸۰-۸۱.

۱۶۷. اعتمادالسلطنة، منتظم ناصری، جلد سوّم، صفحهٔ ۳۰۶؛ و بزرگ امید، از ماست، صفحهٔ ۱۸، نقل می‌کند که فیل دیگری هم از هند، توسط خانوادهٔ آقاخان، در ۱۳۰۴/۱۸۸۶-۱۸۸۷ برای ناصرالدین شاه

فرستاده شد.

۱۶۸. نک: ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامهٔ عتبات، ویراستهٔ ایرج افشار (تهران، ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، صفحات ۹۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۸، و ۱۴۶، و معلم حبیب آبادی، مکارم‌الآثار، جلد سوّم، صفحات ۶۷۰-۶۷۲.

۱۶۹. نک: علی، اصل خوجه‌ها، صفحات ۴۵ به بعد؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۶۴-۳۷۰، و فیضی:
Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan, pp. 530ff.

۱۷۰. متن دادرسی طولانی مربوط به مرافعهٔ «مدعی‌العموم بمبئی علیه محمد حسین حسینی» معروف به مرافعهٔ آقاخان، چنانکه گفتیم، در مجلهٔ اخبار دادگاه عالی بمبئی، ۱۲ (۱۸۶۶)، صفحات ۳۲۳- ۳۶۳، گزارش شده بود و نیز جداگانه در بمبئی در ۱۸۶۷ انتشار یافت. متن این دادرسی را در تاریخ اسماعیلیه پیکلای نیز، صفحات ۱۱۳-۱۷۰، و در کتاب فیضی تحت عنوان
Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan
صفحات ۵۰۴-۵۴۹، می‌توان یافت.

۱۷۱. دربارهٔ آقاعلی شاه نک: فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۷۶-۱۸۳ و ۱۹۳؛ عارف تامر، الامامه، صفحات ۲۲۸-۲۲۹؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۳۹-۳۴۱؛ از همو، اعلام، صفحات ۳۷۳-۳۷۶؛ دوماسیا، تاریخ مختصر آقاخان، صفحهٔ ۹۶-۹۹؛ نیز از همو، آقاخان، صفحات ۶۰ به بعد؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحه ۳۷۱؛ بامداد، شرح حال رجال ایران، جلد دوّم، صفحه ۳۷۹؛ محبوبی اردکانی، «آقاخان محلاتی»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، جلد اوّل، صفحه ۱۱۲؛ و آلگار، «آقاخان دوّم»، دانشنامهٔ ایرانیکا *(EIR)*، جلد دوّم، صفحات ۱۷۲-۱۷۳.

۱۷۲. دربارهٔ ارتباط آقاخان دوّم با طریقهٔ نعمت‌اللهی نک: معصومعلی شاه، طرائق‌الحقائق، جلد سوّم، صفحات ۳۲۸، ۴۱۳، ۴۳۴، ۴۴۵-۴۴۶، و ۵۲۸؛ نیز از همو، تحفة‌الحرمین، صفحات ۲۹۵ و ۲۹۷-۲۹۸؛ همایونی، نعمت‌اللهیه، صفحات ۱۹۴، ۲۵۹، ۲۶۷-۲۷۰، ۲۷۷-۲۷۹، ۲۸۵-۲۸۷، و ۲۸۹ که شرح چاپ نشدهٔ خود صفی‌علیشاه را از ملاقاتش با آقاخان دوّم در بمبئی نقل می‌کند؛ پورجوادی و ویلسن، «اسماعیلیان و نعمت‌اللهیان»، صفحات ۱۳۱-۱۳۲؛ و پورجوادی و ویلسن، سلاطین عشق، صفحات ۱۵۵ به بعد و ۲۵۲-۲۵۳.

۱۷۳. علاوه بر خطابات عالیه، شهاب‌الدین شاه، نک: رسالهٔ ناتمام او به نام رساله در حقیقت دین، ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف (بمبئی، ۱۹۳۳). بعداً ایوانوف ویرایشی عکسی از این رساله را از روی نسخه دستنویس خود مؤلف در ۱۹۴۷ به چاپ رسانید که در ۱۹۵۵ تجدید چاپ شد. این رساله در سلسله انتشارات انجمن اسماعیلی بمبئی منتشر شد. ترجمهٔ انگلیسی ایوانوف از این رساله به نام *True Meaning of Religion*، در همان سلسله انتشارات، در سالهای ۱۹۴۷ و ۱۹۵۶ منتشر گردید. رسالهٔ شهاب‌الدین‌شاه به عربی، گجراتی، سندی، و اردو نیز ترجمه شده است. نک: پوناوالا، کتابشناسی، صفحهٔ ۲۸۴.

۱۷۴. تفضیلات زیادی را دربارهٔ زندگی و کارهای سیاسی آقاخان سوّم می‌توان در خاطرات خود او به دست آورد. این خاطرات تحت عنوان
The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time (London, 1954).
چاپ شده است، و به وسیلهٔ Jane Fillion به فرانسه ترجمه و در ۱۹۵۵، در پاریس، منتشر گشته است. چندین زندگینامهٔ جدید دربارهٔ سلطان محمدشاه نوشته شده است که از آن جمله باید از کتابهای زیر یاد کرد:
Dumasia, *A Brief History of the Aga Khan*, pp. 100-154 and 168-176; and his *The*

Aga Khan, pp. 62-338; Sirdar Ikbal Ali Shah, *The Prince Aga Khan: An Authentic Life Story* (London, 1933); also his *The Controlling Minds of Asia* (London, 1937), pp. 85-124; Harry J. Greenwall, *His Highness the Aga Khan: Imam of the Ismailis* (London, 1952); Qayyum A. Malick, *His Royal Highness Prince Aga Khan III, Guide, Philosopher and Friend of the World of Islam* (2nd ed., Karachi, 1969); S. Jackson, *The Aga Khan, Prince, Prophet and Statesman*, (London, 1952); W. Frischauer, *The Aga Khans* (London, 1970), pp. 53-213; and Michel Boivin, "Shiʿisme Ismaélien et modernité chez Sultan Muhammad Shah Aga Khan" (Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1993), 3 vols.

نیز نک: فدائی، هدایت‌المؤمنین، صفحات ۱۸۳-۱۸۹ و ۱۹۳-۱۹۹؛ چونارا، نورمبین، صفحات ۶۳۱-۷۶۰؛ عارف تامر، الامامه، صفحات ۲۲۹-۲۳۷؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۴۲-۴۰۱؛ نیز از همو، اعلام، صفحات ۴۵۹-۴۷۹؛ حسین، طائفة‌الاسماعیلیه، صفحات ۱۱۴-۱۲۹؛

A. Le Chatelier, "Aga Khan", *Revue du Monde Musulman*, 1 (1906), pp. 48-85; Hollister, *Shiʿa*, pp. 371-377;

محبوبی اردکانی، «آقاخان محلاتی»، دانشنامه ایران و اسلام، جلد اول، صفحات ۱۱۲-۱۱۳؛

Kenneth A. Ballhatchet, "Aga Khan", *Encyclopaedia Britanica*, vol. I, pp. 317-318, and H. Algar, "Āqā Khān III", *EIR*, vol. 2, pp. 173-175.

۱۷۵. آقاخان، خاطرات، صفحه ۳۴؛ و هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۹۱-۳۹۲.

۱۷۶. آقاخان، خاطرات، صفحات ۵۶ و ۶۹ به بعد.

۱۷۷. همان کتاب، صفحات ۶۳-۶۵.

۱۷۸. همان کتاب، صفحات ۷۲-۷۳.

۱۷۹. نک: «شکایت حاجی بی‌بی علیه حضرت والا سر سلطان محمدشاه، آقاخان»، در گزارشگر حقوقی بمبئی، ۱۱ (۱۹۰۸)، صفحات ۴۰۹-۴۹۵؛ و آقاخان، خاطرات، صفحات ۷۹-۸۰.

۱۸۰. آقاخان، خاطرات، صفحات ۳۵-۳۶، ۷۷-۷۸، ۱۱۴-۱۱۶، و ۱۲۰؛

M. S. Jain, *The Aligarh Movement* (Agra, 1965), pp. 65 and 156; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (London, 1967), pp. 65-66 and 87; Sheikh Mohammad Ikram, *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, 1858-1951* (2nd ed., Lahore, 1970), pp. 81-83, 103, 110, 138 and 182ff., and R. Gopal, *Indian Muslims* (Bombay, 1964), pp. 98-99, 102-103, 118-120, 209-210 and 329ff.

۱۸۱. آقاخان، خاطرات، صفحات ۱۳۰، ۱۹۰-۱۹۱، و ۳۲۲ و

M. Yegar, *The Muslims of Burma* (Wiesbaden, 1972), p. 46.

۱۸۲. آقاخان، خاطرات، صفحات ۱۴۲-۱۴۳؛ و سایکس، تاریخ ایران، جلد دوّم، صفحه ۴۴۷.

۱۸۳. آقاخان، سلطان محمدشاه، هند در حالت انتقال: پژوهشی در تحوّل سیاسی (بمبئی، ۱۹۱۸).

۱۸۴. آقاخان، خاطرات، صفحات ۲۰۹-۲۱۰.

۱۸۵. آقاخان، خاطرات، صفحات ۲۸۵-۲۸۶، و گرینوال، آقاخان، صفحات ۱۹۰ به بعد.

۱۸۶. دربارهٔ خوجه‌های شرق افریقا و سازمان و تشکیلات آنها و ترقی اقتصادی و اجتماعی آنان، علاوه بر منابع کلی که دربارهٔ اسماعیلیان شرق افریقا نوشته شده است و قبلاً از آنها در ارتباط با بهره‌های طیّبیِ ساکن آنجا یاد کردیم، نک:

Hatim M. Amiji, "The Asian Communities", in *Islam in Africa*, pp. 141ff., 145-155 and 168ff., also his "Islam and Socio - Economic Development: A Case Study of a Muslim Minority in Tanzania", *Journal, Institutue of Muslim Minority Affairs, King Abdulaziz University*, 4 (1982), pp. 175-187; R. J. Bocock, "The Ismailis in Tanzania: A Weberian Analysis", *British Journal of Sociology*, 22 (1971), pp. 365-380; Azim Nanji, "Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa - A Perspective", *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), pp. 123-139, and G. Thompson, "The Ismailis in Uganda", in *Essays on Ugandan Asians*, ed. M. Twadle (London, 1975), pp. 30-52.

نیز نک:

Habib Keshavjee, *The Aga Khan and Africa* (London, 1957); H.S. Morris, "The Divine Kingship of the Aga Khan: A Study of Theocracy in East Africa", *Southwestern Journal of Anthropology*, 14 (1958), pp. 454-472, and his *The Indians in Uganda* (London, 1968), pp. 77-90,

که نزاریان را در دورنمای وسیع‌تر جامعهٔ مسلمانان اوگاندا مورد مطالعه قرار داده است. در دهه‌های اخیر عده‌ای از نزاریان شرق افریقا رسالاتی در دانشگاههای غربی دربارهٔ وضعیت جماعتهای خود نوشته‌اند، از آن جمله نک:

Aziz Esmail, "Satpanth Ismailism and Modern Changes within it, with Special Reference to East Africa" (Ph. D. thesis, University of Edinburgh, 1971); Zarina G. Bhatia, "Social Changes in the Ismaili Society of East Africa, with Reference to the Imamat of Four Successive Aga Khans" (B. Litt. thesis, Oxford University, 1974); and Shirin R. Walji, "A History of the Ismaili Community in Tanzania" (Ph. D. thesis, University of Wisconsin, 1974).

۱۸۷. نک:

H. Amiji, "Some Notes on Religious Dissent in Nineteenth Century East Africa", *African Historical Studies*, 4 (1971), pp. 603-615.

188. Rules and Regulations of the Khoja Shia Imami Ismailia Council (Zanzibar, 1905).

۱۸۹. آقاخان، خاطرات، صفحهٔ ۱۶۷.

۱۹۰. برای مثال نک: کلام امام مبین: فرمانهای مقدس مولانا حاضر امام سلطان محمدشاه آقاخان (بمبئی، ۱۹۵۰)؛

Sherali Alidina and Kassim Ali, comp., *Precious Pearls: Firman Mubarak of Hazrat Imam Mowlana Sultan Mahomed Shah* (Karachi, 1954); *Message of H.R.H. Prince Aga Khan III to Nation of Pakistan and World of Islam* (4th ed.,

Karachi, 1968);

مجموعهٔ فرامین مبارک مولانا سلطان محمدشاه (مشهد، ۱۳۶۳/۱۹۸۴)، و

A.K. Adatia and N.Q.King, "Some East African Firmans of H.H. Aga KhanIII", *Journal of Religion in Africa*, 2 (1969), pp. 179-191.

191. His Highness the Aga Khan Shia Imami Ismailia Supreme Council for Africa, *The Constitution of the Shia Imami Ismailis in Africa* (Nairobi, 1962); see also J.D.N. Anderson, "The Ismaʿili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community", *Middle Eastern Studies*, I (1964), pp. 21-39, and also his *Islamic Law in Africa*, pp. 322ff.

۱۹۲. برای نمونه نک:

His Royal Highness Prince Aga Khan Ismailia Federal Council for Pakistan, *The Constitution of the Councils and Jamats of Shia Imami Ismaili Muslims of Pakistan* (Karachi, 1962); Hollister, *Shiʿa*, pp. 400ff.; Sami N. Makarem, *The Doctrine of the Ismailis* (Beirut, 1972), pp. 65-71, and H. Papanek, "Leadership and Social Change in the Khoja Ismaili Community" (Ph. D. thesis, Harvard University, 1962),'

که جماعت نزاری پاکستان را مورد بحث قرار می‌دهد.

۱۹۳. نک:

Karim Goolamali, *An Open Letter to H.H. the Aga Khan* (Karachi, 1927); also his *An Appeal to Mr. Ali Solomon Khan* (Karachi, 1932);

آقاخان، خاطرات، صفحه ۱۸۷؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۷۲-۳۷۳.

۱۹۴. دربارهٔ وضعیت نزاریان شام (سوریه) از آغاز قرن نوزدهم نک: عارف تامر، «فروع الشجره»، صفحات ۵۹۰-۵۹۳؛ نیز از همو، الامامه، صفحات ۱۷۱-۱۷۳ و ۲۱۴-۲۱۶؛ غالب، تاریخ، صفحات ۳۵۳-۳۶۵ و ۳۹۵-۴۰۱؛ و از همو، اعلام، صفحات ۲۷-۲۸ و ۶۲-۸۱؛ نیز نک:

Rousseau, "Mémoire sur les Ismaélis et les Nosaïris de Syrie", pp. 280ff., and 290ff.;

محمدامین غالب الطویل، تاریخ العلویین (لاذقیه، ۱۹۲۴)، صفحات ۲۷۶-۲۷۷ و ۳۷۰؛ میرزا، «اسماعیلیان شام»، صفحات ۱۳۱-۱۳۴، و

Norman N. Lewis, "The Ismaʿilis of Syria Today", *Royal Central Asian Journal*, 39 (1952), pp. 69-77, and his *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980* (Cambridge, 1987), pp. 58-67 and 219-222.

۱۹۵. تاریخ نزاریان ایران و اوضاع و احوال جماعت آنان در یک و نیم قرن اخیر به حد کافی مورد بررسی قرار نگرفته است. و. ایوانوف، که در نخستین دیدارش از ایران چندسالی در طی دههٔ ۱۹۱۰ در خراسان به سر برد، مطالبی دربارهٔ توزیع جغرافیایی و وضعیّت اجتماعی اسماعیلیان ایران در «اسماعیلیات» خود، صفحات ۵۰-۵۸، رقم زده است. اخیراً رفیق کشاوجی پژوهشی در ایران دربارهٔ پیشرفت نزاریان در خراسان به عمل آورده است؛ نک: رسالهٔ دکتری او تحت عنوان «جستجوی گنوسیس و ندای تاریخ: تجدد در میان اسماعیلیان ایران» که در ۱۹۸۱ به دانشگاه

هاروارد عرضه شده است. این نویسنده اطلاعات زیادی دربارهٔ وضعیت فعلی نزاریان ایران از اعضای جماعت نزاری در مشهد، دزباد، محلات، و تهران به دست آورده است. رهبران جماعت نزاری در شمال خراسان و اعضای کمیتهٔ آقاخان در مشهد، بخصوص از لحاظ دادن اطلاعات تفضیلی دربارهٔ جنبه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، و دینی جماعت نزاری و سنّتهای شفاهی آنان، کمک فراوان کردند. صدرالدین میرشاهی، کتابدار کتابخانهٔ حکیم ناصرخسرو، در جماعت خانهٔ مشهد، چند سند و اثر چاپ نشدهٔ اسماعیلی را در دسترس نویسنده قرار داد و نگارنده از این بابت مدیون اوست. نیز نک: مریم معزی، «اسماعیلیان ایران از سقوط الموت تا امروز با تکیه بر دوران معاصر» (پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد تاریخ، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۱)، که تفصیلات زیادی دربارهٔ اسماعیلیان معاصر در ایران ارائه می‌دهد.

۱۹۶. نک: ایوانوف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحات ۱۱۲-۱۱۳؛ نیز ادبیات اسماعیلی او، صفحات ۱۵۰-۱۵۱؛ و پوناوالا، کتابشناسی، صفحات ۲۸۲-۲۸۳. تعدادی از اشعار مذهبی میرزا حسین در سالهای اخیر، به وسیلهٔ کمیتهٔ آقاخان در مشهد، چاپ شده است.

۱۹۷. این تفضیلات از یک زندگینامهٔ چاپ نشده که نوهٔ فدائی، صدرالدین بن ملاشمس‌الدین میرشاهی، از او نوشته استخراج شده است.

۱۹۸. برای مراعات کردن اعمال مشابه، که توسط خوجه‌های نزاری مراعات می‌شود، نک: علی، اصل خوجه‌ها، صفحات ۶۳-۷۳؛ هولیستر، شیعه در هند، صفحات ۳۸۴-۳۹۴؛ امیجی، «جوامع آسیایی»، صفحات ۱۵۳-۱۵۴؛ لکهند والا، «قوانین اسلامی و جوامع اسماعیلی»، صفحات ۳۸۴ به بعد؛ و فیضی کلیات قوانین اسلامی، صفحات ۶۹ به بعد.

۱۹۹. آقاخان، خاطرات، صفحات ۱۶۹-۱۷۷ و ۱۸۷ به بعد؛ نیز نک: شهاب‌الدین شاه، خطابات، صفحات ۲۲-۲۸، ۳۲-۳۳، ۵۲ به بعد، و ۶۷ به بعد، و نیز از همو، رساله در حقیقت دین، چاپ ۱۹۴۷، صفحات ۶۵ به بعد؛ ترجمهٔ ایوانوف، چاپ ۱۹۴۷، صفحات ۴۲ به بعد.

۲۰۰. آقاخان، خاطرات، صفحهٔ ۳۲۴.

۲۰۱. همان کتاب، صفحات ۱۸۰ به بعد.

۲۰۲. شرح کامل و اقدامات آقاخان چهارم، از جمله توصیف تفضیلی برنامه‌های گوناگون وی برای جوامع نزاری کشورهای مختلف، هنوز حاجت به نوشتن دارد. برای ملاحظات و یادداشتهای کوتاه دربارهٔ سرگذشت آقاخان فعلی نک: غالب، تاریخ، صفحات ۴۰۲-۴۰۴؛ نیز اعلام او، صفحات ۴۳۴-۴۳۶، و

Frischauer, *The Aga Khans*, pp. 206-272.

انجمن‌های اسماعیلیان منظماً نشریاتی دربارهٔ آقاخان چهارم و رویدادهای دورهٔ امامت او منتشر کرده‌اند، به عنوان نمونه نک:

Sherali Alidina, *Ten Eventful Years of Imamat of H.R. H. Prince Karim Aga Khan* (Karachi, 1967),

و انجمن اسماعیلیهٔ کنیا، سخنرانیهای والامقام شاهزاده کریم آقاخان (مومباسا، ۱۹۶۴)، دو مجلد. نیز تاکنون چند مجموعه از فرمانهای آقاخان چهارم جمع آوری شده است.

۲۰۳. نک:

A. Nanji, "The Nizari Ismaili Community in North America: Background and Development", in *The Muslim Community in North America*, ed. E.H. Waugh et

al. (Edmonton, Alberta, 1983), pp. 149-164; R.N.M. Hallam, "The Ismaili Community in Great Britain" (M. Phil. thesis, University of London, 1971); Peter B. Clarke, "The Ismaili Khojas: A Sociological Study of an Islamic Sect in London" (M. Phil. thesis, King's College, London, 1975);

نیز نک: گفتار او «اسماعیلیان: پژوهشی در یک جامعه» نشریهٔ جامعه‌شناسی بریتانیا، ۲۷ (۱۹۷۶)، صفحات ۴۸۴-۴۹۴؛ نیز از همو، «فرقهٔ اسماعیلیه در لندن: نهادهای مذهبی و دگرگونی اجتماعی»، دین، ۸ (۱۹۷۸)، صفحات ۶۸-۸۴، و فریده ا. رجوانی، «تحوّل آموزش دینی اسماعیلی در کانادا» (رسالهٔ فوق لیسانس، دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۸۳).

کتابنامهٔ کتب فارسی و عربی

در کتابشناسی کلی این کتاب که به خط لاتین در پی خواهد آمد، فهرست گزیده‌ای از کتب و مقالاتی که درنوشتن این کتاب مورد استفاده قرارگرفته در زیر تقسیماتی از قبیل کلیات، منابع اصلی، و منابع ثانوی آمده است. باوجود این، برای استفادهٔ آن دسته از خوانندگان که حوصلهٔ گشتن و یافتن کتبی راکه به زبانهای فارسی و عربی نوشته شده ولی به خط لاتین در فهرست عمومی کتابشناسی آمده است ندارند، همهٔ این کتابها (به انضمام چندکتابی که در اصل به زبان اردو نوشته شده) از آن فهرست و یادداشتها استخراج کرده و به ترتیب الفبا تنظیم کرده‌ایم تا مراجعه به آنها آسان گردد. اینک آن فهرست:

آذر، لطفعلی بیگ، آتشکده، بمبئی، ۱۲۹۹/۱۸۸۱–۱۸۸۲؛ همان. تهران، ۱۳۳۷/۱۹۵۸.
آقاخان محلاتی، حسن علی شاه، عبرت‌افزا. ویراستهٔ حسین کوهی کرمانی. تهران، ۱۳۲۵/۱۹۴۶.
آملی، اولیاءالله. تاریخ رویان. ویراستهٔ منوچهر ستوده. تهران، ۱۳۴۸/۱۹۶۹.
ابن‌الاثیر، عزّالدین علی بن محمد. تاریخ الکامل. قاهره، ۱۳۰۳/۱۸۸۵. گزیده‌ای از آن با ترجمهٔ فرانسه در *RHCHO*, vol. 1, pp. 187-744, and vol. 2, Part 1, pp. 1-271.
ابن اسفندیار، محمد بن الحسن. تاریخ طبرستان. ویراستهٔ عباس اقبال. تهران، ۱۳۲۰/۱۹۴۱. ترجمهٔ ملخص آن به وسیلهٔ ادوارد براون به انگلیسی تحت عنوان
An Abridged Translation of the History of Tabaristan, Leiden-London, 1905.
ابن البلخی، فارسنامه، ویراستهٔ گ. لسترنج ور. ا. نیکلسن. لندن، ۱۹۲۱.
ابن تغری بردی، جمال‌الدین ابوالمحاسن یوسف. النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره. قاهره، ۱۳۴۸ – ۱۳۹۱/۱۹۲۹–۱۹۷۲.
ابن حزم، ابومحمّد علی بن احمد. کتاب الفِصَل فی الملل. قاهره، ۱۳۱۷–۱۳۲۱/۱۸۹۹–۱۹۰۳. ترجمهٔ بخشی از آن به انگلیسی توسط ای. فریدلندر تحت عنوان
"The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *JAOS*, 28 (1907), pp. 1-80 and 29 (1908) pp. 1-183
ابن حمّاد (حمادو)، محمد بن علی. اخبار ملوک بنی عبید. ویراسته و ترجمهٔ م. وندرهیدن. الجزیره – پاریس، ۱۹۲۷.
ابن حوشب، منصور الیمن. کتاب الرشد و الهدایة. ویراستهٔ محمد کامل حسین در
Collectanea: vol. 1, pp. 185-215.
ترجمهٔ انگلیسی به وسیلهٔ و. ایوانوف تحت عنوان
"The Book of Righteousness and True Guidance", in his *Studies in Early Persian Ismailism*. Leiden, 1948, pp. 51-83; 2nd ed., Bombay, 1955, pp. 29-59.
ابن حوقل، ابوالقاسم بن علی. کتاب صورة‌الارض. ویراستهٔ جی. اچ. کرامرز. ویرایش دوّم، لیدن، ۱۹۳۸–۱۹۳۹.
ابن الدواداری، ابوبکر بن عبدالله. کنزالدرر. ویراستهٔ صلاح‌الدین المنجّد و دیگران. جلدهای ۶–۸. قاهره،

۱۹۶۱ - ۱۹۷۲.

ابن شدّاد، عزّالدین محمد بن علی. تاریخ الملک الظاهر. ویراستهٔ احمد حُطَیْط. ویسبادن، ۱۹۸۳.

ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد بن علی. کتاب معالم العلماء. ویراستهٔ عباس اقبال. تهران، ۱۹۳۴/۱۳۵۳.

ابن الصیرفی، ابوالقاسم علی بن منجب. الاشارة الی من نال الوزارة. ویراستهٔ عبداله مخلص در مجلة المعهد العلمی الفرنسی بالعادیات الشرقیة بالقاهره *(BIFAO)*، ۲۵(۱۹۲۵)، صفحات ۴۹-۱۱۲ و ۲۶(۱۹۲۶)، صفحات ۴۹-۷۰.

ابن ظافر الازدی، جمال‌الدین علی. اخبارالدول المنقطعه. ویراستهٔ اندریه فریّه. قاهره، ۱۹۷۲.

ابن العدیم، کمال‌الدین. زبدةالحلب من تاریخ حلب. ویراستهٔ سامی الدهان. دمشق، ۱۹۵۱-۱۹۶۸. منتخبات و ترجمهٔ آن در *RHCHO*, vol. 3, pp. 571-690، ترجمهٔ بخشی به فرانسه به وسیلهٔ ا. بلوشه تحت عنوان

L'Histoire d'Alep in *Revue de l'Orient Latin*, 3-6 (1895-1898).

ابن عنبه، جمال‌الدین احمد بن علی. عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب. ویراستهٔ محمد حسن آل الطالقانی. نجف، ۱۹۶۱.

ابن عذاری، احمد بن محمّد. البیان المُغْرِب فی اخبار الاندلس و المغرب. ویراستهٔ جی. س. کولان و ا. لوی - پروونسال. ویرایش جدید، لیدن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱.

ابن فضل‌الله العُمَری، شهاب‌الدین احمد بن یحیی. مسالک الابصار فی ممالک الامصار. ویراستهٔ ایمن ف. سیّد. قاهره، ۱۹۸۵.

ابن القلانسی، ابویعلی حمزة بن اسد. ذیل تاریخ دمشق. ویراستهٔ هـ. ف. آمدروز. لیدن، ۱۹۰۸. ترجمهٔ بخشی از آن به انگلیسی به وسیلهٔ ا. ر. گیب تحت عنوان

The Damascus Chronicle of the Crusades. London, 1932

ترجمه فرانسه به وسیله ا. لوتورنو تحت عنوان

Damas de 1075 à 1154. Damascus, 1952.

ابن مالک الیمانی، محمد. کشف اسرار الباطنیّه و اخبار القرامطه. ویراستهٔ محمد ز. الکوثری. قاهره، ۱۹۳۹.

ابن المأمون البطائحی، جمال‌الدین ابوعلی موسی. نصوص من اخبار مصر. ویراستهٔ ایمن ف. سید. قاهره، ۱۹۸۳.

ابن میسّر، تاج‌الدین محمّد بن علی. اخبار مصر. ویراستهٔ هانری ماسه. قاهره، ۱۹۱۹. همان، ویراستهٔ ا. ف. سید قاهره، ۱۹۸۱.

ابن الندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق. کتاب الفهرست. ویراستهٔ گ. فلوگل. لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲. ترجمهٔ فارسی به وسیلهٔ م. ر. تجدد. کتاب الفهرست. ویرایش دوّم، تهران، ۱۳۴۶/۱۹۶۷. ترجمهٔ انگلیسی به وسیلهٔ ب. داج *The Fihrist of al-Nadīm*, New York, 1970.

ابن واصل. ابوعبدالله جمال‌الدین. مفرج الکروب. ویراستهٔ جمال‌الدین الشیال، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۶۰.

ابن هانی، ابوالقاسم محمد. تبیین المعانی فی شرح دیوان ابن هانی الاندلسی المغربی. ویراستهٔ زاهدعلی، قاهره، ۱۳۵۲ / ۱۹۳۳.

ابواسحاق قهستانی. هفت باب. ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف. بمبئی، ۱۹۵۹.

ابوشامه، شهاب‌الدین عبدالرحمن بن اسماعیل. کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین. قاهره، ۱۲۸۷- ۱۲۸۸/ ۱۸۷۰ - ۱۸۷۱. منتخباتی همراه با ترجمهٔ فرانسه در

RHCHO, vol. 4, pp. 1-525, and vol. 5, pp. 1-287.

ابوالفدا، اسماعیل بن علی. المختصر تاریخ البشر. گزیده‌هایی با ترجمهٔ فرانسوی در
RHCHO, vol. 1, pp. 1-165.

ابوفراس، شهاب‌الدین المینقی. فصل من اللفظ الشریف هذه، مناقب المولی راشدالدین. ویراسته و ترجمهٔ استانیسلاس گویار در مقاله‌اش موسوم به
"Un Grand Maître des Assassins au temps de Saladin", *JA*, 7 série, 9 (1877), pp. 387-489.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین. مقاتل الطالبین. ویراستهٔ ا. صقر. قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹.

ابومخرمة عبدالله الطیب بن عبدالله. تاریخ ثغر عدن. ویراستهٔ اسکارلوفگرن در کتابش موسوم به
Arabische Texte. Uppsala, 1936-1950, vol. 2, pp. 1-240.

اخبارالقرامطه. ویراستهٔ سهیل زکّار. ویرایش دوّم، دمشق، ۱۹۸۲.

ادریس عمادالدین بن الحسن. عیون الاخبار و فنون الآثار. ویراستهٔ م. غالب. جلدهای ۴-۶. بیروت، ۱۹۷۳-۱۹۷۸.

اربعة کتب اسماعیلیه. ویراستهٔ ر. اشتروتمان. غوتینغن، ۱۹۴۳.

الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، کتاب مقالات الاسلامیین. ویراستهٔ هـ. ریتر. استانبول، ۱۹۲۹-۱۹۳۰.

اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان. تاریخ منتظم ناصری. تهران، ۱۲۹۸-۱۳۰۰/۱۸۸۱-۱۸۸۳.

ـــــــ مرآت البلدان ناصری. تهران، ۱۲۹۴-۱۲۹۷/۱۸۷۷-۱۸۸۰.

اُم الکتاب. ویراستهٔ و. ایوانوف در *Der Islam* ۲۳ (۱۹۳۶) صفحات ۱-۱۳۲. ترجمهٔ ایتالیایی
P. Filippani - Ronconi, *Ummu'l-Kitāb*. Naples, 1966.

الانطاکی، یحیی بن سعید. تاریخ. ویراستهٔ ل. شیخو و دیگران. پاریس - بیروت، ۱۹۰۹. بخشی از آن به وسیله ای. کراچکوفسکی و ا. ا. واسیلیف ویراسته و به فرانسه ترجمه شده و در
Patrologia Orientalis, 18 (1924), pp. 699-833 and 23 (1932), pp. 347-520.
به چاپ رسیده است.

بامداد، مهدی. شرح حال رجال ایران. تهران، ۱۳۴۷-۱۳۵۰/۱۹۶۸-۱۹۷۱.

بدخشانی، سید سهراب ولی. سی و شش صحیفه. ویراستهٔ هوشنگ اجاقی. تهران، ۱۹۶۱.

بدرالدین محمد بن حاتم الیامی الهمدانی. کتاب السمط الغالی الثمن. ویراستهٔ جی. ر. اسمیث. در کتابش موسوم به
The Ayyúbids and Early Rasūlids in the Yemen, vol. 1. London, 1974
به چاپ رسیده است.

برتلس، آندره‌ی. ناصرخسرو و اسماعیلیان. ترجمهٔ فارسی توسط یحیی آرین‌پور. تهران، ۱۳۴۶/۱۹۶۸.

بستان الجامع، ویراستهٔ کلود کائن در مقاله‌اش موسوم به
"Un chronique syrienne du VIe/ XIIe Siècle: Le *Bustān al - Jāmi*", *Bulletin d'Études Orientales*, 7-8 (1937-1938), pp. 113-158.

البغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر. الفرق بین الفرق. ویراستهٔ محمّد بدر. قاهره، ۱۳۲۸/۱۹۱۰. ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان *Moslem Schisms and Sects* در دو بخش به چاپ رسیده است. بخش اوّل ترجمهٔ سی. سیلی، نیویورک، ۱۹۱۹؛ بخش دوّم ترجمهٔ ا. س. هالکین، تل اویو، ۱۹۳۵.

البنداری، فتح بن علی. زبدة النصرة. ویراستهٔ م. ت. هوتسما در
Recueil de textes relatife à l'histoire des Seldjoucides II, Leiden, 1889.

البهروچی، حسن بن نوح. کتاب الازهار، جلد اوّل، ویراستهٔ عادل العوّا در کتابش موسوم به منتخبات اسماعیلیه. دمشق، ۱۹۵۸، صفحات ۱۸۱-۲۵۰.

بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، تاریخ بیهقی. ویراستهٔ علی‌اکبر فیاض، ویرایش دوم، مشهد، ۱۳۵۶/ ۱۹۷۷

پطروشفسکی، ایلیاپ. اسلام در ایران. ترجمهٔ کریم کشاورز. تهران، ۱۳۵۱/۱۹۷۲.

پنج رساله در بیان آفاق و انفس. ویراستهٔ آندره ی. برتلس. مسکو، ۱۹۷۰

پندیات جوانمردی. [از موعظات امام المستنصر بالله الثانی]. ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف. لیدن، ۱۹۵۳.

تاریخ سیستان، ویراستهٔ محمدتقی بهار. تهران، ۱۳۱۴/۱۹۳۵. ترجمهٔ انگلیسی

M. Gold, *The Tārikh- e Sistān*. Rome, 1976

تامر، عارف. الامامة فی الاسلام. بیروت، بی‌تاریخ [۱۹۶۴].

ثلاث رسائل اسماعیلیة. ویراستهٔ عارف تامر. بیروت، ۱۹۸۳.

جعفر بن منصور الیمن، ابوالقاسم. کتاب الکشف. ویراستهٔ ر. اشتروتمان. لندن، غیره، ۱۹۵۲. سرائر و اسرارالنطقاء. ویراستهٔ م. غالب، بیروت، ۱۹۸۴.

الجعفی، المفضل بن عمر. کتاب الهفت و الاظله. ویراستهٔ عارف تامر و عبده خلیفه الیسوعی. بیروت، ۱۹۶۹.

الجوذری، ابوعلی منصور عزیزی. سیرة الاستاذ جوذر. ویراستهٔ محمد کامل حسین و م. عبدالهادی شعیره. قاهره، ۱۹۵۴. ترجمهٔ فرانسه

M. Canard, *Vie de l'ustadh Jaudhar (Contenant sermons, letter et rescrits des premiers califes Fātimides)*, Algiers, 1958.

جوزجانی، منهاج‌الدین عثمان بن سراج. طبقات ناصری، ویراستهٔ عبدالحیّ حبیبی. ویرایش دوّم، کابل، ۱۳۴۲-۱۳۴۳/۱۹۶۳-۱۹۶۴. ترجمهٔ انگلیسی

Henry G. Raverty, *The Tabakāt- i NāsÊiri : A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*. London, 1881-1899.

جوینی، علاءالدین عطاملک. تاریخ جهانگشای. ویراستهٔ محمد قزوینی. لیدن - لندن، ۱۹۱۲-۱۹۳۷. ترجمهٔ انگلیسی به وسیلهٔ جان ا. بویل تحت عنوان *The History of the World Conqueror*.

حافظ ابرو، عبدالله بن لطفعلی البهدادینی. مجمع التواریخ السلطانیة: قسمت خلفاء علویهٔ مغرب و مصر و نزاریان و رفیقان. ویراستهٔ م. مدرسی زنجانی. تهران، ۱۳۶۴/۱۹۸۵.

الحامدی، ابراهیم بن الحسین. کتاب کنز الولد. ویراستهٔ م. غالب. ویسبادن، ۱۹۷۱.

حسن، حسن ابراهیم. تاریخ الدولة الفاطمیة. ویرایش سوّم، قاهره، ۱۹۶۴.

حسن، حسن ابراهیم و شرف، طه احمد. المعزّ لدین الله. ویرایش دوّم، قاهره، ۱۹۶۳.

ـــــــ عبیدالله المهدی. قاهره، ۱۹۴۷.

حسین، محمدکامل. طائفة الاسماعیلیه. قاهره، ۱۹۵۹.

ـــــــ فی ادب مصر الفاطمیه. قاهره، ۱۹۵۰.

الحسینی، صدرالدین علی. اخبارالدولة السلجوقیه. ویراستهٔ م. اقبال. لاهور. ۱۹۳۳.

الحَمَّد، عادله علی. قیام الدولة الفاطمیه ببلاد المغرب. قاهره، ۱۹۸۰.

حمدالله مستوفی قزوینی. کتاب نزهة القلوب. ویراسته و ترجمهٔ گ. لسترنج. لیدن - لندن، ۱۹۱۵-۱۹۱۹.

ـــــــ تاریخ گزیده. ویراسته و ترجمهٔ ا. گ. براون. لیدن - لندن، ۱۹۱۰-۱۹۱۳؛ همان. ویراستهٔ عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰. ژ. گانتین نیز بخشی از آن را ویراسته و به فرانسه ترجمه

کرده است، و در ۱۹۰۳ در پاریس به چاپ رسانیده است.
الحموی، ابوالفضائل محمّد. التاریخ المنصوری. ویراستهٔ پ. ا. گریازنویچ. مسکو، ۱۹۶۳.
خاکی خراسانی، امامقلی. منتخب دیوان. ویراستهٔ و. ایوانوف. بمبئی، ۱۹۳۳.
خمس رسائل اسماعیلیه. ویراستهٔ عارف تامر. سلمیّه، ۱۹۵۶.
خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین. حبیب السیر. ویراستهٔ جلال‌الدین همائی. تهران، ۱۹۵۴/۱۳۳۳.
خیرخواه هراتی، محمدرضا بن سلطان حسین. فصل در بیان شناخت امام. ویراستهٔ و. ایوانوف. ویرایش سوّم، تهران ۱۹۶۰. ترجمهٔ انگلیسی به وسیلهٔ ایوانوف تحت عنوان
On the Recognition of the Imām, 2nd. ed., Bombay, 1947.
ـــــــ کلام پیر. ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف، بمبئی، ۱۹۳۵.
ـــــــ تصنیفات خیرخواه هراتی. ویراستهٔ و. ایوانوف. تهران، ۱۹۶۱.
دانش‌پژوه، محمدتقی. ذیلی بر تاریخ اسماعیلیه. نشریه دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سالهای ۱۷ (۱۹۶۵/۱۳۴۴) صفحات ۲۸۹-۳۳۰، ۴۴۰-۴۶۵ و ۱۸ (۱۹۶۶/۱۳۴۵)، صفحات ۱۸-۳۲، ۲۱۳-۲۲۸.
دولتشاه بن علاءالدوله. تذکرة‌الشعراء. ویراستهٔ ا. گ. براون. لندن - لیدن، ۱۹۰۱.
الدیلمی، محمد بن حسن. بیان مذهب الباطنیّه و بطلانه. ویراستهٔ ر. اشتروتمان. استانبول، ۱۹۳۹.
الرازی، ابوبکر محمد بن زکریاء. رسائل فلسفیه. ویراستهٔ پ. کراوس. قاهره، ۱۹۳۹.
الرازی، ابوحاتم احمد بن حمدان. اعلام النبوة. ویراستهٔ صلاح‌الصاوی و غلامرضا اعوانی. تهران، ۱۹۷۷. منتخباتی از آن در
P. Kraus, "Raziana II", *Orientalia*, *NS*, 5 (1936), pp. 35-56, and 358-378.
الراوندی، محمد بن علی. راحة الصدور. ویراستهٔ م. اقبال. لندن، ۱۹۲۱.
رسائل اخوان الصفا. بیروت، ۱۹۵۷.
رشیدالدین فضل‌الله طبیب. جامع‌التواریخ. جلد دوّم، در تاریخ پادشاهان مغول. ویراستهٔ ادگار بلوشه. لیدن - لندن، ۱۹۱۱.
ـــــــ جامع‌التواریخ : تاریخ غازانی. ویراسته و ترجمهٔ ا. کاترمر. پاریس، ۱۸۳۶.
ـــــــ جامع‌التواریخ. جلد سوّم. ویراستهٔ عبدالکریم ع. علیزاده، باکو، ۱۹۵۷.
ـــــــ جامع‌التواریخ. ویراستهٔ بهمن کریمی. تهران، ۱۹۵۹/۱۳۳۸.
ـــــــ جامع‌التواریخ؛ قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان. ویراستهٔ محمدتقی دانش‌پژوه و م. مدرسی زنجانی. تهران، ۱۹۵۹/۱۳۳۸.
ـــــــ جامع‌التواریخ؛ تاریخ آل سلجوق. ویراستهٔ احمد آتش. آنکارا، ۱۹۶۰.
زاهدعلی. تاریخ فاطمیین مصر. چاپ دوّم، کراچی، ۱۹۶۳.
ـــــــ هماری اسماعیلی مذهب کی حقیقت اوراس کانظام. حیدرآباد، ۱۹۵۴/۱۳۷۳.
زرین‌کوب، عبدالحسین. دنبالهٔ جستجو در تصوّف ایران. تهران، ۱۹۸۳/۱۳۶۲.
ـــــــ تاریخ ایران بعد از اسلام. ویرایش دوّم، تهران، ۱۹۷۶/۱۳۵۵.
سبط ابن الجوزی. مرآة الزمان. ویراستهٔ ج. ر. جوت. شیکاگو، ۱۹۰۷. منتخباتی از آن با ترجمهٔ فرانسه در
RHCHO, vol. 3, pp. 511-570.
ستوده، منوچهر. قلاع اسماعیلیه. تهران، ۱۹۶۶/۱۳۴۵.
السجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد. اثبات النبوءات. ویراستهٔ عارف تامر. بیروت، ۱۹۶۶.
ـــــــ کشف المحجوب. ویراستهٔ هانری کربن. تهران - پاریس، ۱۹۴۹.

ـــــــ کتاب الافتخار. ویراستهٔ مصطفی غالب. بیروت، ۱۹۸۰.
ـــــــ کتاب الینابیع. ویراسته و ترجمهٔ هـ. کربن در اثرش موسوم به
Trilogie Ismaélienne. Tehran - Paris, 1961, text pp. 1-97, translation pp. 5-127.
ـــــــ تحفة المستجیبین. ویراستهٔ عارف تامر، در کتابش موسوم به خمس رسائل اسماعیلیه. سلمیه، ۱۹۵۶، صفحات ۱۴۵-۱۵۶؛ نیز در کتاب دیگرش ثلاث رسائل اسماعیلیه. بیروت، ۱۹۸۳، صفحات ۱۰-۲۰.
سرور، محمّد جمال‌الدین. مصر فی عصرالدولة الفاطمیة. قاهره، ۱۹۶۰.
ـــــــ النفوذ الفاطمی فی بلاد الشام و العراق. چاپ سوّم، قاهره، ۱۹۶۴.
ـــــــ سیاسة الفاطمیین الخارجیه. قاهره، ۱۹۶۷.
سید، ایمن فؤاد. مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی. قاهره، ۱۹۷۴.
شوشتری، القاضی نورالله. مجالس المؤمنین. تهران، ۱۳۷۵-۱۳۷۶/۱۹۵۵-۱۹۵۶.
شهاب‌الدین شاه‌حسینی. خطابات عالیه. ویراسته هوشنگ اجاقی. بمبئی، ۱۹۶۳.
ـــــــ رساله در حقیقت دین. ویراستهٔ و. ایوانوف. بمبئی، ۱۹۴۷؛ ترجمهٔ انگلیسی به وسیله ایوانوف زیر عنوان
True Meaning of Religion. 2nd ed., Bombay, 1947.
الشهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. کتاب الملل و النحل. ویراستهٔ عبدالعزیز م. الوکیل. قاهره، ۱۹۶۸.
ترجمهٔ بخشی از آن به انگلیسی به وسیلهٔ ا. ک. قاضی و ج. گ. فلین تحت عنوان
Muslim Sects and Divisions London, 1984.

ترجمهٔ جزئی فرانسه:
D. Gimaret and G. Monnot. *Livre des religions et des sectes*. Paris, 1986.
شیروانی، زین‌العابدین. ریاض‌السیاحه. ویراستهٔ اصغر حامد ربّانی. تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰.
صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران. چاپهای مختلف، تهران، ۱۳۴۲/۱۹۶۳ به‌بعد.
الصوری، محمد بن علی. القصیدة الصوریّه. ویراستهٔ عارف تامر. دمشق، ۱۹۵۵.
طباطبائی، علامه سیّد محمدحسین. شیعه در اسلام. تهران، ۱۳۴۸/۱۹۶۹.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. تاریخ الرسل و الملوک. ویراستهٔ م. ج. دخویه و دیگران. لیدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱. ترجمهٔ انگلیسی به وسیلهٔ دانشمندان مختلف تحت عنوان: *The History of al- Tabari* از ۱۹۸۵ به بعد.
طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن. فهرست کتب الشیعه. ویراستهٔ آ. اشپرنگر و دیگران. کلکته، ۱۸۵۳-۱۸۵۵.
ـــــــ رجال الطوسی. ویراستهٔ محمد صادق آل بحرالعلوم. نجف، ۱۳۸۱/۱۹۶۱.
طوسی، نصیرالدین محمّد بن محمّد. روضة التسلیم یا تصورات. ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف. لیدن، ۱۹۵۰.
ـــــــ سیر و سلوک. مندرج در مجموعهٔ رسائل طوسی. ویراستهٔ م. ت. مدرس رضوی. تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶، صفحات ۳۶-۵۵.
ظهیرالدین نیشابوری. سلجوقنامه. تهران، ۱۳۳۲/۱۹۵۳.
عبدالجبار الهمدانی. تثبیت الدلائل النبوة، ویراستهٔ عبدالکریم عثمان. بیروت، ۱۹۶۶.
عبدالجلیل قزوینی رازی. کتاب النقض. ویراستهٔ میرجلال‌الدین محدّث. ویرایش دوّم، تهران، ۱۳۵۸/۱۹۸۰.
عریب بن سعد القرطبی. صلة تاریخ الطبری. ویراستهٔ م. ج. دخویه. لیدن، ۱۸۹۷.
عظیمی، محمد بن علی، تاریخ، ویراستهٔ کلود کائن در مقاله‌اش موسوم به

"La Chronique abrégée d'al- Az'imī", *JA*, 230 (1938), pp. 353-448.

علی محمدخان. مرآت احمدی. ویراسته و ترجمهٔ س. نواب علی و دیگران. بارودا، ۱۹۲۸–۱۹۶۵.

عماره بن علی الحَکَمی. تاریخ الیمن. ویراسته و ترجمهٔ هنری سی. کای در کتابش موسوم به *Yaman, its Early Mediaeval History*, London, 1892, text, pp. 1-102, trans., pp. 1-137.

عنان، محمد عبدالله. الحاکم بامرالله و اسرارالدولة الفاطمیة. ویرایش دوّم، قاهره، ۱۹۵۹.

______ مصرالاسلامیه. ویرایش دوّم، قاهره، ۱۹۶۹.

غالب، مصطفی. اعلام الاسماعیلیه. بیروت، ۱۹۶۴.

______ تاریخ الدعوة الاسماعیلیه. چاپ دوّم، بیروت، ۱۹۶۵.

غزالی، ابوحامد محمد. فضائح الباطنیه. ویراستهٔ عبدالرحمن بدوی. قاهره، ۱۹۶۴.

فدایی خراسانی، محمد بن زین‌العابدین. کتاب هدایت‌المؤمنین الطالبین. ویراستهٔ آلکساندر سمنوف. مسکو، ۱۹۵۹.

فرشته، محمدقاسم هندوشاه. تاریخ فرشته. ویراستهٔ ج. بریگز. بمبئی، ۱۸۳۲/۱۲۴۷. ترجمهٔ انگلیسی John Briggs, *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, London, 1829.

القاضی، وداد. الکیسانیه فی التاریخ و الادب. بیروت، ۱۹۷۴.

قزوینی، محمد. یادداشتهای قزوینی. ویراستهٔ ایرج افشار. تهران، ۱۳۳۲–۱۳۵۴/۱۹۵۳–۱۹۷۵.

قلقشندی، احمد بن علی. صبح الاعشی فی صناعة الانشاء. ویراستهٔ م.ع. ابراهیم. قاهره، ۱۳۳۱–۱۳۳۸ / ۱۹۱۳ – ۱۹۲۰.

قمی، سعد بن عبدالله. کتاب المقالات والفرق. ویراستهٔ محمدجواد مشکور. تهران، ۱۹۶۳.

کاشانی (القاشانی)، ابوالقاسم عبدالله بن علی، زبدة التواریخ : تاریخ اسماعیلیه و نزاریه و ملاحده. ویراستهٔ محمد دانش‌پژوه، در نشریه دانشکدهٔ ادبیات تبریز، ضمیمهٔ شمارهٔ ۹ (۱۳۴۳/۱۹۶۴)، صفحات ۱–۲۱۸.

کرمانی، حمیدالدین احمد بن عبدالله. کتاب الریاض. ویراستهٔ عارف تامر. بیروت، ۱۹۶۰.

______ مجموعة رسائل الکرمانی. ویراستهٔ م. غالب. بیروت، ۱۹۸۳.

______ راحة العقل. ویراستهٔ م. کامل حسین و م. مصطفی حلمی. قاهره، ۱۹۵۳.

______ الرسالة الواعظة. ویراستهٔ محمدکامل حسین، در مجلة کلیة الادب جامعة فؤاد الاول، جلد ۱۴، جزء اوّل (۱۹۵۲)، صفحات ۱–۲۹.

کشی، ابوعمر محمد بن عمر. اختیار معرفة الرجال. ویراستهٔ حسن مصطفوی. مشهد، ۱۳۴۸/۱۹۶۹.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. الاصول من الکافی. ویراستهٔ علی‌اکبر غفاری. چاپ سوّم، تهران، ۱۳۸۸/ ۱۹۶۸.

کیخسرو اسفندیار. دبستان مذاهب. ویراستهٔ ر. رضازاده ملک. تهران، ۱۳۶۲/۱۹۸۳. ترجمهٔ انگلیسی D. Shea and A. Troyer. *The Dabistan or School of Manners*, Washington- London, 1901.

گردیزی، عبدالحیّ بن الضحّاک. زین‌الاخبار. ویراستهٔ ع. حبیبی. تهران، ۱۳۴۷/۱۹۶۸.

گیلانی، ملاشیخ علی. تاریخ مازندران. ویراستهٔ منوچهر ستوده. تهران، ۱۳۵۲/۱۹۷۳.

لسان‌الملک سپهر، محمدتقی. ناسخ التواریخ؛ تاریخ قاجاریه. تبریز، ۱۳۱۹/۱۹۰۱؛ همان. ویراستهٔ محمدباقر بهبودی. تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵.

ماجد، عبدالمنعم. الامام المستنصر بالله الفاطمی. قاهره، ۱۹۶۱.

ظهور الخلافة الفاطمیین و سقوطها فی مصر. اسکندریه، ۱۹۶۸.

——— الحاکم بامرالله. قاهره، ۱۹۵۹.
——— نظم الفاطمیین و رسومها فی مصر. قاهره، ۱۹۵۳–۱۹۵۵.
مجموعة الوثائق الفاطمیة. ویراستهٔ جمال‌الدین لشیال. قاهره، ۱۹۵۸.
مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت‌الله ولی کرمانی. ویراستهٔ ژان. اوبن. تهران - پاریس، ۱۹۵۶/۱۳۳۵.
محقق، مهدی. تحلیل اشعار ناصرخسرو. چاپ سوّم، تهران، ۱۳۵۹/۱۹۸۰
——— فیلسوف ری. ویرایش دوم، تهران، ۱۹۷۳/۱۳۵۲.
محمد بن سرخ نیشابوری. شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی. ویراستهٔ هانری کربن و محمد معین. تهران - پاریس، ۱۹۵۵/۱۳۳۴.
مرعشی، ظهیرالدین. تاریخ گیلان و دیلمستان. ویراستهٔ هـ. ل. رابینو. رشت، ۱۹۱۲/۱۳۳۰؛ همان. ویراستهٔ م. ستوده ۱۹۶۸/۱۳۴۷.
——— تاریخ طبرستان و رویان و مازندران. ویراستهٔ ب. دورن در
Muhammedanische Quellen zur Geschichte des Südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres I. St. Petersburg, 1850.
همان کتاب، ویراستهٔ محمد حسین تسبیحی، تهران، ۱۹۶۶/۱۳۴۵.
المسبّحی، محمدبن عبیداله. اخبار مصر. ویراستهٔ ا. ف. سید و دیگران. قاهره، ۱۹۷۸–۱۹۸۴؛ همان، ویراستهٔ و. گ. میلوارد. قاهره، ۱۹۸۰.
المستنصر بالله، ابوتمیم معدّ. السجلات المستنصریه. ویراستهٔ عبدالمنعم ماجد. قاهره، ۱۹۵۴.
المسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین. کتاب التنبیه و الاشراف. ویراستهٔ م. ج. دخویه. لیدن ۱۸۹۴. ترجمهٔ فرانسوی به وسیلهٔ ب. کارادو و تحت عنوان
Le livre de l'avertissement et de la revision. Paris, 1896.
——— مروج الذهب. ویراسته و ترجمهٔ باربیه دو مینار و ا. پاوه دو کورتیل. پاریس، ۱۸۶۱–۱۸۷۶.
مسکویه، ابوعلی احمد. تجارب‌الامم [با ذیلهای آن به وسیلهٔ ابوشجاع الروذراوری و هلال الصابی]. ویراسته و ترجمهٔ هـ. ف. آمدروز و د. س. مارگلیوث در
The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate.
معصوم علیشاه، محمد معصوم شیرازی. طرائق الحقایق. ویراستهٔ محمدجعفر محجوب. تهران، ۱۳۳۹–۱۳۴۵ / ۱۹۶۰–۱۹۶۶.
مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. ویراستهٔ م. ج. دخویه. ویرایش دوّم، لیدن، ۱۹۰۶.
مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی. اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء. ویراستهٔ جمال‌الدین الشیال و محمد حلمی م. احمد. قاهره. ۱۹۶۷–۱۹۷۳. هوگو بنز نیز بخشی از مجلد اوّل را در ۱۹۰۹ در لایپزیک چاپ کرده است.
——— کتاب المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار. بولاق، ۱۸۵۳/۱۲۷۰. برای ترجمهٔ ناقص آن به فرانسوی نک:
U. Bouriant and P. Casanova. *Description historique et topographique de l'Égypte*, in Mémoires publiés Par les members de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Cairo, 1895-1920.
ملطی، ابوالحسین محمد بن احمد. کتاب التنبیه و الرّد. ویراستهٔ س دِ درینگ. استانبول، ۱۹۳۶.

الملیجی، ابوالقاسم عبدالحاکم بن وهب. المجالس المستنصریه. ویراستهٔ م. کامل حسین. قاهره [۱۹۴۷].
مجدوع، اسماعیل بن عبدالرسول. فهرسة الکتب و الرسائل. ویراستهٔ علی نقی منزوی. تهران، ۱۹۶۶.
مناوی، محمّد حمدی. الوزارة و الوزراء فی العصر الفاطمی. قاهره، ۱۹۷۰.
منتخبات اسماعیلیه. ویراستهٔ عادل العوّا. دمشق، ۱۹۵۸.
المؤید فی‌الدین الشیرازی، ابونصر هبةالله بن ابی عمران موسی. دیوان. ویراسته م. کامل حسین. قاهره، ۱۹۴۹.
______ المجالس المؤیدیه. ویراستهٔ م. غالب. جلدهای اوّل و سوّم، بیروت ۱۹۷۴-۱۹۸۴.
______ سیرة المؤید فی‌الدین داعی الدعاة. ویراستهٔ م. کامل حسین. قاهره، ۱۹۴۹.
میرخواند، محمد بن خواوند شاه. روضة الصفا. تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹/۱۹۶۰. بخشی از آن ویراسته و به فرانسه ترجمه شده است:
Am. Jourdain, *Le Jardin de la Pureté, in Notices et Extraits des Manuscrits*, 9 (1813),pp. 117-274.
ناصرخسرو، دیوان. ویراستهٔ نصرالله تقوی و دیگران. تهران، ۱۳۰۴-۱۳۰۷/۱۹۲۵-۱۹۲۸؛ همان. ویراستهٔ مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران، ۱۹۷۴/۱۳۵۳.
______ گشایش و رهایش. ویراستهٔ سعید نفیسی. لیدن، ۱۹۵۰. ترجمهٔ ایتالیایی به وسیلهٔ پ. فیلیپانی رونکونی. *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, Naples, 1959.
______ جامع‌الحکمتین. ویراستهٔ هانری کربن و محمد معین. تهران - پاریس، ۱۹۵۳.
______ خوان الاخوان. ویراستهٔ یحیی الخشاب. قاهره، ۱۹۴۰؛ همان. ویراستهٔ ع. قویم. تهران، ۱۳۳۸/ ۱۹۵۹.
______ سفرنامه. ویراستهٔ م. غنی‌زاده. برلین، ۱۳۴۱/۱۹۲۲؛ همان. ویراستهٔ محمد دبیرسیاقی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۵۶/۱۹۷۷.ترجمهٔ انگلیسی:
W. M. Thackston, Jr., *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnáma)*. Albany, N.Y., 1986;

ویرایش دیگر همراه فرانسه:
.Charles Schefer, *Sefer Nameh, Relation du voyage de Nassiri Khosrau*. Paris, 1881.
______ شش فصل یا روشنایی نامهٔ نثر. ویراسته و ترجمهٔ و. ایوانوف. لیدن، ۱۹۴۹.
______ وجه دین. ویراستهٔ م. غنی‌زاده و محمّد قزوینی. برلین، ۱۳۴۳/۱۹۲۴؛ همان. ویراستهٔ غلامرضا اعوانی. تهران، ۱۹۷۷.
______ زادالمسافرین. ویراستهٔ م. بذل‌الرحمن. برلین، ۱۳۴۱/۱۹۲۳.
النجاشی، احمد بن علی. کتاب الرجال. بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹.
نسوی، محمّد بن احمد. سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرتی. ویراسته و ترجمهٔ ا. هوداس، پاریس، ۱۸۹۱-۱۸۹۵. ترجمهٔ فارسی مجهول‌المترجم آن تحت عنوان سیرت جلال‌الدین مینکبرنی. ویراستهٔ مجتبی مینوی. تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵.
نظام‌الملک، ابوعلی الحسن بن علی. سیرالملوک (سیاستنامه). ویراستهٔ هـ. دارک. ویرایش دوّم؛ تهران، ۱۳۴۷ / ۱۹۶۸. ترجمهٔ انگلیسی توسط هـ. دارک تحت عنوان:
The Book of Government or Rules for Kings. 2nd ed., London, 1978.
النعمان بن محمّد، القاضی ابوحنیفه. اساس التأویل. ویراستهٔ عارف تامر. بیروت، ۱۹۶۰.

ــــــ دعائم الاسلام. ویراستهٔ آصف بن علی‌اصغر فیضی. قاهره، ۱۹۵۱-۱۹۶۱. ترجمهٔ بخشی از آن به وسیلهٔ همو به انگلیسی تحت عنوان *The Book of Faith* بمبئی، ۱۹۷۴.
ــــــ کتاب الاقتصار. ویراستهٔ محمد وحیدمیرزا. دمشق، ۱۹۵۷/۱۳۷۶.
ــــــ افتتاح الدعوة. ویراستهٔ وداد القاضی. بیروت، ۱۹۷۰.
ــــــ اختلاف اصول المذاهب. ویراستهٔ ش. طیب علی. لکهندوالا. سیملا، ۱۹۷۲.
ــــــ کتاب الهمة فی آداب اتباع الائمه. ویراستهٔ م. کامل حسین. قاهره، [۱۹۴۸]. ترجمهٔ مختصر آن به انگلیسی:
J. Muscati and A. M. Moulvi, *Selections from Qazi Noaman's Kitab- ul- Himma; or,Code of Conduct for the Followers of Imam*. Karachi, 1978.
ــــــ کتاب المجالس و المسایرات. ویراستهٔ حبیب الفقی، ابراهیم شبّوح، و محمد الیعلاوی. تونس، ۱۹۷۸.
ــــــ الرسالة المذهبه. ویراستهٔ عارف تامر، در کتابش موسوم به خمس رسائل اسماعیلیه، صفحات ۲۷-۸۷
ــــــ تأویل الدعائم. ویراستهٔ محمد حسن اعظمی. قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۲.
نوبختی، الحسن بن موسی. کتاب فرق الشیعه. ویراستهٔ هـ. ریتر. استانبول، ۱۹۳۱.
نویری، شهاب‌الدین احمد بن عبدالوهاب. نهایة‌الادب فی فنون الادب. ویراستهٔ م. جابر عبدالعال الحینی و دیگران. جلد ۲۵. قاهره، ۱۹۸۴.
نیشابوری، احمد بن ابراهیم. استتار الامام. ویراستهٔ و. ایوانوف. در مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریه، جلد ۴، جزء ۲ (۱۹۳۶)، صفحات ۹۳-۱۰۷. ترجمهٔ انگلیسی آن توسط و. ایوانوف در کتابش موسوم به روایات اسماعیلی دربارهٔ ظهور فاطمیان، صفحات ۱۵۷-۱۸۳.
ــــــ اثبات الامامه. ویراستهٔ م. غالب. بیروت، ۱۹۸۴.
ورجاوند، پرویز. سرزمین قزوین. تهران، ۱۹۷۰/۱۳۴۹.
وزیری، احمد علیخان. تاریخ کرمان. ویراستهٔ محمدابراهیم باستانی پاریزی. ویرایش دوّم، تهران، ۱۳۵۲/ ۱۹۷۳.
ــــــ جغرافیای کرمان. ویراستهٔ م. ا. باستانی پاریزی. تهران، ۱۹۷۴/۱۳۵۳.
الولی، طه. القرامطه. بیروت، ۱۹۸۱.
ولید، الحسین بن علی، رسالة المبدأ و المعاد. ویراسته و ترجمهٔ هـ. کربن در کتابش موسوم به
Trilogie Ismaélienne, text, pp. 99-130, translation pp. 131-200.
ولید، علی بن محمّد، تاج العقاید. ویراستهٔ عارف تامر. بیروت، ۱۹۶۷. ترجمهٔ مختصر آن به انگلیسی توسط و. ایوانوف تحت عنوان
A Creed of the Fatimids. Bombay, 1936.
ــــــ دافع‌الباطل. ویراستهٔ م. غالب. بیروت، ۱۹۸۲.
ــــــ الذخیرة فی الحقیقة. ویراستهٔ محمد حسن اعظمی. بیروت، ۱۹۷۱.
هدایت، رضاقلیخان. روضة الصفای ناصری. تهران، ۱۹۶۰/۱۳۳۹.
ــــــ ریاض العارفین. ویراستهٔ م. گرکانی. تهران، ۱۹۶۵/۱۳۴۴.
هدایة‌الآمریه. ویراستهٔ آصف بن علی اصغر فیضی. لندن، غیره، ۱۹۳۸.
هفت باب بابا سیدنا. ویراستهٔ و. ایوانوف. در کتابش موسوم به
Two Early Ismaili Treatises. Bombay, 1933, pp. 4-44.
ترجمهٔ انگلیسی به وسیلهٔ مارشال هاجسن در کتابش

The Order of Assassins. The Hague, 1955, pp. 279-324.

همایونی، مسعود. تاریخ سلسله‌های طریقهٔ نعمت اللهیه. تهران، ۱۳۵۸/۱۹۷۹.

الهمدانی، حسین بن فیض‌الله و محمود، ح. س. الصُلَیحیّون و الحرکة الفاطمیّه فی الیمن. قاهره، ۱۹۵۵.

یادنامهٔ ناصرخسرو. مشهد، ۱۳۵۵/۱۹۷۶.

یاقوت الحموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله. معجم‌البلدان. ویراستهٔ ف. ووستنفلد. لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۳.
ترجمهٔ مختصری از آن به فرانسه

C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographieque, historique et littéraire de la Perse*, Paris, 1861.

یحیی بن الحسین بن القاسم. غایة‌الامانی فی اخبار قطر الیمانی. ویراستهٔ سعید ع. عاشور. قاهره، ۱۹۶۸.

الیمانی، محمد بن محمّد. سیرة الحاجب جعفر بن علی و خروج المهدی. ویراستهٔ و. ایوانوف در مجلة کلیة‌الاداب بالجامعة المصریه، جلد ۴، جزءِ ۲ (۱۹۳۶)، صفحات ۱۰۷-۱۳۳. ترجمهٔ انگلیسی توسط ایوانوف در کتابش موسوم به

Ismaili Tradition concernning the Rise of the Fatimids. Bombay, etc., 1942, pp. 184 - 223; French trans. M. Canard, "L'autobiographie d'un chambellan du Mahdī ʿObeidallāh le Fātimide', *Hespéris*, 39 (1952), pp. 279-324.

کتابشناسی

ین کتابشناسی همهٔ کتابهایی را که در یادداشتها از آنها نام بردیم دربر ندارد، بلکه تنها بعضی از آثار ارجاعی نیادی و منتخبی از منابع انتشاریافته را که به تکرار از آنها درارتباط با فصول مختلف این کتاب یاد شده است امل می‌شود. اختصاراتی که در کتابشناسی به کار رفته است همانهاست که در یادداشتها به کار گرفته شده است.

۱. کلیات

Atiya, Aziz S. *The Crusade: Historiography and Bibliography*. Bloomington, 1962.

Bacharach, Jere L. *A Near East Studies Handbook, 570–1974*. Seattle–London, 1974.

Bāmdād, Mahdī. *Sharḥ-i ḥāl-i rijāl-i Īrān*. Tehran, 1347–1350/1968–1971.

Beale, Thomas W. *An Oriental Biographical Dictionary*, new and revised edition by Henry G. Keene. London, 1894.

Berthels, A. and Baqoev, M. *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959–1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov and A. M. Mirzoev. Moscow, 1967.

Bosworth, Clifford E. *The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook*. 2nd ed., Edinburgh, 1980. Persian trans. F. Badra'ī, *Silsilihā-yi Islāmī*. Tehran, 1349/1970.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 1st ed., Weimar, 1898–1902; 2nd ed., Leiden, 1943–1949. *Supplementbände*. Leiden, 1937–1942.

Cahen, Claude. *Introduction à l'histoire du monde Musulman médiéval: VIIe-XVe siècle*. Paris, 1982.

Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater. London–Boston, 1982–

Encyclopaedia of Iran and Islam, ed. E. Yarshater. Tehran, 1976–1982.

Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma et al. 1st ed., Leiden–London, 1913–1938.

Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb et al. New ed., Leiden–London, 1960–

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings. Edinburgh–New York, 1908–1926.

Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade. London–New York, 1987.

Gacek, Adam. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, 1984–1985.

Ghālib, Muṣṭafā. *A'lām al-Ismā'īliyya*. Beirut, 1964.
Goriawala, Mu'izz. *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*. Bombay, 1965.
The Great Ismaili Heroes, ed. A. R. Kanji. Karachi, 1973.
Handbook of Oriental History, ed. C. H. Philips. London, 1951.
Handwörterbuch des Islam, ed. A. J. Wensinck and J. H. Kramers. Leiden, 1941.
Hellmuth, Leopold. *Die Assassinenlegende in der österreichischen Geschichtsdichtung des Mittelalters*. Vienna, 1988.
Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933.
Ismaili Literature: A Bibliographical Survey. Tehran, 1963.
Justi, Ferdinand. *Iranisches Namenbuch*. Marburg, 1895.
Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties*. London, 1894. Persian trans. 'Abbās Iqbāl, *Ṭabaqāt-i salāṭīn-i Islām*. Tehran, 1312/1933.
Modarressi Tabātabā'i, Hossein. *An Introduction to Shī'ī Law: A Bibliographical Study*. London, 1984.
Pearson, James D. *Index Islamicus, 1906–1955*. Cambridge, 1958.
Index Islamicus, Supplement. Cambridge–London, 1962–
Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu, Calif., 1977.
Sauvaget, Jean. *Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman: Éléments de bibliographie*. Paris, 1946.
Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide, English translation based on the second edition as recast by Claude Cahen. Berkeley, 1965.
Sayyid, Ayman F. *Maṣādir ta'rīkh al-Yaman fi'l-'aṣr al-Islāmī*. Cairo, 1974.
Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967–
Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden, 1953.
Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. London, 1927– . Persian trans. Yaḥyā Āriyanpūr et al., *Adabiyyāt-i Fārsī*. Tehran, 1362– /1983–
Tajdin, Nagib. *A Bibliography of Ismailism*. Delmar, N.Y., 1985.
Wüstenfeld, Ferdinand. *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*. Göttingen, 1852–1853.
Zambaur, E. de. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover, 1927.

۲. منابع اصلی

Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, 'Alī b. al-Ḥusayn. *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, ed. A. Ṣaqr. Cairo, 1368/1949.
Abu'l-Fidā. *al-Mukhtaṣar ta'rīkh al-bashar*, extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 1, pp. 1–165.
Abū Firās, Shihāb al-Dīn al-Maynaqī. *Faṣl min al-lafẓ al-sharīf, hādhihi manāqib al-mawlā Rāshid al-Dīn*, ed. and tr. Stanislas Guyard, in his 'Un Grand Maître des Assassins au temps de Saladin', *JA*, 7 série, 9 (1877), pp. 387–489.
Abū Isḥāq Quhistānī. *Haft bāb; or, Seven Chapters*, ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1959.

Abū Makhrama 'Abd Allāh al-Ṭayyib. *Ta'rīkh thaghr 'Adan*, ed. O. Löfgren, in his *Arabische Texte*, vol. 2, pp. 1–240.

Abū Shāma, Shihāb al-Dīn. *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn*. Cairo, 1287–1288/1870–1871. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 4, pp. 1–525, and vol. 5, pp. 1–287.

Ādhar, Luṭf 'Alī Beg. *Ātashkada*. Bombay, 1299/1881–1882; Tehran, 1337/1958.

Āghā Khān Maḥallātī, Ḥasan 'Alī Shāh. *'Ibrat-afzā*, ed. Ḥusayn Kūhī Kirmānī. Tehran, 1325/1946.

Akhbār al-Qarāmiṭa, ed. Suhayl Zakkār. 2nd ed., Damascus, 1982.

'Alī Muḥammad Khān. *Mirat-i Ahmadi*, ed. and tr. S. Nawab Ali, Charles N. Seddon and M. F. Lokhandwala. Baroda, 1928–1965.

Āmulī, Awliyā' Allāh. *Ta'rīkh-i Rūyān*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1348/1969.

al-Anṭākī, Yaḥyā b. Sa'īd. *Ta'rīkh*, ed. L. Cheikho et al. Paris–Beirut, 1909. Partial ed. and French trans. I. Kratchkovsky and A. A. Vasiliev, in *Patrologia Orientalis*, 18 (1924), pp. 699–833, and 23 (1932), pp. 347–520.

Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter, ed. Oscar Löfgren. Uppsala, 1936–1950.

'Arīb b. Sa'd al-Qurṭubī. *Ṣilat ta'rīkh al-Ṭabarī*, ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1897.

al-Ash'arī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl. *Kitāb maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1929–1930.

al-'Aẓīmī, Muḥammad b. 'Alī. *Ta'rīkh*, ed. Claude Cahen, in his 'La Chronique abrégée d'al-'Aẓīmī', *JA*, 230 (1938), pp. 353–448.

Badakhshānī, Sayyid Suhrāb Valī. *Sī va shish ṣaḥīfa*, ed. H. Ujāqī. Tehran, 1961.

Badr al-Dīn Muḥammad b. Ḥātim al-Yāmī al-Hamdānī. *Kitāb al-simṭ al-ghālī al-thaman*, ed. G. R. Smith, in his *The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen*, vol. 1. London, 1974.

al-Baghdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Badr. Cairo, 1328/1910. English trans., *Moslem Schisms and Sects*, part I, tr. K. C. Seelye. New York, 1919; part II, tr. A. S. Halkin. Tel Aviv, 1935.

al-Bharūchī, Ḥasan b. Nūḥ. *Kitāb al-azhār*, vol. 1, ed. 'Ā. al-'Awwā, in his *Muntakhabāt Ismā'īliyya*, pp. 181–250.

al-Bundārī, al-Fatḥ b. 'Alī. *Zubdat al-nuṣra*, ed. M. Th. Houtsma, in his Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides II. Leiden, 1889.

Bustān al-jāmi', ed. Claude Cahen, in his 'Une chronique Syrienne du VIe/XIIe siècle: Le *Bustān al-Jāmi'*', *Bulletin d'Études Orientales*, 7–8 (1937–1938), pp. 113–158.

Collectanea: Vol. 1, ed. W. Ivanow. Leiden, 1948.

Dawlatshāh b. 'Alā' al-Dawla. *Tadhkirat al-shu'arā'*, ed. E. G. Browne. London–Leiden, 1901.

al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Bayān madhhab al-Bāṭiniyya*, ed. R. Strothmann. Istanbul, 1939.

Fidā'ī Khurāsānī, Muḥammad b. Zayn al-'Ābidīn. *Kitāb-i hidāyat al-mu'minīn al-ṭālibīn*, ed. A. A. Semenov. Moscow, 1959.

Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs, ed. and tr. S. Guyard, in *Notices et Extraits des Manuscrits*, 22 (1874), pp. 177–428.

Gardīzī, 'Abd al-Ḥayy b. al-Ḍaḥḥāk. *Zayn al-akhbār*, ed. 'A. Ḥabībī. Tehran, 1347/1968.
Gīlānī, Mullā Shaykh 'Alī. *Ta'rīkh-i Māzandarān*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1352/1973.
Gnosis-Texte der Ismailiten, ed. R. Strothmann. Göttingen, 1943.
Ḥāfiẓ Abrū, 'Abd Allāh b. Luṭf 'Alī al-Bihdādīnī. *Majma' al-tawārīkh al-sulṭāniyya; qismat-i khulafā'-i 'Alawiyya-yi Maghrib va Miṣr va Nizāriyān va rafīqān*, ed. M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1364/1985.
Haft bāb-i Bābā Sayyidnā, ed. W. Ivanow, in his *Two Early Ismaili Treatises*, pp. 4–44. English trans. M. G. S. Hodgson, in his *Order of Assassins*, pp. 279–324.
al-Ḥamawī, Abu'l-Faḍā'il Muḥammad. *al-Ta'rīkh al-Manṣūrī*, ed. P. A. Gryaznevich. Moscow, 1963.
Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī. *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb*, ed. and tr. G. Le Strange. Leiden–London, 1915–1919.
The Ta'rīkh-i Guzīda; or, 'Select History', ed. and tr. E. G. Browne. Leiden–London, 1910–1913; ed. 'Abd al-Ḥusayn Navā'ī. Tehran, 1339/1960. Partial ed. and French trans. J. Gantin, *Târîkhè Gozîdè*. Paris, 1903.
al-Ḥāmidī, Ibrāhīm b. al-Ḥusayn. *Kitāb kanz al-walad*, ed. M. Ghālib. Wiesbaden, 1971.
Hidāyat, Riḍā Qulī Khān. *Rawḍat al-ṣafā-yi Nāṣirī*. Tehran, 1339/1960.
Riyāḍ al-'ārifīn, ed. M. Garakānī. Tehran, 1344/1965.
al-Hidāyatu'l-Āmirīya, ed. Asaf A. A. Fyzee. London, etc., 1938.
Ḥudūd al-'Ālam, the Regions of the World, tr. V. Minorsky. 2nd ed., London, 1970.
al-Ḥusaynī, Ṣadr al-Dīn 'Alī. *Akhbār al-dawla al-Saljūqiyya*, ed. M. Iqbāl. Lahore, 1933.
Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn. *Zubdat al-ḥalab min ta'rīkh Ḥalab*, ed. S. Dahān. Damascus, 1951–1968. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 3, pp. 571–690. Partial French trans. E. Blochet, *L'Histoire d'Alep*, in *Revue de l'Orient Latin*, 3–6 (1895–1898).
Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn. *Ta'rīkh al-kāmil*. Cairo, 1303/1885. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 1, pp. 187–744, and vol. 2, part 1, pp. 1–271.
Ibn al-Balkhī. *The Fārs-nāma*, ed. G. Le Strange and R. A. Nicholson. London, 1921.
Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr b. 'Abd Allāh. *Kanz al-durar*, ed. Ṣ. al-Munajjid et al., vols. 6–8. Cairo, 1961–1972.
Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, Shihāb al-Dīn. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. A. F. Sayyid. Cairo, 1985.
Ibn Ḥammād (Ḥamādu), Muḥammad b. 'Alī. *Histoire des rois 'Obaidides*, ed. and tr. M. Vonderheyden. Algiers–Paris, 1927.
Ibn Ḥawqal, Abu'l-Qāsim. *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, ed. J. H. Kramers. 2nd ed., Leiden, 1938–1939.
Ibn Ḥawshab, Manṣūr al-Yaman. *Kitāb al-rushd wa'l-hidāya*, ed. M. Kāmil Ḥusayn, in *Collectanea*: Vol. 1, pp. 185–213. English trans. W. Ivanow, 'The Book of Righteousness and True Guidance', in his *Studies in Early Persian Ismailism*. Leiden, 1948, pp. 51–83; 2nd ed., Bombay, 1955, pp. 29–59.
Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad. *Kitāb al-fiṣal fi'l-milal*. Cairo, 1317–

1321/1899–1903. Partial English trans. I. Friedlaender, 'The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm', in *JAOS*, 28 (1907), pp. 1–80, and 29 (1908), pp. 1–183.

Ibn 'Idhārī, Aḥmad b. Muḥammad. *al-Bayān al-mughrib*, ed. G. S. Colin and É. Lévi-Provençal. New ed., Leiden, 1948–1951.

Ibn 'Inaba, Jamāl al-Dīn Aḥmad b. 'Alī. *'Umdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, ed. M. Ḥ. Āl al-Ṭāliqānī. Najaf, 1961.

Ibn Isfandiyār, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Ta'rīkh-i Ṭabaristān*, ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1320/1941. Abridged English trans. E. G. Browne, *An Abridged Translation of the History of Ṭabaristān*, Leiden–London, 1905.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *Histoire des Berbères*, tr. W. MacGuckin de Slane, new edition by P. Casanova. Paris, 1968–1969.

Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad. *Biographical Dictionary*, tr. W. MacGuckin de Slane. Paris, 1842–1871.

Ibn Mālik al-Yamānī, Muḥammad. *Kashf asrār al-Bāṭiniyya wa akhbār al-Qarāmiṭa*, ed. Muḥammad Z. al-Kawtharī. Cairo, 1939.

Ibn al-Ma'mūn al-Baṭā'iḥī, Jamāl al-Dīn. *Nuṣūṣ min akhbār Miṣr*, ed. Ayman F. Sayyid. Cairo, 1983.

Ibn Muyassar, Tāj al-Dīn Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār Miṣr*, ed. H. Massé. Cairo, 1919; ed. A. F. Sayyid. Cairo, 1981.

Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq. *Kitāb al-fihrist*, ed. G. Flügel. Leipzig, 1871–1872. Persian trans. M. R. Tajaddud, *Kitāb al-fihrist*. 2nd ed., Tehran, 1346/1967. English trans. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*. New York, 1970.

Ibn al-Qalānisī, Abū Ya'lā Ḥamza b. Asad. *Dhayl ta'rīkh Dimashq*, ed. H. F. Amedroz. Leiden, 1908. Partial English trans. H. A. R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades*. London, 1932. French trans. Roger Le Tourneau, *Damas de 1075 à 1154*. Damascus, 1952.

Ibn al-Ṣayrafī, Abu'l-Qāsim 'Alī b. Munjib. *al-Ishāra ilā man nāl al-wizāra*, ed. 'Abd Allāh Mukhliṣ, in *BIFAO*, 25 (1925), pp. 49–112, and 26 (1926), pp. 49–70.

Ibn Shaddād, 'Izz al-Dīn. *Ta'rīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ed. A. Ḥuṭayṭ. Wiesbaden, 1983.

Ibn Shahrāshūb, Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī. *Kitāb ma'ālim al-'ulamā'*, ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1353/1934.

Manāqib āl Abī Ṭālib. Bombay, 1313/1896.

Ibn Taghrībirdī, Abu'l-Maḥāsin Yūsuf, *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa'l-Qāhira*. Cairo, 1348–1391/1929–1972.

Ibn Ẓāfir al-Azdī, Jamāl al-Dīn 'Alī. *Akhbār al-duwal al-munqaṭi'a*; *La section consacrée aux Fatimides*, ed. A. Ferré. Cairo, 1972.

Idrīs 'Imād al-Dīn b. al-Ḥasan. *'Uyūn al-akhbār wa funūn al-āthār*, ed. M. Ghālib, vols. 4–6. Beirut, 1973–1978.

I'timād al-Salṭana, Muḥammad Ḥasan Khān. *Ta'rīkh-i muntaẓam-i Nāṣirī*. Tehran, 1298–1300/1881–1883.

Ja'far b. Manṣūr al-Yaman, Abu'l-Qāsim. *Kitāb al-kashf*, ed. R. Strothmann. London, etc., 1952.

Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā', ed. M. Ghālib. Beirut, 1984.

al-Jawdharī, Abū ʿAlī Manṣūr al-ʿAzīzī. *Sīrat al-ustādh Jawdhar*, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. ʿAbd al-Hādī Shaʿīra. Cairo, 1954. French trans. M. Canard, *Vie de l'ustadh Jaudhar (contenant sermons, lettres et rescrits des premiers califes Fâtimides)*. Algiers, 1958.

Joinville, Jean de. *Memoirs of John Lord de Joinville*, tr. T. Johnes. Hafod, 1807.

Juwaynī, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAṭā-Malik. *Taʾrīkh-i jahān-gushāy*, ed. M. Qazvīnī. Leiden–London, 1912–1937. English trans. John A. Boyle, *The History of the World-Conqueror*. Cambridge, Mass., 1958.

Jūzjānī, Minhāj al-Dīn ʿUthmān b. Sirāj. *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, ed. ʿAbd al-Ḥayy Ḥabībī. 2nd ed., Kabul, 1342–1343/1963–1964. English trans. Henry G. Raverty, *The Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*. London, 1881–1899.

Kāshānī (al-Qāshānī), Abu'l-Qāsim ʿAbd Allāh b. ʿAlī. *Zubdat al-tawārīkh; taʾrīkh-i Ismāʿīliyya va Nizāriyya va Malāḥida*, ed. M. T. Dānishpazhūh, in *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, Supplément no. 9 (1343/1964), pp. 1–218.

al-Kashshī, Abū ʿAmr Muḥammad b. ʿUmar. *Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl*, abridged by Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, ed. Ḥasan al-Muṣṭafawī. Mashhad, 1348/1969.

Kaykhusraw Isfandiyār. *Dabistān-i madhāhib*, ed. R. Riḍāzāda Malik. Tehran, 1362/1983. English trans. D. Shea and A. Troyer, *The Dabistān, or School of Manners*. Washington–London, 1901.

Khākī Khurāsānī, Imām Qulī. *An Abbreviated Version of the Dīwān*, ed. W. Ivanow. Bombay, 1933.

Khams rasāʾil Ismāʿīliyya, ed. ʿĀrif Tāmir. Salamiyya, 1956.

Khayrkhwāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā b. Sulṭān Ḥusayn. *Faṣl dar bayān-i shinākht-i imām*, ed. W. Ivanow. 3rd ed., Tehran, 1960. English trans. W. Ivanow, *On the Recognition of the Imam*. 2nd ed., Bombay, 1947.

Kalām-i pīr: A Treatise on Ismaili Doctrine, ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1935.

Taṣnīfāt-i Khayrkhwāh-i Harātī, ed. W. Ivanow. Tehran, 1961.

Khwānd Amīr, Ghiyāth al-Dīn b. Humām al-Dīn. *Ḥabīb al-siyar*, ed. J. Humāʾī. Tehran, 1333/1954.

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad. *Kitāb al-riyāḍ*, ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, 1960.

Majmūʿat rasāʾil al-Kirmānī, ed. M. Ghālib. Beirut, 1983.

Rāḥat al-ʿaql, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. Muṣṭafā Ḥilmī. Cairo, 1953.

al-Kulaynī (al-Kulīnī), Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb. *al-Uṣūl min al-Kāfī*, ed. ʿAlī Akbar al-Ghaffārī. 3rd ed., Tehran, 1388/1968.

Lisān al-Mulk Sipihr, Muḥammad Taqī. *Nāsikh al-tawārīkh; taʾrīkh-i Qājāriyya*. Tabrīz, 1319/1901; ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran, 1344/1965.

al-Majdūʿ, Ismāʿīl b. ʿAbd al-Rasūl. *Fihrist al-kutub wa'l-rasāʾil*, ed. ʿAlī Naqī Munzavī. Tehran, 1966.

Majmūʿat al-wathāʾiq al-Fāṭimiyya, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl. Cairo, 1958.

al-Malaṭī, Abu'l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb al-tanbīh wa'l-radd*, ed. S. Dedering. Istanbul, 1936.

al-Mālījī, Abu'l-Qāsim ʿAbd al-Ḥakīm b. Wahb. *al-Majālis al-Mustanṣiriyya*, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, [1947].

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī. *Kitāb al-sulūk*, partial French trans. E. Blochet, *Histoire d'Égypte*, in *Revue de l'Orient Latin*, 6–11 (1898–1908). Partial English trans. Ronald J. C. Broadhurst, *A History of the Ayyūbid Sultans of Egypt*. Boston, 1980.

Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ bi-akhbār al-aʾimma al-Fāṭimiyyīn al-khulafāʾ, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl and M. Ḥilmī M. Aḥmad. Cairo, 1967–1973; partial edition of volume one by H. Bunz. Leipzig, 1909.

Kitāb al-mawāʿiẓ wa'l-iʿtibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa'l-āthār. Būlāq, 1270/1853. Partial French trans. U. Bouriant and P. Casanova, *Description historique et topographique de l'Égypte*, in Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Cairo, 1895–1920.

Marʿashī, Ẓahīr al-Dīn. *Taʾrīkh-i Gīlān va Daylamistān*, ed. H. L. Rabino. Rasht, 1330/1912; ed. M. Sutūda. Tehran, 1347/1968.

Taʾrīkh-i Ṭabaristān va Rūyān va Māzandarān, ed. B. Dorn, in his Muhammedanische Quellen zur Geschichte der Südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres I. St. Petersburg, 1850; ed. M. Ḥusayn Tasbīḥī. Tehran, 1345/1966.

al-Masʿūdī, Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn. *Kitāb al-tanbīh wa'l-ishrāf*, ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1894. French trans. B. Carra de Vaux, *Le livre de l'avertissement et de la revision*. Paris, 1896.

Murūj al-dhahab, ed. and tr. C. Barbier de Meynard and A. Pavet de Courteille. Paris, 1861–1876.

Maʿṣūm ʿAlī Shāh, Muḥammad Maʿṣūm Shīrāzī. *Ṭarāʾiq al-ḥaqāʾiq*, ed. M. J. Maḥjūb. Tehran, 1339–1345/1960–1966.

Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khwāndshāh. *Rawḍat al-ṣafāʾ*. Tehran 1338–1339/1960. Partial ed. and French trans. Am. Jourdain, *Le Jardin de la Pureté*, in *Notices et Extraits des Manuscrits*, 9 (1813), pp. 117–274.

Miskawayh, Abū ʿAlī Aḥmad. *Tajārib al-umam*, [with its continuations by Abū Shujāʿ al-Rūdhrāwarī and Hilāl al-Ṣābiʾ], ed. and tr. H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth, in *The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate*. Oxford–London, 1920–1921.

al-Muʾayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh. *Dīwān*, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, 1949.

al-Majālis al-Muʾayyadiyya, ed. M. Ghālib, vols. 1 and 3. Beirut, 1974–1984.

Sīrat al-Muʾayyad fi'l-Dīn dāʿī al-duʿāt, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, 1949.

al-Mufīd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. *Kitāb al-irshād*, tr. I. K. A. Howard. London, 1981.

Muḥammad ʿAlī b. Mullā Jīwābhāʾī. *Mawsim-i bahār fī akhbār al-ṭāhirīn al-akhyār*. Bombay, 1301–1311/1884–1893.

Muntakhabāt Ismāʿīliyya, ed. ʿĀdil al-ʿAwwā. Damascus, 1958.

al-Muqaddasī (al-Maqdisī), Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm*, ed. M. J. de Goeje. 2nd ed., Leiden, 1906.

al-Musabbiḥī, Muḥammad b. ʿUbayd Allāh. *Akhbār Miṣr*, ed. A. F. Sayyid et al. Cairo, 1978–1984; ed. W. G. Millward. Cairo, 1980.

al-Mustanṣir bi'llāh, Abū Tamīm Maʿadd. *al-Sijillāt al-Mustanṣiriyya*, ed. ʿAbd al-Munʿim Mājid. Cairo, 1954.

al-Najāshī, Aḥmad b. ʿAlī. *Kitāb al-rijāl*. Bombay, 1317/1899.
al-Nasawī, Muḥammad b. Aḥmad. *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*, ed. and tr. O. Houdas. Paris, 1891–1895. Anonymous Persian trans., *Sīrat-i Jalāl al-Dīn Mīnkubirnī*, ed. M. Mīnuvī. Tehran, 1344/1965.
Nāṣir-i Khusraw. *Dīwān*, ed. Naṣr Allāh Taqavī et al. Tehran, 1304–1307/1925–1928; ed. M. Mīnuvī and M. Muḥaqqiq. Tehran, 1353/1974.
Gushā'ish va rahā'ish, ed. S. Nafīsī. Leiden, 1950. Italian trans. P. Filippani-Ronconi, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*. Naples, 1959.
Jāmiʿ al-ḥikmatayn, ed. H. Corbin and M. Muʿīn. Tehran–Paris, 1953.
Khwān al-ikhwān, ed. Y. al-Khashshāb. Cairo, 1940; ed. ʿA. Qavīm. Tehran, 1338/1959.
Safar-nāma, ed. M. Ghanīzāda. Berlin, 1341/1922; ed. M. Dabīr Siyāqī. 5th ed., Tehran, 1356/1977. English trans. W. M. Thackston, Jr., *Nāṣer-e Khosraw's Book of Travels* (*Safarnāma*). Albany, N.Y., 1986; ed. and French trans. Charles Schefer, *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau*, Paris, 1881.
Six Chapters, or Shish faṣl, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1949.
Wajh-i dīn, ed. M. Ghanīzāda and M. Qazvīnī. Berlin, 1343/1924; ed. Gholam Reza Aavani. Tehran, 1977.
Zād al-musāfirīn, ed. M. Badhl al-Raḥmān. Berlin, 1341/1923.
al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā. *Kitāb firaq al-Shīʿa*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1931.
al-Nīsābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm. *Istitār al-imām*, ed. W. Ivanow, in *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, part 2 (1936), pp. 93–107. English trans. W. Ivanow, in his *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. 157–183.
Ithbāt al-imāma, ed. M. Ghālib. Beirut, 1984.
Niẓām al-Mulk. *Siyar al-mulūk* (*Siyāsat-nāma*), ed. H. Darke. 2nd ed., Tehran, 1347/1968. English trans. H. Darke, *The Book of Government or Rules for Kings*. 2nd ed., London, 1978.
al-Nuʿmān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa. *Asās al-ta'wīl*, ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, 1960.
Da'ā'im al-Islām, ed. Asaf A. A. Fyzee. Cairo, 1951–1961. Partial English trans. A. A. A. Fyzee. *The Book of Faith*. Bombay, 1974.
Iftitāḥ al-daʿwa, ed. W. al-Qāḍī. Beirut, 1970.
Ikhtilāf uṣūl al-madhāhib, ed. S. T. Lokhandwalla. Simla, 1972.
Kitāb al-himma fī ādāb atbāʿ al-a'imma, ed. M. Kāmil Ḥusayn. Cairo, [1948]. Abridged English trans. J. Muscati and A. M. Moulvi, *Selections from Qazi Noaman's Kitab-ul-Himma; or, Code of Conduct for the Followers of Imam*. Karachi, 1950.
Kitāb al-majālis wa'l-musāyarāt, ed. al-Ḥabīb al-Faqī, I. Shabbūḥ and M. al-Yaʿlāwī. Tunis 1978.
al-Risāla al-mudhhiba, ed. ʿA. Tāmir, in his *Khams rasā'il Ismāʿīliyya*, pp. 27–87.
Ta'wīl al-daʿā'im, ed. M. Ḥasan al-Aʿẓamī. Cairo, 1967–1972.
al-Nuwayrī, Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb. *Nihāyat al-arab*, ed. M. Jābir ʿAbd al-ʿĀl al-Ḥīnī et al., vol. 25. Cairo, 1984.
Pandiyāt-i jawānmardī, [Sermons of Imām Mustanṣir bi'llāh II], ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1953.
Panj risāla dar bayān-i āfāq va anfus, ed. Andrei E. Bertel's. Moscow, 1970.

al-Qalqashandī, Aḥmad b. ʿAlī. *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshāʾ*, ed. M. ʿA. Ibrāhīm. Cairo, 1331–1338/1913–1920.
al-Qummī, Saʿd b. ʿAbd Allāh. *Kitāb al-maqālāt waʾl-firaq*, ed. M. J. Mashkūr. Tehran, 1963.
Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh Ṭabīb. *Histoire des Mongols de la Perse*, ed. and tr. É. Quatremère. Paris, 1836.
Jāmiʿ al-tawārīkh, vol. 3, ed. A. A. Alizade. Baku, 1957.
Jāmiʿ al-tawārīkh, ed. B. Karīmī. Tehran, 1338/1959.
Jāmiʿ al-tawārīkh; qismat-i Ismāʿīliyān va Fāṭimiyān va Nizāriyān va dāʿīyān va rafīqān, ed. M. T. Dānishpazhūh and M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1338/1959.
Jāmiʿ al-tawārīkh; taʾrīkh-i āl Saljūq, ed. A. Ateş. Ankara, 1960.
al-Rāwandī, Muḥammad b. ʿAlī. *Rāḥat al-ṣudūr*, ed. M. Iqbāl. London, 1921.
al-Rāzī, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān. *Aʿlām al-nubuwwa*, ed. Ṣ. al-Ṣāwī and G. R. Aʿvānī. Tehran, 1977. Extracts in P. Kraus, 'Raziana II', *Orientalia*, NS, 5 (1936), pp. 35–56 and 358–378.
Recueil des Historiens des Croisades, [Académie des Inscriptions et Belles-Lettres]. Paris, 1841–1906, including *Historiens Occidentaux*. Paris, 1844–1895, and *Historiens Orientaux*. Paris, 1872–1906.
al-Shahrastānī, Abuʾl-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm. *Kitāb al-milal waʾl-niḥal*, ed. ʿA. M. al-Wakīl. Cairo, 1968. Partial English trans. A. K. Kazi and J. G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions*. London, 1984. Partial French trans. D. Gimaret and G. Monnot, *Livre des religions et des sectes*. Paris, 1986.
Shihāb al-Dīn Shāh al-Ḥusaynī. *Khiṭābāt-i ʿāliya*, ed. H. Ujāqī. Bombay, 1963.
Risāla dar ḥaqīqat-i dīn, ed. W. Ivanow. Bombay, 1947. English trans. W. Ivanow, *True Meaning of Religion*. 2nd ed., Bombay, 1947.
Shīrwānī, Zayn al-ʿĀbidīn. *Riyāḍ al-siyāḥa*, ed. A. Ḥāmid Rabbānī. Tehran, 1339/1960.
al-Shūshtarī, al-Qāḍī Nūr Allāh. *Majālis al-muʾminīn*. Tehran, 1375–1376/1955–1956.
Sibṭ Ibn al-Jawzī. *Mirʾāt al-zamān*, ed. J. R. Jewett. Chicago, 1907. Extracts with French trans., in *RHCHO*, vol. 3, pp. 511–570.
al-Sijistānī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad. *Ithbāt al-nubūʾāt*, ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, 1966.
Kashf al-mahjūb, ed. H. Corbin. Tehran–Paris, 1949.
Kitāb al-iftikhār, ed. M. Ghālib. Beirut, 1980.
Kitāb al-yanābīʿ, ed. and tr. H. Corbin, in his *Trilogie Ismaélienne*, text pp. 1–97.
Tuḥfat al-mustajībīn, ed. ʿĀ. Tāmir, in his *Khams rasāʾil Ismāʿīliyya*, pp. 145–156; also in his *Thalāth rasāʾil Ismāʿīliyya*, pp. 10–20.
Some Specimens of Satpanth Literature, tr. Vali M. N. Hooda, in *Collectanea*: Vol. 1, pp. 55–137.
al-Ṣūlī, Muḥammad b. Yaḥyā. *Akhbār ar-Rāḍī billāh waʾl-Muttaqī billāh*, tr. M. Canard. Algiers, 1946–1950.
al-Ṣūrī, Muḥammad b. ʿAlī. *al-Qaṣīda al-Ṣūriyya*, ed. ʿĀrif Tāmir. Damascus, 1955.
al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr. *Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk*, ed. M. J. de Goeje et al. Leiden, 1879–1901. English trans. by various scholars, *The History of al-Ṭabarī*. Albany, N.Y., 1985–

Ta'rīkh-i Sīstān, ed. M. T. Bahār. Tehran, 1314/1935. English trans. M. Gold, *The Tārikh-e Sīstān*. Rome, 1976.
Thalāth rasā'il Ismā'īliyya, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1983.
Trilogie Ismaélienne, ed. and tr. Henry Corbin. Tehran–Paris, 1961.
al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan. *Fihrist kutub al-Shī'a*, ed. A. Sprenger et al. Calcutta, 1853–1855.
Rijāl al-Ṭūsī, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Najaf, 1381/1961.
al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Rawḍat al-taslīm, yā taṣawwurāt*, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1950.
Sayr va sulūk, in his *Majmū'a-yi rasā'il*, ed. M. T. Mudarris Raḍavī. Tehran, 1335/1956, pp. 36–55.
Two Early Ismaili Treatises, ed. W. Ivanow. Bombay, 1933.
'Umāra b. 'Alī al-Ḥakamī. *Ta'rīkh al-Yaman*, ed. and tr. Henry C. Kay, in his *Yaman, its Early Mediaeval History*, text pp. 1–102, translation pp. 1–137.
Ummu'l-kitāb, ed. W. Ivanow, in *Der Islam*, 23 (1936), pp. 1–132. Italian trans. P. Filippani-Ronconi, *Ummu'l-Kitāb*. Naples, 1966.
Vazīrī, Aḥmad 'Alī Khān. *Ta'rīkh-i Kirmān*, ed. M. I. Bāstānī Pārīzī. 2nd ed., Tehran, 1352/1973.
al-Walīd, 'Alī b. Muḥammad. *Tāj al-'aqā'id*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1967. Summary English trans. W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*. Bombay, 1936.
al-Walīd, al-Ḥusayn b. 'Alī. *Risālat al-mabda' wa'l-ma'ād*, ed. and tr. H. Corbin, in his *Trilogie Ismaélienne*, text pp. 99–130, translation pp. 131–200.
William of Tyre. *Historia rerum in patribus transmarinis gestarum*, in *RHC: Historiens Occidentaux*, vol. 1. Paris, 1844.
Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim. *Ghāyat al-amānī*, ed. S. 'Abd al-Fattāḥ 'Āshūr. Cairo, 1968.
Yaman, its Early Mediaeval History, ed. and tr. Henry C. Kay. London, 1892.
al-Yamānī, Muḥammad b. Muḥammad. *Sīrat al-Ḥājib Ja'far b. 'Alī*, ed. W. Ivanow, in *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, part 2 (1936), pp. 107–133. English trans. W. Ivanow, in his *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, pp. 184–223. French trans. M. Canard, 'L'autobiographie d'un chambellan du Mahdī 'Obeidallāh le Fāṭimide', *Hespéris*, 39 (1952), pp. 279–324.
Yāqūt al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh. *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866–1873. Partial French trans. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse*. Paris, 1861.
Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī. *Saljūq-nāma*. Tehran, 1332/1953.

۳. منابع ثانوی

Abdul Husain, Mian Bhai Mulla. *Gulzare Daudi*. Ahmedabad, 1920.
Abu-Izzeddin, Nejla M. *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1984.
Aga Khan, Sulṭān Muḥammad Shāh. *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time*. London, 1954.

Algar, Hamid. 'The Revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India', *SI*, 29 (1969), pp. 55–81.
'Āqā Khān', EIR, vol. 2, pp. 170–175.
Ali, S. Mujtaba. *The Origin of the Khojāhs and their Religious Life Today*. Würzburg, 1936.
Amiji, Hatim M. 'The Asian Communities', in *Islam in Africa*, ed. J. Kritzeck and W. H. Lewis. New York, 1969, pp. 141–181.
'The Bohras of East Africa', *Journal of Religion in East Africa*, 7 (1975), pp. 27–61.
Amir Arjomand, Said. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984.
Amoretti, B. S. 'Religion in the Timurid and Safavid Periods', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 6, pp. 610–655 and 1049–1051.
Arendonk, C. van. *Les débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen*, tr. J. Ryckmans. Leiden, 1960.
Assaad, Sadik A. *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah (386/996–411/1021)*. Beirut, 1974.
Baiburdi, Ch. G. *Zhizn i tvorchestvo Nizārī-Persidskogo poeta*. Moscow, 1966.
Barthold, V. V. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth. 3rd ed., London, 1968.
Becker, Carl H. *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*. Strassburg, 1902–1903.
Berchem, Max van. 'Épigraphie des Assassins de Syrie', *JA*, 9 série, 9 (1897), pp. 453–501.
Opera Minora. Geneva, 1978.
Bertel's, Andrei E. *Nasir-i Khosrov i ismailizm*. Moscow, 1959. Persian trans. Y. Āriyanpūr, *Nāṣir-i Khusraw va Ismā'īliyān*. Tehran, 1346/1967.
Bianquis, Thierry. *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide, 359–468/969–1076*. Damascus, 1986.
'La prise de pouvoir par les Fatimides en Égypte (357–363/968–974)', *Annales Islamologiques*, 11 (1972), pp. 49–108.
Boyle, John A. 'The Ismā'īlīs and the Mongol Invasion', in *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, pp. 5–22.
Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. London–Cambridge, 1902–1924.
Cahen, Claude. 'Points du vue sur la Révolution 'Abbāside', in his *Les peuples Musulmans dans l'histoire médiévale*. Damascus, 1977, pp. 105–160.
'Le problème du Shī'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane', in *Le Shī'isme Imāmite*, pp. 115–129.
'Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides', *BIFAO*, 37 (1937–1938), pp. 1–27.
La Syrie du Nord à l'époque des Croisades. Paris, 1940.
The Cambridge History of Iran: Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye. Cambridge, 1975.
The Cambridge History of Iran: Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle. Cambridge, 1968.
The Cambridge History of Iran: Volume 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge, 1986.
Canard, Marius. 'Fāṭimids', *EI2*, vol. 2, pp. 850–862.
Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazīra et de Syrie. Paris, 1953.

'L'impérialisme des Fatimides et leur propagande', *AIEO*, 6 (1942–1947), pp. 156–193.
Miscellanea Orientalia. London, 1973.
Casanova, Paul. 'Les Derniers Fāṭimides', *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 6 (1897), pp. 415–445.
'Monnaie des Assassins de Perse', *Revue Numismatique*, 3 série, 11 (1893), pp. 343–352.
Chunara, Alimahomed J. *Nūr-i mubīn*. Bombay, 1936.
Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo, 1972.
Corbin, Henry. 'De la gnose antique à la gnose Ismaélienne', in *Oriente ed Occidente nel medio evo: Atti del XII convegno Volta*. Rome, 1957, pp. 105–143.
En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Paris, 1971–1972.
'Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaélienne', *EJ*, 23 (1954), pp. 141–249.
Étude préliminaire pour le 'Livre réunissant les deux sagesses' de Nasir-e Khosraw. Tehran–Paris, 1953.
'Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg – II. Gnose Ismaélienne)', *EJ*, 33 (1964), pp. 71–176.
Histoire de la philosophie Islamique I: *Des origines jusqu'à la mort d'Averröes (1198)*; avec la collaboration de S. H. Nasr et O. Yahya. Paris, 1964.
'L'Initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe', *EJ*, 39 (1970), pp. 41–142.
'Nāṣir-i Khusrau and Iranian Ismā'īlism', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, pp. 520–542 and 689–690.
'Rituel Sabéen et Exégèse Ismaélienne du rituel', *EJ*, 19 (1950), pp. 181–246.
Spiritual Body and Celestial Earth, tr. N. Pearson, Princeton, 1977.
Temple et contemplation. Paris, 1980. English trans. Philip Sherrard, *Temple and Contemplation*. London, 1986.
'Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme', *EJ*, 20 (1951), pp. 149–217.
Temps cyclique et gnose Ismaélienne. Paris, 1982. English trans. R. Manheim and James W. Morris, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London, 1983.
'Un roman initiatique Ismaélien', *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 15 (1972), pp. 1–25 and 121–142.
'Une liturgie Shī'ite du Graal', in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri Charles Puech*. Paris, 1974, pp. 81–99.
Crone, Patricia, and Hinds, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986.
Dachraoui, Farhat. *Le Califat Fatimide au Maghreb, 296–365 H./909–975 Jc*. Tunis, 1981.
'Les commencements de la prédication Ismā'īlienne en Ifrīqiya', *SI*, 20 (1964), pp. 89–102.
Daftary, Farhad. 'The Bibliography of Asaf A. A. Fyzee', *Indo-Iranica*, 37 (1984), pp. 49–63.
'The Bibliography of the Publications of the late W. Ivanow', *IC*, 45 (1971), pp. 55–67, and 56 (1982), pp. 239–240.
'Carmatians, *EIR*, vol. 4, pp. 823–832.

'Marius Canard (1888–1982): A Bio-bibliographical Notice', *Arabica*, 33 (1986), pp. 251–262.
Dānishpazhūh, M. T. 'Dhaylī bar ta'rīkh-i Ismā'īliyya', *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, 17–18 (1344–1345/1965–1966).
Defrémery, Charles F. 'Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie', *JA*, 5 serie, 3 (1854), pp. 373–421, and 5 (1855), pp. 5–76.
Derenbourg, Hartwig. *'Oumâra de Yémen, sa vie et son oeuvre*. Paris, 1897–1904.
Dumasia, Naoroji M. *The Aga Khan and His Ancestors*. Bombay, 1939.
A Brief History of the Aga Khan. Bombay, 1903.
Dussaud, René. *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. Paris, 1927.
Elisséeff, Nikita. *Nūr ad-Dīn, un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades (511–569 H./1118–1174)*. Damascus, 1967.
Engineer, Asghar Ali. *The Bohras*. New Delhi, 1980.
Enthoven, Reginald E. *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay, 1920–1922.
van Ess, Josef. *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*. Heidelberg, 1977.
Feki, Habib. *Les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaélisme Fatimide*. Tunis, 1978.
Filippani-Ronconi, Pio. *Ismaeliti ed 'Assassini'*. Milan, 1973.
Fyzee, Asaf A. A. *Compendium of Fatimid Law*. Simla, 1969.
'The Ismā'īlīs', in *Religion in the Middle East*, ed. A. J. Arberry. Cambridge, 1969, vol. 2, pp. 318–329 and 684–685.
Outlines of Muhammadan Law. 4th ed., Delhi, 1974.
'Qadi an-Nu'man, the Fatimid Jurist and Author', *JRAS* (1934), pp. 1–32.
'The Religion of the Ismailis', in *India and Contemporary Islam*, ed. S. T. Lokhandwalla. Simla, 1971, pp. 70–87.
'The Study of the Literature of the Fatimid Da'wa', in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. G. Makdisi. Leiden, 1965, pp. 232–249.
Ghālib, Muṣṭafā. *Ta'rīkh al-da'wa al-Ismā'īliyya*. 2nd ed., Beirut, 1965.
Goeje, Michael J. de. 'La Fin de l'empire des Carmathes du Bahraïn', *JA*, 9 série, 5 (1895), pp. 5–30.
Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides. 2nd ed., Leiden, 1886.
Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori. Princeton, 1981.
Muslim Studies, tr. C. R. Barber and S. M. Stern. London, 1967–1971.
Gramlich, Robert. *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Wiesbaden, 1965–1981.
Grousset, René. *Histoire des Croisades*. Paris, 1934–1936.
Halm, Heinz. *Die islamische Gnosis*. Zürich, 1982.
Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Wiesbaden, 1978.
'Die Sīrat Ibn Ḥaušab: Die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden', *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp. 107–135.
'Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)', *Die Welt des Orients*, 10 (1979), pp. 30–53.
Hamdani, Abbas. 'The Dā'ī Ḥātim Ibrāhīm al-Ḥāmidī (d. 596 H./1199 A.D.) and his Book *Tuḥfat al-Qulūb*', *Oriens*, 23–24 (1970–1971), pp. 258–300.

'Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Da'wah', *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 85–114.

The Beginnings of the Ismā'īlī Da'wa in Northern India. Cairo, 1956.

'The Ṭayyibī-Fāṭimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyūbid Conquest of Southern Arabia', *Arabian Studies*, 7 (1985), pp. 151–160.

Hamdani, Abbas and de Blois, F. 'A Re-Examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs', *JRAS* (1983), pp. 173–207.

al-Hamdānī, Ḥusain F. 'The Letters of al-Mustanṣir bi'llāh', *BSOS*, 7 (1934), pp. 307–324.

On the Genealogy of Fatimid Caliphs. Cairo, 1958.

'Some Unknown Ismā'īlī Authors and their Works', *JRAS* (1933), pp. 359–378.

al-Hamdānī, Ḥ. F. and Maḥmūd, Ḥ. S. *al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-Fāṭimiyya fi'l-Yaman*. Cairo, 1955.

al-Hammad, Ādala 'A. *Qiyām al-dawla al-Fāṭimiyya bi-bilād al-Maghrib*. Cairo, 1980.

Ḥasan, Ḥasan I. *Ta'rīkh al-dawla al-Fāṭimiyya*. 3rd ed., Cairo, 1964.

Ḥasan, Ḥasan I. and Sharaf, Ṭāhā A. *al-Mu'izz li-Dīn Allāh*. 2nd ed., Cairo, 1963.

'Ubayd Allāh al-Mahdī. Cairo, 1947.

Hinds, Martin. 'Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D.', *IJMES*, 2 (1971), pp. 346–367.

Hodgson, Marshall G. S. 'How did the Early Shī'a become Sectarian?', *JAOS*, 75 (1955), pp. 1–13.

'The Ismā'īlī State', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 5, pp. 422–482.

The Order of Assassins; the Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World. The Hague, 1955. Persian trans. F. Badra'ī, *Firqa-yi Ismā'īliyya*. Tabrīz, 1343/1964.

The Venture of Islam. Chicago, 1974.

Hollister, John N. *The Shī'a of India*. London, 1953.

Ḥusayn, Muḥammad Kāmil. *Fī adab Miṣr al-Fāṭimiyya*. Cairo, 1950.

Ṭā'ifat al-Ismā'īliyya. Cairo, 1959.

Idris, Hady R. *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, Xe–XIIe siècles*. Paris, 1962.

'Inān, Muḥammad 'Abd Allāh. *al-Ḥākim bi-Amr Allāh wa asrār al-da'wa al-Fāṭimiyya*. 2nd ed., Cairo, 1959.

Miṣr al-Islāmiyya. 2nd ed., Cairo, 1969.

Islamic Civilisation, 950–1150, ed. D. S. Richards. Oxford, 1973.

Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture, ed. S. Hossein Nasr. Tehran, 1977.

Ismā'īljī, Ḥasan 'Alī Badrispresswala. *Akhbār al-du'āt al-akramīn*. Rajkot, 1937.

Ivanow, Wladimir. *Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran*. Tehran, 1960.

The Alleged Founder of Ismailism. Bombay, 1946.

Brief Survey of the Evolution of Ismailism. Leiden, 1952.

'Early Shi'ite Movements', *JBBRAS*, NS, 17 (1941), pp. 1–23.

'A Forgotten Branch of the Ismailis', *JRAS* (1938), pp. 57–79.

Ibn al-Qaddah. 2nd rev. ed., Bombay, 1957.

Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. London, etc., 1942.

'Ismailis and Qarmatians', *JBBRAS*, NS, 16 (1940), pp. 43–85.

'Ismailitica', in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), pp. 1–76.
'Ismā'īlīya', *SEI*, pp. 179–183.
'The Organization of the Fatimid Propaganda', *JBBRAS*, NS, 15 (1939), pp. 1–35.
Problems in Nasir-i Khusraw's Biography. Bombay, 1956.
'Satpanth', in *Collectanea*: Vol. 1, pp. 1–54.
'The Sect of Imam Shah in Gujrat', *JBBRAS*, NS, 12 (1936), pp. 19–70.
Studies in Early Persian Ismailism. Leiden, 1948; 2nd ed., Bombay, 1955.
'Tombs of Some Persian Ismaili Imams', *JBBRAS*, NS, 14 (1938), pp. 49–62.
Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shī'a Islam*. London, 1979.
Jhaveri, K. M. 'A Legendary History of the Bohoras', *JBBRAS*, NS, 9 (1933), pp. 37–52.
Kohlberg, Etan. 'From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya', *BSOAS*, 39 (1976), pp. 521–534.
Kraus, Paul. 'La Bibliographie Ismaëlienne de W. Ivanow', *REI*, 6 (1932), pp. 483–490.
'Hebräische und syrische Zitate in ismā'īlitischen Schriften', *Der Islam*, 19 (1931), pp. 243–263.
Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.
Latham, J. Derek and Mitchell, Helen W. 'Bibliography of S. M. Stern', in S. M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, ed. L. P. Harvey. Oxford, 1974, pp. 230–245.
Le Strange, Guy. *The Lands of the Eastern Caliphate*. 2nd ed., Cambridge, 1930.
Lev, Yaacov. 'Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358–487/968–1094', IJMES, 19 (1987), pp. 337–365.
Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London, 1967. French trans. A. Pélissier, *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*. Paris, 1982. Persian trans. F. Badra'ī, *Fidā'īyān-i Ismā'īlī*. Tehran, 1348/1969.
'Assassins of Syria and Ismā'īlīs of Persia', in Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo*. Rome, 1971, pp. 573–580.
'The Ismā'īlites and the Assassins', in *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton: Volume 1, *The First Hundred Years*, ed. M. W. Baldwin. 2nd ed., Madison, Wisconsin, 1969, pp. 99–132.
'Kamāl al-Dīn's Biography of Rāšid al-Dīn Sinān', *Arabica*, 13 (1966), pp. 225–267.
The Origins of Ismā'īlism: A Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate. Cambridge, 1940.
'Saladin and the Assassins', *BSOAS*, 15 (1953), pp. 239–245.
'The Sources for the History of the Syrian Assassins', *Speculum*, 27 (1952), pp. 475–489.
Studies in Classical and Ottoman Islam (7th–16th Centuries). London, 1976.
Lokhandwalla, Sh. T. 'The Bohras, a Muslim Community of Gujarat', *SI*, 3 (1955), pp. 117–135.
Madelung, Wilferd. 'Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being', in *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, pp. 51–65.

'Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur', *Der Islam*, 43 (1967), pp. 37–52.
'Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen', *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34–88.
'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43–135.
Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen. Berlin, 1965.
'Ismā'īliyya', *EI2*, vol. 4, pp. 198–206.
'Ḳarmaṭī', *EI2*, vol. 4, pp. 660–665.
'al-Mahdī', *EI2*, vol. 5, pp. 1230–1238.
Religious Schools and Sects in Medieval Islam. London, 1985.
Religious Trends in Early Islamic Iran. Albany, N.Y., 1988.
'Shiism: Ismā'īlīyah', *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, pp. 247–260.
'The Sources of Ismā'īlī Law', *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), pp. 29–40.
Mājid, 'Abd al-Mun'im. *al-Imām al-Mustanṣir bi'llāh al-Fāṭimī*. Cairo, 1961.
Ẓuhūr khilāfat al-Fāṭimiyyīn wa suqūṭuhā fī Miṣr. Alexandria, 1968.
Mamour, P. H. *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs*. London, 1934.
al-Manāwī, Muḥammad Ḥ. *al-Wizāra wa'l-wuzarā' fi'l-'aṣr al-Fāṭimī*. Cairo, 1970.
Marçais, Georges. *La Berbérie Musulmane et l'Orient au moyen-âge*. Paris, 1946.
Marquet, Yves. *La Philosophie des Ihwān al-Ṣafā'*. Algiers, 1975.
'Quelques remarques à propos de Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya de Heinz Halm', *SI*, 55 (1982), pp. 115–135.
Massignon, Louis. 'Esquisse d'une bibliographie Qarmaṭe', in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold and R. A. Nicholson. Cambridge, 1922, pp. 329–338.
'Ḳarmaṭians', *EI*, vol. 2, pp. 767–772.
Opera Minora, ed. Y. Moubarac. Paris, 1969.
Mélanges offerts à Henry Corbin, ed. S. Hossein Nasr. Tehran, 1977.
Minasian, Caro O. *Shah Diz of Isma'ili Fame*. London, 1971.
Misra, Satish C. *Muslim Communities in Gujarat*. Bombay, 1964.
Molé, Marijan. 'Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huietième et neuvième siècles de l'hégire', REI, 29 (1961), pp. 61–142.
Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven, 1985.
Nagel, Tilman. *Frühe Ismailiya und Fatimiden im lichte der Risālat Iftitāḥ ad-Da'wa*. Bonn, 1972.
Najm al-Ghanī Khān. *Madhāhib al-Islām*. Lucknow, 1924.
Nanji, Azim. 'Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa – A Perspective', *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), pp. 123–139.
The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent. Delmar, N.Y., 1978.
Nasr, S. Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. New York, 1967.
O'Leary, De Lacy. *A Short History of the Fatimid Khalifate*. London, 1923.
Petrushevsky, Ilya P. *Islam in Iran*, tr. H. Evans. London, 1985. Persian trans. K. Kishāvarz, *Islām dar Īrān*. Tehran, 1351/1972.
Poonawala, Ismail K. 'Al-Qāḍī al-Nu'mān's Works and the Sources', *BSOAS*, 36 (1973), pp. 109–115.

'A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nuʿmān's Madhhab', *BSOAS*, 37 (1974), pp. 572–579.
'Al-Sijistānī and his Kitāb al-Maqālīd', in *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. Donald P. Little. Leiden, 1970, pp. 274–283.
Pourjavady, N. and Wilson, Peter L. 'Ismāʿīlīs and Niʿmatullāhīs', *SI*, 41 (1975), pp. 113–135.
Kings of Love: The Poetry and History of the Niʿmatullāhī Sufi Order. Tehran, 1978.
al-Qāḍī, Wadād. *al-Kaysāniyya fi'l-ta'rīkh wa'l-adab*. Beirut, 1974.
Quatremère, Étienne M. 'Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites', *JA*, 3 série, 2 (1836), pp. 97–142.
Rabino, Hyacinth L. 'Les Dynasties du Māzandarān', *JA*, 228 (1936), pp. 397–474.
'Les Dynasties locales du Gīlān et du Daylam', *JA*, 237 (1949), pp. 301–350.
Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Guīlān. Paris, 1917. Persian trans. J. Khumāmī-Zāda, *Vilāyāt-i dār al-marz-i Īrān: Gīlān*. Tehran, 1350/1971.
'Rulers of Gilan', *JRAS* (1920), pp. 277–296.
Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge, 1951–1954.
Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn. Dordrecht, 1968.
Ṣafā, Z. *Ta'rīkh-i adabiyyāt dar Īrān*. Various editions, Tehran, 1342– / 1963–
Sayyid, Ayman F. 'Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Égypte', *Annales Islamologiques*, 13 (1977), pp. 1–41.
Semenov, Aleksandr A. 'Ismailitskaya oda, posvyashchennaya voploshcheniyam ʿAliya-boga', *Iran*, 2 (1928), pp. 1–24.
'Iz oblasti religioznuikh verovany Shughnanskikh Ismailitov', *Mir Islama*, 1 (1912), pp. 523–561.
Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge, 1971–1976.
Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the ʿAbbāsid State – Incubation of a Revolt*. Jerusalem–Leiden, 1983.
Le Shīʿisme Imāmite, Colloque de Strasbourg, ed. T. Fahd. Paris, 1970.
Silvestre de Sacy, Antoine Isaac. *Exposé de la religion des Druzes*. Paris, 1838.
'Mémoire sur la dynastie des Assassins', *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), pp. 1–84.
Stern, Samuel M. 'Abu'l-Qasim al-Bustī and his Refutation of Ismāʿīlism', *JRAS* (1961), pp. 14–35.
'Cairo as the Centre of the Ismāʿīlī Movement', in *Colloque international sur l'histoire du Caire*, pp. 437–450.
'The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania', *BSOAS*, 23 (1960), pp. 56–90.
'The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir (al-Hidāya al-Āmiriyya) – its Date and its Purpose', *JRAS* (1950), pp. 20–31.
Fāṭimid Decrees: Original Documents from the Fāṭimid Chancery. London, 1964.
'Heterodox Ismāʿīlism at the Time of al-Muʿizz', *BSOAS*, 17 (1955), pp. 10–33.
History and Culture in the Medieval Muslim World. London, 1984.
'Ismāʿīlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind', *IC*, 23 (1949), pp. 298–307.
'Ismāʿīlīs and Qarmaṭians', in *L'Élaborction de l'Islam*, Colloque de Strasbourg. Paris, 1961, pp. 99–108.

Medieval Arabic and Hebrew Thought. London, 1983.
'New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren', *Islamic Studies*, 3 (1964), pp. 405–428.
Studies in Early Ismā'īlism. Jerusalem–Leiden, 1983.
'The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism', *Oriens*, 4 (1951), pp. 193–255.
Strothmann, Rudolf. 'Kleinere ismailitische Schriften', in Islamic Research Association, *Miscellany*: Vol. 1. Bombay, 1949, pp. 121–163.
'Recht der Ismailiten', *Der Islam*, 31 (1954), pp. 131–146.
'Shī'a', *EI*, vol. 4, pp. 350–358.
Surūr, Muḥammad J. *Miṣr fī 'aṣr al-dawla al-Fāṭimiyya*. Cairo, 1960.
al-Nufūdh al-Fāṭimī fī bilād al-Shām wa'l-'Irāq. 3rd ed., Cairo, 1964.
Siyāsat al-Fāṭimiyyīn al-khārijiyya. Cairo, 1967.
Sutūda, Manūchihr. *Qilā'-i Ismā'īliyya*. Tehran, 1345/1966.
Sykes, Percy M. *Ten Thousand Miles in Persia*. New York, 1902.
Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Shi'ite Islam*, ed. and tr. S. Hossein Nasr. London, 1975.
Tāmir, 'Ārif. 'Furū' al-shajara al-Ismā'īliyya al-Imāmiyya', *al-Mashriq*, 51 (1957), pp. 581–612.
al-Imāma fi'l-Islām. Beirut, n.d. [1964].
Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.
Vatikiotis, Panayiotis J. *The Fatimid Theory of State*. Lahore, 1957.
al-Walī, Ṭāhā. *al-Qarāmiṭa*. Beirut, 1981.
Walker, Paul E. 'Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī', *MW*, 66 (1976), pp. 14–28.
'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought', *IJMES*, 9 (1978), pp. 355–366.
'The Ismaili Vocabulary of Creation', *SI*, 40 (1974), pp. 75–85.
Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973.
Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962.
Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and its Fall*, tr. M. G. Weir. Calcutta, 1927.
The Religio-Political Factions in Early Islam, tr. R. C. Ostle and S. M. Walzer. Amsterdam, 1975.
Willey, Peter. *The Castles of the Assassins*. London, 1963.
Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw. Mashhad, 1355/1976.
Zāhid 'Alī. *Hamārē Ismā'īlī madhhab kī ḥaqīqat aur us kā niẓām*. Hyderabad, 1373/1954.
Ta'rīkh-i Fāṭimiyyīn-i Miṣr. 2nd ed., Karachi, 1963.
Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Dunbāla-yi justijū dar taṣawwuf-i Īrān*. Tehran, 1362/1983.
Ta'rīkh-i Īrān ba'd az Islām. 2nd ed., Tehran, 1355/1976.

نمایه*

* مدخلهای اصلی به‌ترتیب الفبایی تنظیم شده و مدخلهای فرعی به ترتیب موضوعی در زیر مدخلهای اصلی مربوط فهرست شده‌اند.
* لفظ «و بعد» پس از شمارهٔ صفحه، یعنی در صفحات دیگر هم درآن باره مطلب هست امّا پی در پی نیست.
* برای امامان نزاری قاسم‌شاهی در دورهٔ بعد از الموت، امامان نزاری به کار رفته ولی برای امامان نزاری محمدشاهی، عنوان کامل ذکر شده است.

* این نمایه را خانم شکوه ذاکری تنظیم کرده‌اند. از ایشان سپاسگزاریم. - ناشر.

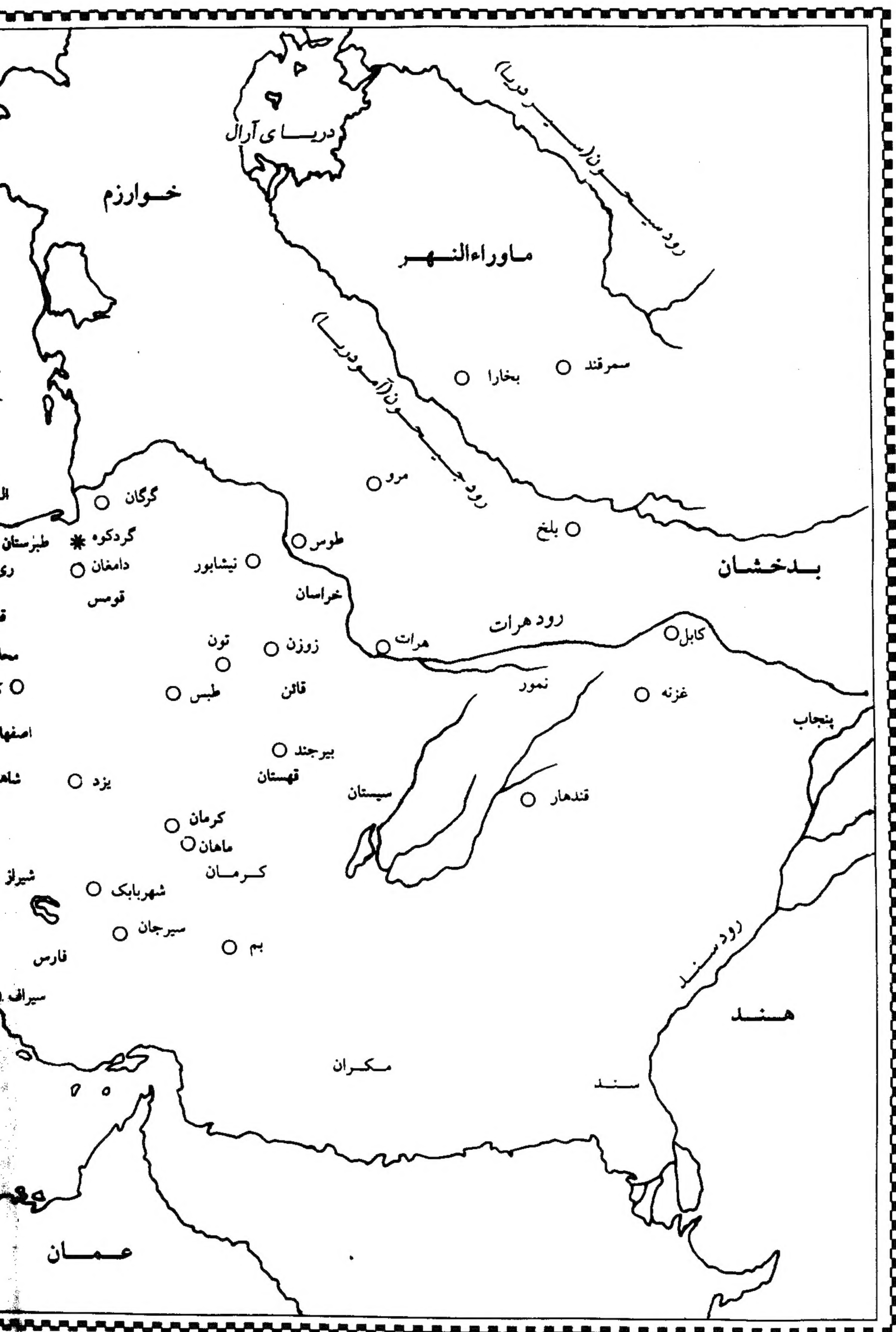
«ت»

«چ»

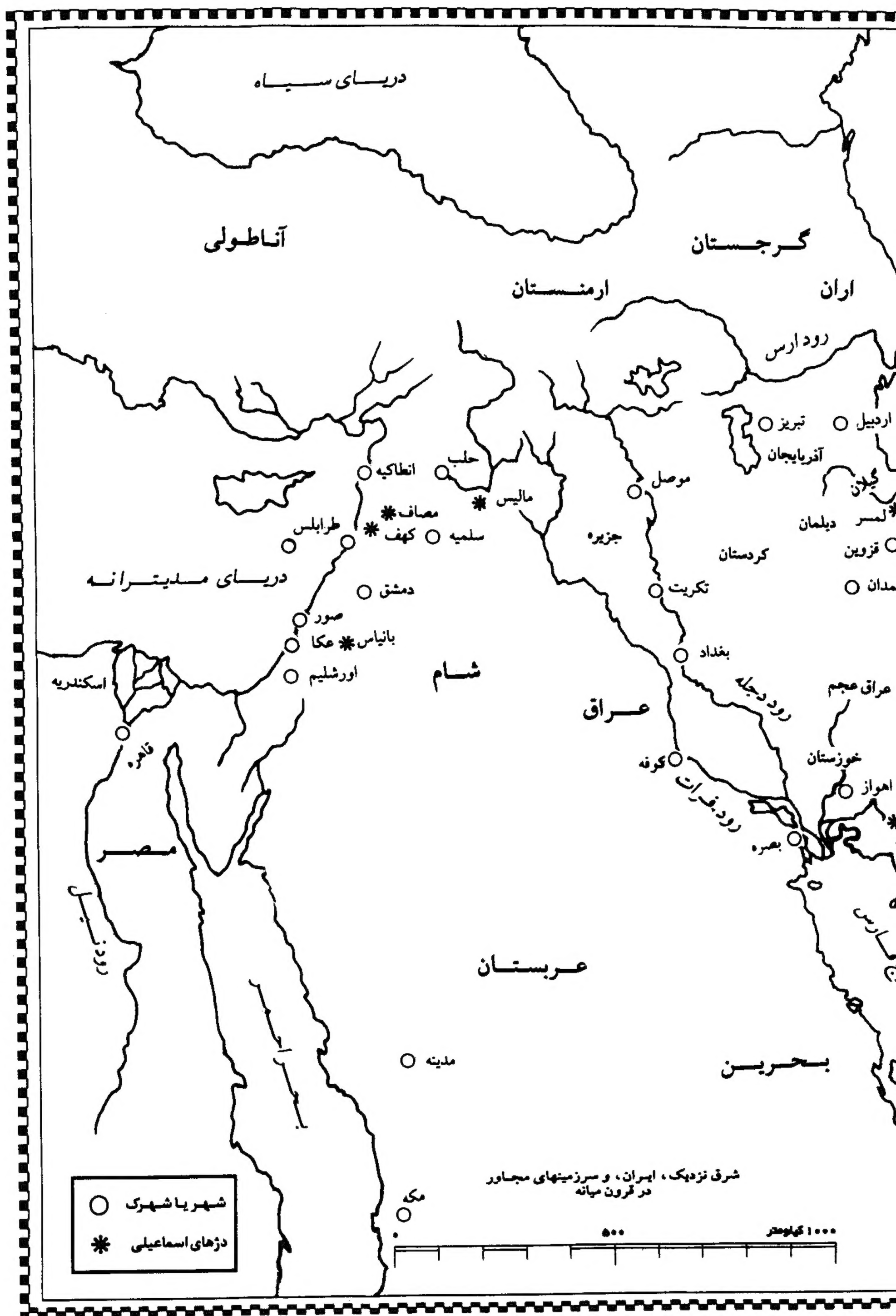
«ح»

«ش»

«ق»



دریـــای آرال
خـــوارزم
رود سیحون (سیردریا)
مـاوراءالنـــهـر
رود جیحون (آمودریا)
سمرقند
بخارا
مرو
گرگان
گردکوه
طبرستان
دامغان
قومس
نیشابور
طوس
بلخ
بـــدخـشـــان
خراسان
رود هرات
هرات
کابل
تون
زوزن
طبس
قائن
نمور
غزنه
پنجاب
بیرجند
قهستان
یزد
سیستان
قندهار
کرمان
ماهان
کــرمـــان
شیراز
شهربابک
سیرجان
بم
فارس
سیراف
رود سـنـد
هـــنـــد
مـکـــران
ســنــد
عـــمـــان



دریــــای سیـــــاه
آنــاطـولی
گــرجـــستان
ارمنـــستان
اران
رود ارس
تبریز
اردبیل
آذربایجان
انطاکیه
حلب
موصل
مالیس
مصاف
کهف
سلمیه
طرابلس
جزیره
دیلمان
لمسر
قزوین
کردستان
دریــای مـدیـتـرانــه
دمشق
تکریت
صور
بانیاس
عکا
بغداد
اورشلیم
شـــام
اسکندریه
عــراق
رود دجله
عراق عجم
قاهره
کوفه
خوزستان
اهواز
رود فرات
بصره
مـصــر
رود نیل
عــربستـــان
مدینه
بــحـــریــن
شرق نزدیک، ایران، و سرزمینهای مجـاور
در قرون میانه
مکه
۰
۵۰۰
۱۰۰۰ کیلومتر
شهر یا شهرک
دژهای اسماعیلی